

Transformaciones sociales, políticas y ambientales en disputa Prácticas, estéticas e imaginarios en América Latina

ASTRID ULLOA
Y KRISTINA DIETZ
(Eds.)



Transformaciones sociales, políticas y ambientales en disputa

**Prácticas, estéticas e imaginarios
en América Latina**

Doi: 10.54871/ca26ts01

Transformaciones sociales, políticas y ambientales en disputa : prácticas, estéticas e imaginarios en América Latina / Mauricio Chaves Fernández ... [et al.] ; Editado por Astrid Ulloa ; Kristina Dietz. - 1a ed - Guadalajara : CALAS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2026.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-315-2

1. Industria Energética. 2. Minería. 3. Mujeres. I. Chaves Fernández, Mauricio II. Ulloa, Astrid, ed. III. Dietz, Kristina, ed.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Ambiente / Transiciones justas / Energía / Indígenas / Feminismo / Estética / Cultura

Fotografía de tapa: Félix M. Dorn, 2023. Parque eólico en La Guajira, Colombia.

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro

Corrección: Leonardo Berneri

Diseño interior: Dominique Cortondo Arias

Transformaciones sociales, políticas y ambientales en disputa

**Prácticas, estéticas e imaginarios
en América Latina**

Astrid Ulloa y Kristina Dietz (eds.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CALAS
Maria Sibylla Merian Center



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual



Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Transformaciones sociales, políticas y ambientales en disputa. Prácticas, estéticas e imaginarios en América Latina
(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2026).

ISBN 978-631-308-315-2



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [<clacso@clacsoinst.edu.ar>](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [<www.clacso.org>](http://www.clacso.org)

Índice

Introducción. Propuestas de vida frente a las transiciones que perpetúan desigualdades	7
--	---

Astrid Ulloa y Kristina Dietz

Perspectivas indígenas feministas en torno a la transición y las transformaciones

Pensar la transición y transformación de la vida es hoy un asunto de mujeres indígenas	29
--	----

Gladys Tzul Tzul y Jazmín Romero Epiayu

Reproducción y resistencia ante políticas y estructuras de poder/hegemónicas

Transición energética justa y género. Una revisión sistemática para la investigación feminista	55
--	----

Diana Vela-Almeida y Martina Angela Caretta

Disyunción temporal de la transición energética: los parques eólicos en territorio wayuu, Colombia	79
--	----

Astrid Ulloa

Financiarización, digitalización o restauración de la Amazonía: nuevos desafíos para los pueblos indígenas	101
--	-----

Miriam Lang

Pensar el autogobierno popular-comunitario como alternativa a la forma Estado-capital. El caso del municipio indígena de Cherán, Michoacán, México	125
--	-----

Gustavo M. de Oliveira

Efectos y consecuencias culturales, sociales y territoriales de la transición

Energía limpia versus soberanía alimentaria: omisiones deliberadas en la implementación de parques eólicos en La Guajira, Colombia.....	149
---	-----

Daniela De Fex-Wolf

La transformación puede esperar. Políticas de enclave y (des)articulación de escalas en la transición energética en la norpatagonia argentina.....	171
--	-----

Facundo Martín

Minería de aguas y extractivismo de litio: transformaciones sociometabólicas en Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina.....	193
---	-----

Gian Ferrari Slukich

Estéticas en disputa: en contra y a favor de la vida

Futuridades y populismos de derecha en América Latina	215
---	-----

Mauricio Chaves Fernández y Stiven Herrera Bonilla

Imaginario transicionales en el cine documental ambientalista contemporáneo de Colombia y México	237
--	-----

David Jurado

Transformar el sentido de aprender: la Escuela de las Montañas y las Aguas en Chile.....	261
--	-----

Cecilia Vallejos

De la verdeización de la política a la politización de las plantas. Imaginar la transición fitopoética desde el sur.....	281
--	-----

Hernán Lopez Piñeyro

Sobre las y los autores.....	299
------------------------------	-----

Introducción. Propuestas de vida frente a las transiciones que perpetúan desigualdades

Astrid Ulloa y Kristina Dietz

Doi: 10.54871/ca26ts02

Desde la década del 2010 se están buscando soluciones y estrategias para contrarrestar las múltiples crisis socioecológicas, relacionadas con el cambio climático, el uso de la energía fósil, la deforestación, los conflictos, la crisis alimentaria, la reproducción social, el cuidado y el alto nivel de violencia –tanto a nivel global como en América Latina. La estrategia dominante para mitigar los impactos de esta policrisis del sistema capitalista ha sido una transición sociotecnológica orientada al mercado, que se ha convertido en una solución corporativa y modernizadora ecológicamente, es decir, un ajuste socioecológico del sistema capitalista.

Una propuesta emblemática como respuesta a esta policrisis se encuentra en el sector energético. Gobiernos y corporaciones nacionales y transnacionales proponen reducir las emisiones de CO₂ mediante el desarrollo de energías renovables y la aplicación de tecnologías de captura y almacenamiento de carbono (*Carbon Capture and Storage, CCS*) o de eliminación de dióxido de carbono (*Carbon Dioxide Removal*). Estas propuestas sociotecnológicas se centran en lo que se ha llamado el “consenso de la descarbonización” (Bringel y Svampa, 2023) de economías, producción y consumo, pero no en las causas

de las crisis. Un ejemplo es el Pacto Verde Europeo (*European Green Deal*) de la Unión Europea.¹ En América Latina existen programas similares de propuestas gubernamentales de transición energética que algunos gobiernos han vinculado con justicia, pero no existe una idea clara de lo que justicia puede o debe significar en contextos multiescalares de demandas de insumos para la transición.

Estas propuestas se centran en una transición *sin* transformación, es decir, un cambio tecnológico-social e institucional sin un cambio profundo de las relaciones sociales de poder y de dominación ni de las desigualdades estructurales. En este tipo de transición se intenta resolver las crisis y los conflictos socioambientales mediante innovaciones tecnológicas y muchas veces centradas solo en la energía, sin cambiar ni las estructuras de producción, ni las de la reproducción social, ni las matrices dominantes de consumo intensivo de materias primas. Por lo general no se trata de un cambio de las formas destructivas de apropiación de la naturaleza ni de la explotación de mano de obra muchas veces generizada y racializada. Al contrario, este tipo de transición aumenta la dependencia del capital transnacional y crea estéticas y paisajes verdes y funcionales al extractivismo verde (Dietz, 2023; Svampa y Bertinat, 2022; Ulloa, 2023; Dunlap, Verweijen y Ternel, 2024).

El objetivo principal de este tipo de transiciones es mantener el *status quo*, solo que descarbonizado. Se imagina un “futuro verde-tecnológico” y climáticamente neutro –un capitalismo verde. Breno Bringel y Maristella Svampa (2023) hablan, en este contexto, de un nuevo “consenso de la descarbonización”, un “acuerdo global que apuesta por el cambio de la matriz energética” (p. 53) para combatir la crisis climática, pero sin cuestionar las desigualdades y asimetrías globales existentes, profundamente arraigadas en la historia colonial.

Comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinos, académicos críticos, artistas, movimientos feministas y sociales critican modelos como extractivismo verde, extractivismo renovable

¹ Comisión Europea (s.f.).

o colonialismo energético. Por extractivismo verde o renovable se entiende la extracción, apropiación y valorización de recursos naturales, necesarias para la descarbonización. Por colonialismo verde o energético se entiende los legados coloniales de la descarbonización, basados en el abastecimiento de recursos del sur global para la transición energética en el norte global (Dietz, 2023).

Con esta crítica exigen alternativas sustentadas en lo colectivo, en la participación democrática y en diversas ontologías basadas en la no separación de lo humano y lo no humano. Ejemplos de esto son las luchas feministas-indígenas contra parques eólicos en territorios indígenas o las protestas contra la minería de litio en los salares de Chile, Argentina y Bolivia. En estas luchas, los protagonistas de protestas no solo se posicionan en contra de la perpetuación de lógicas coloniales y extractivistas –hoy en parte verdes–, sino que acá es necesario resaltar cómo han emergido una serie de categorías analíticas críticas para abordar las transformaciones que se requieren frente a la reproducción del modelo económico. Entre ellas están las propuestas de transformaciones radicales socioambientales (Ulloa, 2021), y del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur.²

Si bien existe un consenso sobre la necesidad de una transformación socioambiental radical para hacer frente a las múltiples crisis que afrontan las sociedades en América Latina, la cuestión de cómo debe ser configurada en términos de políticas, prácticas y estéticas, y qué imaginarios de futuro se asocian a ella es altamente controvertida.

Por lo tanto, el presente libro aborda la tensión entre transiciones energéticas y tecnológicas y transformaciones socioambientales radicales. De igual manera, destaca cómo, frente a las políticas y prácticas de transición que reproducen relaciones de poder y desigualdades estructurales con consecuencias culturales, temporales y territoriales en contra de la vida, emergen propuestas de transformaciones que desafían relaciones hegemónicas de poder y proponen

² Véase su página web: pactoecosocialdelsur.com

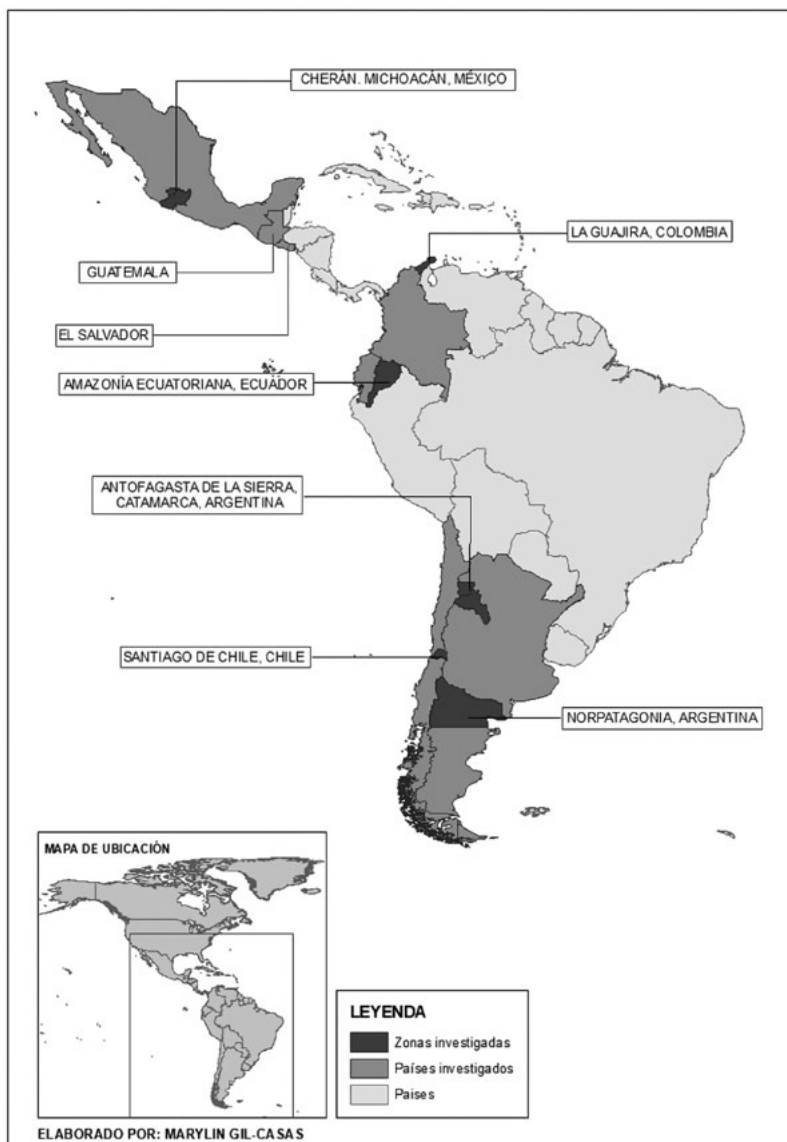
nuevas estéticas e imaginarios en favor de la vida. El libro se centra en las perspectivas y luchas feministas indígenas, en los procesos comunitarios locales y en las demandas sociales de transformaciones justas, presentando la relación con pueblos indígenas, comunidades campesinas y urbanas, al igual que propuestas y alternativas de transformaciones políticas, culturales y estéticas.

En el presente volumen se reúnen algunas contribuciones de autoras y autores que participaron en la plataforma para el diálogo de CALAS “Transiciones en disputa: prácticas, estéticas, políticas”,³ al igual que contribuciones de investigadoras e investigadores desde otras trayectorias. Se abordan perspectivas globales sobre la transición al igual que implicaciones políticas de diversos gobiernos en El Salvador y Argentina; asimismo, se abordan problemáticas sobre transición y/o transformaciones en México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Chile y Argentina (véase la figura 1).

Desde una perspectiva multiescalar y transdisciplinar exploramos en este libro diferentes temas y preguntas acerca de la tensión entre transición y transformación. El primer bloque de preguntas se refiere a imaginaciones, visiones, actores y luchas en torno a la transformación: ¿cómo se están imaginando las transformaciones en los diferentes países de la región?, ¿qué disputas surgen a raíz de la transformación socioambiental en América Latina?, ¿quiénes son los actores de transformaciones socioambientales?, ¿qué visiones de transformación están desarrollando?, ¿qué objetivos y estrategias persiguen para hacer realidad esas visiones? Al mismo tiempo preguntamos: ¿quiénes son los actores que bloquean y/o frenan procesos de transformación radical?, ¿qué objetivos y estrategias persiguen para hacer realidad ese bloqueo?

³ La plataforma se llevó a cabo el 10-11 de junio de 2024 en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Fue organizada por las dos editoras del libro en conjunto con nuestras colegas Mara Viveros (Escuela de Género, Universidad Nacional de Colombia) y Liliana Gómez (Universidad de Kassel), y en cooperación con la sede regional de CALAS Andina, Flaco/Quito. Para dar expresión a todas las preguntas y temas, hemos invitado más autoras y autores de la región a contribuir al libro.

Figura 1. Mapa. General de los países a los que se refiere en el libro



Otras preguntas y temas que contemplamos en el libro se dirigen a prácticas y visiones culturales, artísticas y estéticas que prefiguran otro mundo alternativo: ¿qué prácticas culturales y visiones alternativas acerca de transiciones y transformaciones emergen?, ¿cómo podemos pensar las temporalidades que implican las transformaciones y las propuestas y demandas locales?, ¿qué otras formas de sostenibilidad se conciben y crean a través del arte y la reflexión artística? Otro grupo de preguntas trata de los conceptos analíticos que nos ayudan para entender las implicaciones territoriales, sociales, políticas y ambientales de las transiciones y cómo la producción de conocimiento transdisciplinaria puede contribuir a la construcción de futuros inclusivo y justos.

Finalmente, los conceptos que articulan el libro se relacionan con transición vs. transformación, políticas, prácticas, estéticas e imaginarios.

Con el término *transición* nos referimos a los enfoques sociotecnológicos orientados al mercado para una transición energética sostenible, basados en el modelo de la modernización ecológica. El objetivo de estos enfoques es reducir las emisiones de CO₂ mediante innovaciones tecnológicas y mecanismos de mercado, sin cambiar los patrones de producción y consumo. Por lo general son gestionados bajo un control ordenado, desde arriba hacia abajo, a través de estructuras establecidas y con la participación del capital privado y financiero (Stirling, 2014; Scoones, 2016; Newell, 2019). Un ejemplo de transición energética sostenible en el sector del transporte es la movilidad eléctrica en el transporte individual. Una crítica principal de esta concepción de transición es su ignorancia de las relaciones de poder en general y de la *colonialidad del poder* (Quijano, 2007) y de la *naturaleza* (Escobar, 1999; Alimonda, 2011) en particular (Arora y Stirling, 2023).

Por el contrario, entendemos por *transformaciones* cambios fundamentales estructurales, “funcionales, relacionales y cognitivos [...] que dan lugar a nuevos patrones de interacción y resultados” (Patterson et al., 2017, p. 2, traducción de las autoras). Con el adjetivo *radical* hacemos énfasis en aquellas políticas emancipatorias de cambio

repetidamente rebeldes, que se realizan de abajo hacia arriba, que implican alineamientos políticos más diversos, emergentes e indisciplinados (Stirling, 2014; Ulloa, 2021; Temper et al., 2018). Transformaciones radicales son cambios basados en una distribución más equitativa del poder y con miras a un cambio sistémico (Pattenden, 2023). En relación con las transformaciones han emergido diversas maneras de nombrarlas: ecosociales, socioecológicas, socioambientales o para la vida, pero todas tienen en común la necesidad de realizar cambios radicales frente a los procesos de transición energética o transiciones, que permitan otra manera de pensar las relaciones humanos-no humanos en términos de relacionalidad, interdependencia y justicia.

Con el término *políticas* nos referimos, en un sentido amplio de lo político, a todos los procesos controvertidos y conflictivos de la política de transición energética, con el enfoque puesto en actores, intereses, prácticas, instituciones, relaciones de poder, toma de decisiones, antagonismos, conflictos, estrategias de inclusión, cooptación o exclusión (Mouffe, 2005, 2013). Asimismo, resaltamos cómo en los análisis de lo político muchas veces se desconocen o no valoran otras maneras de entenderlo y no se incluyen acciones íntimas, personales o cotidianas. Por lo tanto, destacamos las políticas de lo cotidiano de líderes/líderesas, cineastas, educadores/educadoras que permiten visibilizar los efectos de transiciones de formas inéditas en lo cotidiano, por ejemplo, en las temporalidades, la soberanía alimentaria, el cuidado, las prácticas espaciales, las representaciones propias o las luchas diarias por la defensa del territorio.

Es importante partir de las prácticas cotidianas, dado que unas de las características de las prácticas imperialistas verdes son la aplicación y la movilización de imaginarios neocoloniales y estéticas de despojo verde-tecnológico, es decir, sustentadas en *propuestas estético-políticas* que transforman tanto los territorios como las prácticas cotidianas. Estéticas que presentan una visión tecnológica que encubre la desposesión con paisajes abiertos verdes y azules sin seres humanos y no humanos, invisibilizan otros usos y modos de vida

socioterritoriales, y legitiman la apropiación territorial para nuevos usos llamados verdes y mercantiles (Ulloa, 2023). Estrategias de transición que siguen este modelo y concepto han desencadenado críticas, resistencias y ambigüedades en toda Latinoamérica.

Las propuestas de transiciones o transformaciones se sustentan en imágenes y representaciones *en contra y a favor de la vida*, aunque esto conlleve volver a pasados ideales o a futuros tecnológicos, como una esperanza tanto para el capitalismo como para soluciones técnicas y políticas frente a las policrisis. Los imaginarios de futuro permiten soñar con soluciones ideales sin resolver las causas estructurales de las desigualdades, el consumo desmedido o las implicaciones multiescales de las nuevas demandas de materiales y minerales para las transiciones propuestas. Los imaginarios de futuros responden a visiones políticas diversas, que muchas veces son antagónicas, y generan *estéticas en disputa*. Para confrontar dichas estéticas han emergido alternativas desde los conocimientos y las propuestas y defensas de vida que buscan, como plantea Garzón-Rodríguez (2022, p. 30), una “epistemología, crítica y política de resistencia a la opresión”. De igual manera, emergen disputas frente a nociones territoriales y ambientales impuestas, y posicionamientos y acciones estético-políticas a través de medialidades que confrontan imaginarios políticos y de futuro “a través de sus prácticas mediáticas y sitúan otros mundos con sus propias representaciones” (Chindoy y Ulloa, 2024, p. 55).

De las transiciones a las transformaciones

A partir de preguntas y propuestas conceptuales, este libro busca complejizar las actuales discusiones sobre transiciones y transformaciones en torno a las crisis ambientales, climáticas y políticas. Si bien hay temas que se interrelacionan, hemos propuesto cuatro ejes para abrir los debates. Estos cuatro ejes se presentan de manera complementaria y buscan entrar en diálogo entre sí a partir de diversas miradas y enfoques.

Perspectivas feministas indígenas en torno a la transición y las transformaciones

El primer eje da una apertura a las discusiones en torno a la transición desde las perspectivas de dos lideresas indígenas. Se inicia con un dialogo desde perspectivas feministas indígenas entre Gladys Tzul Tzul (Guatemala, Maya K'iche') y Jazmín Romero Epiayu (Colombia, pueblo Wayuu), dos lideresas indígenas que, posicionando la mirada sobre la transición y la transformación de la vida en contextos de crisis ambientales políticas y sociales, argumentan que “pensar la transformación de la vida es hoy un asunto de mujeres indígenas”. Abordan la transición energética relacionada con el extractivismo verde en los territorios indígenas resaltando cómo se han ido transformando las representaciones sobre los indígenas cuando cuestionan estos procesos o los rechazan por afectar sus modos de vida, frente a lo cual proponen un accionar político en torno a las resistencias comunitarias y la justicia territorial y ambiental propias, y abren, de este modo, un horizonte político de vida.

Reproducción y resistencia ante políticas y estructuras de poder / hegemónicas

Este segundo eje se centra en cómo se estructuran procesos políticos e institucionales que si bien se relacionan con procesos de transición frente a las crisis política, climática y ambiental, operan bajo perspectivas hegemónicas políticas, temporales y de género que, sin embargo, generan confrontación y propuestas autonómicas bajo otras demandas políticas y otras ontologías. De esta manera, se abordan las desigualdades estructurales que han generado las relaciones del Estado-capital y gobiernos, y sus efectos en el cuidado, la autonomía, la temporalidad y el control de perspectivas de futuro. Este apartado busca ahondar en cómo el capitalismo o extractivismo verde entra en dialogo con la transición y se ajusta, pero reproduce

las desigualdades previas en relaciones laborales, de organización social o temporalidades que permiten la continuidad del capital bajo un ajuste socioecológico. Sin embargo, se plantean opciones de reconfiguraciones políticas que implican repensar formas de interacción e interdependencia desde el ámbito de lo cotidiano, el cuidado, el género, las autonomías y propuestas de políticas de vida.

En el capítulo, “Transición energética justa y género. Una revisión sistemática para la investigación feminista”, las autoras Diana Vela-Almeida y Martina Caretta examinan críticamente la producción académica sobre transición energética justa y relaciones de género, lo cual a menudo se pasa por alto. Las autoras muestran que encontraron cuarenta y ocho artículos sobre tres temas principales: 1) cómo la producción de energía puede agravar las vulnerabilidades de género preexistentes, 2) cómo el consumo de energía puede reproducir la pobreza energética de género y 3) cómo abordan las teóricas feministas el estudio de la transición energética justa. Se observa que los estudios se centran en la igualdad de género y el acceso al empleo sin hacer referencia a los sistemas de dominación en los que se inscribe la transición energética. Además, resaltan que la literatura está aislada y no se detiene en el papel que desempeña la reproducción social en el sostenimiento de dicha transición. Finalmente, las autoras plantean futuras vías de investigación feminista haciendo un llamamiento para que se preste una atención trascendental al trabajo y la reproducción social como dos precursores fundamentales de una transición energética justa.

En el siguiente capítulo, “Disyunción temporal de la transición energética: los parques eólicos en territorio wayuu, Colombia”, Astrid Ulloa muestra cómo en La Guajira, Colombia, los acuerdos transnacionales y nacionales sobre descarbonización y transición energética justa han llevado a la implementación de parques eólicos en el territorio del pueblo wayuu ignorando sus formas de vida e imponiendo temporalidades del extractivismo. Ulloa argumenta que los procesos de implementación de la transición energética frente a las crisis ambientales y climáticas globales responden a la urgencia temporal, alineada a la noción del tiempo del capitalismo, que ignora y

despolitiza las temporalidades wayuu y de los diferentes seres vivos. Estos procesos generan una disyunción y violencia temporal a través de las infraestructuras de las energías renovables. Sin embargo, hay una emergencia de luchas socioculturales, abriendo espacios políticos para visibilizar otros horizontes temporoespaciales en torno al posicionamiento y defensa de las temporalidades humanas y no humanas y la coexistencia de mundos diversos frente a las crisis ambientales, y posicionar demandas de justicia temporal.

A continuación, Miriam Lang, en su texto “Financiarización, digitalización o restauración de la Amazonía: nuevos desafíos para los pueblos indígenas”, centra la atención en nuevas dinámicas de los procesos multilaterales de gobernanza ambiental global. Una de ellas es una mayor visibilidad de los pueblos indígenas en el debate sobre sustentabilidad. Pero al mismo tiempo, la orientación hacia el lucro de las políticas ambientales ha alcanzado nuevas dimensiones y se han incrementado el productivismo, la lógica empresarial, la financiarización de la naturaleza y el capitalismo digital a nombre de la conservación. Basándose en casos seleccionados de la Amazonia ecuatoriana, Lang explora empíricamente nuevos desafíos que resultan de estas tendencias para las comunidades indígenas, sus organizaciones y sus ontologías relacionales. Para ello, adopta un enfoque de investigación-acción decolonial e intercultural, en el que participaron tanto actores indígenas como activistas ecologistas de Ecuador. Sobre la base de revisión documental y entrevistas, el artículo da cuenta de los diversos desafíos superpuestos que se imponen a un ritmo muy acelerado sobre las ontologías relacionales, la autodeterminación y los modos de vida indígenas. También explora alternativas para su fortalecimiento, reconocimiento y dignificación.

Finalmente, se presenta una discusión sobre otras alternativas y mundos posibles centrados en el ejercicio político colectivo de repensar las dinámicas locales de manera autónoma. Así, en el capítulo “Pensar el autogobierno popular-comunitario como alternativa a la forma Estado-capital. El caso del municipio indígena de Cherán, Michoacán, México”, Gustavo M. de Oliveira examina los límites de la

forma Estado-capital frente a tres dimensiones de la crisis múltiple actual: epistemológica, económica y política. Primero, el autor argumenta que la noción de desarrollo y progreso, al ser la forma dominante de comprendernos en el mundo, contribuye al colapso socioecológico ya en curso. Segundo, se sostiene que el trabajo asalariado y la división sexual del trabajo intensifican la explotación económica. Tercero, se afirma que la dominación política es inherente a la forma Estado. Con base en una revisión de la literatura especializada y el estudio del municipio indígena de Cherán (Michoacán, México) a través de cinco dimensiones/categorías específicas, se aboga por el autogobierno popular-comunitario. Se proponen la interdependencia y lo común, la autogestión y la autonomía como brújulas para enfrentar las problemáticas mencionadas.

Efectos y consecuencias culturales, sociales y territoriales de la transición

En este eje se analizarán los impactos culturales, territoriales y ambientales de la implementación de proyectos asociados con la transición energética y sobre los cambios que se generan en contextos locales las continuidades de desigualdades estructurales. Destacando el papel de diversos actores sociales y los conflictos y sobre las percepciones espaciales, temporales y ambientales contradictorias de la transición.

En el capítulo “Energía limpia versus soberanía alimentaria: omisiones deliberadas en la implementación de parques eólicos en La Guajira, Colombia” Daniela De Fex-Wolf examina posibles impactos de proyectos eólicos en la soberanía alimentaria del pueblo wayuu en La Guajira, Colombia. En el marco de la transición energética, para el 2030 Colombia planea instalar parques eólicos que podrían alterar dinámicas sociales, culturales y ambientales regionales. La autora argumenta que la soberanía alimentaria se afecta por imposiciones espaciales de proyectos eólicos, pues estos establecen cronogramas

y configuraciones espaciales que alteran ecosistemas, restringen el acceso al territorio y modifican ritmos naturales y comunitarios. Se introduce el concepto de *omisiones deliberadas*, definido como ausencias, bloqueos y exclusiones de acciones o información realizados de manera intencional por actores –como instituciones o empresas– hacia ciertas comunidades para continuar sus agendas particulares, como proyectos eólicos. Las omisiones que se presentan destacan injusticias e implicaciones socioambientales de la transición energética y sus impactos sobre la soberanía alimentaria del pueblo wayuu.

Posteriormente, en el capítulo “La transformación puede esperar. Políticas de enclave y (des)articulación de escalas en la transición energética en la norpatagonia argentina”, Facundo Martín analiza las paradojas y contradicciones del proceso de transición energética en Argentina, que, al igual que en todos los países de América Latina, busca sacar provecho de las oportunidades de negocios y rentas extractivas que puede implicar la transición energética corporativa en curso. Martín aplica una perspectiva geográfica crítica para analizar la ofensiva extractiva que se viene desplegando desde 2023 en el país. Para esto introduce el concepto de la producción de escalas energéticas diferenciadas –nacional, provincial y local– que buscan viabilizar y legitimar la extracción, sea esta de tipo convencional, extrema, renovable o una combinación de ellas. En particular Martín pone el foco en el departamento de Malargüe, ubicado en la norpatagonia argentina, para evidenciar la activa producción de un enclave de extracción llamado Malargüe Distrito Minero. Su análisis contribuye a comprender no solo que una transición socioecológica no va a acontecer, sino que lo que efectivamente se configura tiene características similares al régimen fosilista que se pretende superar.

En el capítulo “Minería de aguas y extractivismo de litio: transformaciones sociometabólicas en Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina” Gian Ferrari Slukich presenta cómo en Argentina los salares son minados. La minería de aguas para la extracción de derivados de litio comenzó en Antofagasta de la Sierra, provincia de Catamarca, en 1997. El territorio puneño, cuya población histórica es

campesina, está habitado por comunidades indígenas y son veintiséis los proyectos que avanzan allí sobre los humedales altoandinos. Falta el agua y son visibles las fracturas de las conexiones vitales. Como el autor señala, las comunidades expresan que “No hay permiso” y se resisten a la explotación hídrica. En Antofagasta de la Sierra la empresa Livent secó la vega Trapiche en el salar del Hombre Muerto e igualmente fue habilitada a extraer agua de la subcuenca del río Los Patos, junto a seis proyectos más. Pese a un fallo judicial de 2024, la expansión minera persiste. En este capítulo, el autor analiza la habitabilidad extremófila en Antofagasta de la Sierra y las transformaciones sociometabólicas derivadas de la minería de aguas.

Estéticas en disputa: en contra y a favor de la vida

Finalmente, cuarto eje, se presentan análisis críticos de los imaginarios verdes y de futuro, que van desde imposiciones de visiones de derecha hasta procesos sociales, culturales, estéticos, políticos y feministas que permiten pensar en propuestas de otras formas de vida. Se presentan los debates actuales frente a los efectos culturales de la transición energética, que han generado una reflexión sobre la necesidad de abordar cuestiones de transformación desde las prácticas culturales y desde una perspectiva de las ciencias de la cultura, el arte y los medios de comunicación, al igual que miradas críticas y feministas. Desde estas perspectivas, es necesario destacar cómo visiones e imaginarios estéticos de futuro atraviesan y sustentan discursos y representaciones políticas en torno a una transición imaginada y presentada desde diversas perspectivas.

En su capítulo sobre “Futuridades y populismos de derecha en América Latina”, Mauricio Chaves Fernández y Stiven Herrera Bonilla destacan que la crisis global y multidimensional del presente ha aumentado la demanda de programas y políticas de transición que logren reducir los efectos de décadas de deterioro social y ecológico. En este sentido, el futuro constituye una dimensión más de la pugna

política por los proyectos de transición y cambio. El texto explora las estrategias a través de las cuales es narrado el futuro en el contexto del auge de los populismos de derecha en América Latina. En específico, se indagan los casos de Javier Milei en Argentina y Nayib Bukele en El Salvador, para proponer que, en contraste con el dominio de las miradas retrospectivas, las futuridades son una dimensión central en la constitución narrativa de estas fuerzas reaccionarias. Los autores argumentan que, para ello, el populismo de derecha recurre e interviene en los imaginarios culturales del futuro instrumentalizando dispositivos narrativos y estéticos como imágenes, escenarios y futurologías. De esta manera, la derecha populista produce narrativamente los lugares desde los cuales ofrece diagnósticos y programas de transición que intervienen tanto en la creación de políticas concretas como en la configuración de horizontes futuros y regímenes de temporalidad.

En el siguiente capítulo, “Imaginarios transicionales en el cine documental ambientalista contemporáneo de Colombia y México”, David Jurado se centra en el cine documental ambiental. El punto de partida es la observación de que, dado el contexto de la urgencia de acción frente a la crisis climática, en la última década el cine documental ambiental ha ocupado un lugar preponderante en la producción cinematográfica. Entre 2010 y 2022 Colombia ha producido alrededor de quince largometrajes, y México, veintiocho, cantidades que sobrepasan lo producido en décadas anteriores. A partir de una selección de estos filmes, Jurado indaga en los imaginarios transicionales que estos documentales construyen, y los divide en tres grupos: los documentales de movilización y resistencia, de la extinción y el ecotrauma, y, finalmente, de la preservación/conservación. Estos ejes abren un territorio comparativo que permite analizar, de manera cruzada, los idearios transicionales de los actores involucrados, ya sean comunidades, individuos o centros de pensamiento, y la forma en la que están siendo tratados por el cine ambiental de cada territorio.

En el capítulo denominado “Transformar el sentido de aprender: la Escuela de las Montañas y las Aguas en Chile”, Cecilia Vallejos

comparte la práctica artística colectiva que reconoce a las montañas como cuerpos vivos implicados activamente en la reproducción del agua. Con sus actividades, la escuela invita a establecer relaciones de cuidado entre cuerpos humanos y cuerpos de montañas, glaciares y agua. Entre 2022-2023 se sitúa en la cuenca de Santiago de Chile para relacionarse con el territorio y las personas que lo habitan a través de varias disciplinas: historia, geografía crítica, conocimientos y prácticas indígenas, ciencias naturales (glaciología, geología) y sociales, así como artes visuales y performativas. De carácter intergeneracional y destinada establecer un diálogo con diferentes grupos sociales, la escuela fomenta diversas perspectivas a partir de lo conocido y lo sabido, para aprender y explorar formas de desaprender la idea moderna/colonial de lo humano como preexistente y separado de aquello que lo sustenta. En el texto Vallejos presenta el proyecto pensado en colaboración con la artista Amanda Piña, el diseñador Michel Jiménez y las diferentes organizaciones e instituciones culturales locales de Santiago de Chile que acogieron la experiencia por un período de tres meses. Vallejos entiende la transformación del hecho de aprender como una maniobra clave para la comprensión de las condiciones de degradación de la región metropolitana de Santiago de Chile. Su texto busca analizar las formas en las que se intentó interrogar lo conocido sobre la crisis socioecológica desde la experiencia corporal, ya que es esta la relación más directa que se propuso recuperar con el territorio.

El libro se cierra con la contribución de Hernán Lopez Piñeyro, “De la verdeización de la política a la politización de las plantas. Imaginar la transición fitopoética desde el sur”. Lopez Piñeyro parte en su trabajo del ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin, publicado originalmente en 1936, donde Benjamin sostiene que la “estetización de la política” que el fascismo pone en práctica consiste en un embellecimiento de la guerra y en la fabricación de ciertos valores culturales que hacen que la masa, ante su propia aniquilación, vivencie un goce estético de primer orden. A la “estetización de la política” se opone la “politización del arte”, la

respuesta que trae el comunismo. Parafraseando estas ideas, el autor del capítulo reflexiona sobre la transición entre lo que él llama “verdeización de la política” y la “politización de las plantas”. La primera idea es analizada a partir de dos casos: el uso ornamental de los vegetales en el paisaje urbano del siglo xix al xx y el uso de las plantas y del color verde a partir de la idea de sustentabilidad en el siglo xxi. En segundo orden, la verdeización de la política, asociada al discurso de la sustentabilidad, deviene también una forma de disimular las lógicas neoextractivas. Pero ante la verdeización de la política las plantas responden con su propia politización, que consiste en un descentramiento del *anthropos* con referencia a la vitalidad vegetal y las capacidades de las plantas y con la exhibición de otras formas de vida, de pensamiento y de invención, asociadas a la inmersión y la mixtura, que pueden ser replicadas. Lopez Pineyro encuentra esa politización en la “fitopoética o fitoestética americana”. El autor argumenta que la literatura y el arte son, o pueden ser, un *medium* de expresión y pensamiento vegetal que permita indagar las condiciones de posibilidad de las plantas en tanto que actrices, no humanas o más que humanas, de las transiciones y transformaciones socioecológicas.

Reflexiones finales: perspectivas emergentes y tendencias a futuro

Los capítulos en este libro abordan los efectos de los procesos de transición desde diversas perspectivas, entre las que destacan elementos comunes en torno tanto a las críticas a los modelos hegemónicos como a propuestas de alternativas más justas y comunitarias.

Dentro de las críticas a las visiones imperantes de las transiciones, aun las denominadas como verdes, se destacan aquellas que resaltan cómo los modelos dominantes (Estado-capital, neoliberalismo, extractivismo verde, financiarización de la naturaleza) se sustentan en desigualdades estructurales que permiten perpetuar formas de apropiación y desposesión que están llevando a escenarios de crisis

socioecológicas, exacerbando las desigualdades, profundizando las relaciones de poder y manteniendo privilegios de la blanquitud, la clase y el género. Estos procesos se relacionan con el posicionamiento de las derechas y su relación con las crisis socioecológicas, y con soluciones que se limitan a reformas superficiales o tecnológicas que estetizan las desigualdades. Sin embargo, se requieren procesos y transformaciones a profundidad en torno a la explotación laboral, que a menudo se agudiza hacia las mujeres y los cuerpos feminizados o entizados y racializados; comprender las ontologías y temporalidades alternativas; articular las demandas sociales locales con las demandas globales y procesos de justicia multiescalar.

Por lo tanto, se han generado procesos sociales, territoriales y ambientales que conllevan la emergencia de propuestas alternativas centradas más en la necesidad de unas transformaciones profundas de los modelos dominantes que se autodenominan verdes. Dichas propuestas alternas parten del reconocimiento de otras ontologías, epistemologías y modos de vida indígenas y comunitarios, que permiten procesos de autogobierno basados en la interdependencia, la reciprocidad, la relacionalidad, el cuidado mutuo, la autogestión y la autonomía en torno a lo común: mundos en los que humanos y no humanos estén en conexión de afectación y reciprocidad mutua. Estas perspectivas deben ser centrales en las propuestas de vida y de futuro.

A partir de las propuestas de los y las autoras, podemos concluir que, desde una perspectiva latinoamericana frente a la policrisis actual, se requieren “transformaciones radicales socioambientales” que incluyan la soberanía y autonomía territorial indígena y comunitaria; la reparación ecosistémica; unas economías no solo posfósiles, sino diversas; la superación de la separación entre lo humano y lo no humano, y de la colonialidad del poder y de la naturaleza; el reconocimiento de epistemologías y ontologías diversas, y, sobre todo, una redefinición profunda de la “transición justa”, que priorice lo colectivo, la interdependencia y una ética del cuidado, y que trascienda así las lógicas de acumulación capitalista y de dominación.

Bibliografía

Alimonda, Héctor (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En Héctor Alimonda (coord.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). Buenos Aires: CLACSO.

Arora, Saurabh y Stirling, Andrew (2023). Colonial modernity and sustainability transitions: A conceptualisation in six dimensions. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 48.

Bringel, Breno y Svampa, Maristella (2023). Del “Consenso de los Commodities” al “Consenso de la Descarbonización”. *Nueva Sociedad*, 306, 52-70.

Chindoy, Yanitza y Ulloa, Astrid (2023). Defensas cuerpo-territorio de las mujeres Camëntšá, Colombia: Acciones estético-políticas y propuestas conviviales. *Iberoamericana*, XXIII(84), 31-56. <https://doi.org/10.18441/ibam.23.2023.84.31-56>

Comisión Europea (s.f.). El Pacto Verde Europeo: trabajar para ser el primer continente climáticamente neutro. https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal_es

Dietz, Kristina (2023). Transiciones energéticas globales y extractivismo verde. En Miriam Lang, Breno Bringel y Mary Ann Manahan (eds.), *Más allá del colonialismo verde. Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales* (pp. 51-68). Buenos Aires: CLACSO.

Dunlap, Alexander; Verweijen, Judith y Tornel, Carlos (2024). The political ecologies of “green” extractivism(s): An introduction. *Journal of Political Ecology*, 31(1), 436-463. <https://doi.org/10.2458/jpe.6131>

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICANH-Cerec.

Garzón-Rodríguez, Carlos Andrés (2022). La estética descolonial y el activismo. *Revista Nodo*, 33(17), 21-30. <https://doi.org/10.54104/nodo.v17n33.1443>

Mouffe, Chantal (2005). *The return of the political*. Londres; Nueva York: Verso.

Mouffe, Chantal (2013). *Agonistics: thinking the world politically*. Londres; Nueva York: Verso.

Newell, Peter (2019). Trasformismo or transformation? The global political economy of energy transitions. *Review of International Political Economy*, 26(1), 25-48. <https://doi.org/10.1080/09692290.2018.1511448>

Pattenden, Jonathan (2023). Progressive politics and populism: Classes of labour and rural-urban political sociology—An introduction to the special issue. *Journal of Agrarian Change*, 23(1), 3-21. <https://doi.org/10.1111/joac.12532>

Patterson, James et al. (2017). Exploring the governance and politics of transformations towards sustainability. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 24, 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2016.09.001>

Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. xx-xx). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Javeriana; Universidad Central.

Scoones, Ian (2016). The Politics of Sustainability and Development. *Annual Review of Environment and Resources*, 41(1), 293-319. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-110615-090039>

Stirling, Andrew (2014). *Emancipating Transformations: From controlling 'the transition' to culturing plural radical progress*. Brighton: STEPS Centre.

Svampa, Maristella y Bertinat, Pablo (eds.) (2022). *La transición energética en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Temper, Lea et al. (2018). A perspective on radical transformations to sustainability: resistances, movements and alternatives. *Sustainability Science*, 13, 747-764. <https://doi.org/10.1007/s11625-018-0543-8>

Ulloa, Astrid (2021). Transformaciones radicales socioambientales frente a la destrucción renovada y verde, La Guajira, Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 80, 13-34. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022021000300013>

Ulloa, Astrid (2023). Aesthetics of green dispossession: From coal to wind extraction in La Guajira, Colombia. *Journal of Political Ecology*, 30(1), 743-764. <https://doi.org/10.2458/jpe.5475>

Perspectivas indígenas feministas en torno a la transición y las transformaciones

Pensar la transición y transformación de la vida es hoy un asunto de mujeres indígenas

Gladys Tzul Tzul y Jazmín Romero Epiayu

Doi: 10.54871/ca26ts03

Introducción

Sobre la transición energética y la transición justa hay diversas perspectivas desde el punto de vista teórico, conceptual, metodológico, pero también perspectivas que permiten dar una apertura de estas transiciones a transformaciones como el cuidado y las redes de vida. En ese contexto se dio la conversación entre Gladys Tzul Tzul y Jazmín Romero Epiayu, en el marco de la plataforma para el diálogo de CALAS “Transiciones en disputa: prácticas, estéticas, políticas”, en Bogotá, Colombia, el 11 de junio de 2024. El dialogo entre Gladys Tzul Tzul y Jazmin Romeo Epiayu fue desarrollado en el salón oval, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. La

moderación y las preguntas fueron realizadas por Astrid Ulloa. Este texto es una transcripción ajustada del evento virtual.¹

Astrid Ulloa: Cuando se inician y se establecen los proyectos asociados a la transición energética se lo hace a través de unas narrativas de futuro sostenible, que plantean una transición energética que generaría un beneficio mutuo. Son narrativas en las que, sostienen, todos salimos ganando. Dichas narrativas están inmersas en representaciones estéticas de un mundo posible y armonioso que surgiría a partir de la transición energética y que invisibiliza los territorios y las redes de vida. ¿Qué piensan de este optimismo de un futuro verde y los efectos en los territorios y modos de vida indígenas?

Jazmín Epiayu: Buenas tardes. *Tasaküin jiia jüpushuale'e* (un saludo de hermandad a todos los que hoy asisten a este importante evento, en wayuunaiki). Voy a dar unas palabras, pero también quisiera poner dentro de mis palabras, dentro de ese sentir –porque hace parte de mi corazón–, una persona que ya no está aquí con nosotros, que es mi hermana, que muy seguramente me está acompañando desde su tránsito en ese lugar en donde ella está. Mi hermana Jakeline Romero Epiayu era una gran dirigente, luchadora, feminista también. Éramos dos. Sencillamente es que continúo con su legado.

Voy a dar una introducción de lo que yo interpreto desde mi perspectiva de género, pero también como una activista feminista comunitaria, ya que no solamente hago activismo, sino que también hago investigación comunitaria y la hago a diario dentro del proceso que debo encaminar en mi territorio. Yo no he soñado sobre este planteamiento de transición energética justa. Para mí es un simple discurso del antropoceno o del cambio climático.

La mercantilización y romantización del pensamiento indígena hace que nuestro mundo indígena avance con muchos tropiezos y

¹ Disponible en Universidad Nacional de Colombia | @TelevisionUNAL [@UniversidadNacionaldeColombiaT.] (11 de junio de 2024).

cada día aniquila más la espiritualidad de los pueblos. Desde la perspectiva indígena y de género, me gusta más tejer desde la palabra, utilizando el método, conversando entre hermanos y aliados. Antes de iniciar mi conversa quisiera dejar unos interrogantes. ¿Qué es lo que queremos escuchar? ¿Cómo lo interpretamos? ¿A quiénes le hablamos? ¿Qué escuchamos? ¿Qué estamos repitiendo? ¿Por qué usamos este lenguaje global, jerárquico, diseñado por el capital financiero, banqueros, un puño de personas dominantes que se empecinan en mantener la hegemonía para poder expandir su poder y control sobre el uso desafortunado de los recursos naturales, que se convierte en las figuras de los magnates que subastan sus ganancias en las bolsas de valores utilizando el método de la especulación financiera? ¿Son estos asuntos de transición energética justos para los pueblos indígenas? ¿Para quiénes? ¿Para mí?

Y quienes hacen muy bien la transición son las empresas transnacionales y los banqueros. Esta es mi perspectiva como indígena. Yo no tengo la verdad absoluta, pero sí trato de dejar una postura muy clara sobre cómo interpretar esta transición y qué representa para nosotros. Como activista que se rodea de la academia, no usaría el término de transición; recogería más bien lo que visionan mis viejos en lo que tiene que ver con cómo se interpretan los cambios en el calendario propio de los wayuu. Voy a hablar de mi pueblo, porque es lo que represento, a pesar de que represento también las voces de los pueblos en general, porque soy indígena. Es decir, analizar desde la espiritualidad cómo se ha desempeñado la relación de los seres humanos con los bienes de la naturaleza o recursos naturales. Dentro de los análisis, se ha profundizado en analizar cuidadosamente –hasta resistir– la extracción de los recursos naturales bajo la primacía de órdenes, leyes, decretos, tratados internacionales que legalizan el saqueo y la destrucción del medio ambiente, ríos, bosques, sitios sagrados en los territorios ancestrales. Los mismos saqueadores se imparten sus juegos de justicia.

Me resulta difícil pensar esa pregunta porque yo soy de este territorio, que es tan hostil, aunque no debería serlo: un territorio donde

se habla de descarbonizar a la vez que se explota el carbón, donde la transición está ligada a la llegada ambiciosa de los parques eólicos... Es complejo. El discurso optimista de la transición no va a ser digerido, ni interpretado por las comunidades nativas. Ni siquiera lo vamos a entender, porque nosotros entendemos la transición de otro modo, desde otro modo de vida, otro origen, otro conocimiento. Es lo que nosotros llamamos transformación, que es la misma esencia de la naturaleza. ¿Y cómo se construye? A partir de ese hilo de la espiritualidad, aún perdido, que tanto hace falta: existe una completa desarmonización en los seres humanos en estos momentos.

Gladys Tzul Tzul: Creo que a esta idea del futuro sostenible tendríamos que ampliarla y poner actores. ¿Futuro sostenible de quién? ¿Quiénes están pensando, quiénes enuncian este futuro sostenible?: una clase dominante, un cierto lugar geográfico, ciertos intereses económicos. Entonces, aquello que va a aparecer hoy día en las discusiones, tanto de políticas públicas y también en centros de investigación, en los noticieros y en las conferencias climáticas, como un futuro sostenible verde, en realidad, en la interpretación comunal o en algunas de las interpretaciones comunales, es codificado como afectación. ¿En qué medida eso que se está nombrando como futuro sostenible en las comunidades se está nombrando como afectación? Aquí es muy importante revisar las capas históricas. Hoy día estamos hablando de todo este proceso de transición a una energía sostenible y verde, pero no perdamos de vista que esto va a ocurrir sobre un territorio en concreto y que ese territorio en concreto, aunque haya ficciones de que son territorios de nadie, en realidad ha sido gravemente afectado por las políticas estatales de áreas protegidas que, bajo la idea de conservar el medio ambiente y de proteger a la naturaleza, expulsan y desplazan a las comunidades que viven allí. Ha sido también altamente afectado por toda la política de los monocultivos, la palma africana y la caña. Ahí vamos a encontrar puntos de interrogantes comunes, respuestas y comparaciones. Al igual que Colombia, la región centroamericana también atravesó un conflicto

y un momento de guerra, que se acabó en 1996 en términos formales, pero que en términos concretos se prolongó bajo otras formas, a través de las políticas económicas y las políticas de intervención sobre los territorios.

Entonces, la declaración de las áreas protegidas, el establecimiento de los nuevos cultivos agrarios e industriales, la apertura a la política de la explotación de lo que ellos llaman recursos naturales, a partir de la minería, cielo abierto y de las hidroeléctricas, son ya capas históricas que han afectado el territorio. De tal manera que estos otros proyectos, como los de las energías verdes, por experiencia histórica apenas reciente, van a ser codificados como afectación, porque de nuevo aparece una nueva forma de intervención sobre el territorio, y por eso es muy importante. Este entusiasmo del que tú estás hablando, digamos, un futuro sostenible, este entusiasmo de un cambio de matriz energética, por experiencia histórica reciente, va a ser leído como afectación, porque ya están estos antecedentes. La discusión nos llevó a pensar que hay una forma propia de sociedades ligadas a la naturaleza, sociedades comunales, no sociedades establecidas u organizadas únicamente por el vínculo de la ciudadanía, sino más bien por compartir bienes comunes, por defender tierras comunales, que viven, existen, producen en la naturaleza bajo determinados códigos, bajo determinadas formas. Y creo que hay muchos proyectos de cómo existir en la naturaleza. Hay algunas sociedades más ritualizadas, que efectivamente siembran, cultivan, tienen temporalidades de una o dos cosechas al año, cuya relación con los agroquímicos está limitada, versus aquella otra visión que presenta la naturaleza como producción a gran escala. Estamos hablando de lo mismo, de la naturaleza, del territorio y los distintos proyectos que están interviniendo sobre él.

Esto que se llama transición o cambio de la matriz energética, o los nombres que vayan a tomar, no podemos pensarlo como un asunto universal, sino en términos de escalas y en términos de diferenciación geográfica. Pero, sobre todo, por distintas experiencias históricas, creo que podemos complejizar un poco más este entusiasmo por

un futuro que aparentemente va a ser sostenible, pero que no es sostenible en la medida en que va a afectar las venas de agua. El problema de agua hoy ya nos atraviesa todo el continente, a comunidades indígenas y en la ciudad. Entonces, de nuevo, esto no únicamente va a afectar a los territorios indígenas: va a afectar fundamentalmente a la ciudad, porque seguramente toda el agua que se toma en Bogotá baja de los cerros, baja de las comunidades indígenas, que son comunidades que reforestan año con año y lo han hecho por siglos.

Astrid Ulloa: Justamente porque hay esa memoria histórica, hay esas experiencias previas que han sido unos procesos de dolor en el territorio, de extracción, de despojo, cuando recientemente se ha iniciado la implementación, en territorios indígenas, de eólicas, solares o procesos de extracción de litio, también para la transición energética, se han generado protestas y rechazos que responden a esa memoria de un largo proceso de violencia, de extractivismos. Y esas protestas y rechazos de pueblos y mujeres indígenas se presentan y se han presentado hoy en día, no solamente fuera, sino en La Guajira en particular, como una oposición a la descarbonización. Esa oposición a la descarbonización es como si no estuvieran de acuerdo con lo verde. Y esa representación deslegitima y despolitiza esas demandas territoriales indígenas. Entonces, en ese contexto, mi pregunta es: ¿cómo se ven esas reconfiguraciones de representaciones sobre los pueblos indígenas, como opuestos a lo verde, cuando protestan por esa transición?

Jazmín Epiayu: Bueno, voy a hablar de lo que nos pasa en tiempo real. En estos momentos hay una tensión fuertísima en mi territorio. Hay una minera a cielo abierto inmensa que ha venido saqueando nuestros recursos naturales, que ha hecho distintos tipos de violencia en mi territorio y lo sigue haciendo. Van a explotar carbón porque lo necesitan. Y cada día la demanda es más amplia. Es un carbón que se explota a costa de sangre de los pueblos wayuu, campesino y afro que viven en ese territorio. Cambia la vocación: antes éramos agrícolas,

ahora somos mineros. ¿Minería para quién? Minería para una multinacional, Glencore [...], que ha venido explotando ese carbón y sigue explotándolo y lo sigue sacando mientras alrededor las comunidades mueren literalmente de todos los tipos de impactos que vivimos a diario. De hecho, mi comunidad está muy cerca de la explotación de ese recurso.

Frente a esto, en las apuestas que tiene el gobierno actual, yo veo propuestas que tienen un contenido que puedo llamar, fácilmente, el vacío. No son propuestas que vayan realmente a favorecer la realidad que está pasando. ¿Cómo se empieza a hacer un tránsito para resarcir ese impacto? El fenómeno de la explotación del carbón y su impacto ya está latente en el territorio. Permanentemente, las veinticuatro horas, se trabaja en el carbón y yo no terminaría nunca de enumerar los impactos que genera esa minería. Y uno va y sube hacia la parte norte de La Guajira, hacia la zona semidesértica y nos encontramos con otro fenómeno que tiene que ver con la instalación de cincuenta y siete parques eólicos dueños de diecisiete empresas transnacionales que no son colombianas, que no son de los wayuu. No somos socios. Entonces, ¿cuál es la justicia y para quién? ¿Transición energética justa para quién? Nos montan en una película que llaman “comunidades energéticas justas”. Pero ¿en dónde están las comunidades energéticas cuando estas empresas se anclan en este modelo de decir “este es mi negocio y tú no entras en este negocio”? Alrededor de los parques eólicos, de la mina, ustedes van a encontrar la desolación, la pobreza extrema de las comunidades, la miseria: no hay agua, todos los servicios básicos son insatisfechos, las vías de acceso son precarias. Entonces, uno encuentra todo un fenómeno de problemáticas que el Estado ha estado ignorando, porque ha estado solamente legalizando el territorio para ser concesionado y entregado a estas empresas para que entren a desarrollar su proyecto ambicioso, donde no caben los indígenas. Y alrededor se genera todo un estigma y un racismo y un clasismo también, porque en los medios hoy hay una estigmatización altísima sobre mi cultura, y dicen que nos oponemos al desarrollo. Es que la cultura no quiere ni siquiera

esto que es tan verde, que es fabuloso, que es una energía limpia, que va a cambiar un poco el mundo. Uno los escucha con la palabra tan romántica, uno los escucha cuando se vuelven oradores, los gobiernos o las empresas, decir que somos un obstáculo porque no queremos este modelo.

En realidad, lo que cabe en la transición, es decir: pasemos también por encima de los pueblos porque hay que vender la política verde, porque hay un discurso que está diseñado en la COP, en los tratados internacionales, en todo el mundo, de que hay que mitigar la crisis climática y una forma de mitigarla es creando, forrando los pueblos indígenas con parques eólicos, con molinos de viento, pero también desplazándolos y no pasa nada porque el mundo es verde.

Gladys Tzul Tzul: Sí, yo estoy completamente de acuerdo con mi compañera. Hay muchos mecanismos que operan de la misma forma también en Mesoamérica. Y yo añadiría que este desarrollo de juicios por la oposición a lo verde se suma a la larga lista ya de todas las oposiciones que nos atañen: que no queremos desarrollo, que no queríamos ser evangelizados, que no queríamos dejar de hablar nuestros idiomas, que no queremos hablar español, que no cantamos el himno nacional. O sea, todo aquello que atente contra la nación, todo aquello que intente sabotear o limitar estos proyectos hegemónicos, nacionalistas, va a ser recibido por cierto sector como proveniente de personas que no entienden, que no se dan cuenta de esta bondad que tiene este nuevo proceso de cambio de patrón energético, de las energías verdes. O van a decir directamente que no se dan cuenta de que están dormidos bajo una mina de oro y viven en extrema pobreza, porque son ignorantes, porque los pueblos no pueden darse cuenta de ese tipo de riqueza, que están sobre la riqueza pero que no saben explotarla. Y yo creo que nuestras comunidades sí saben que estamos dentro, por encima, por abajo, al lado de lugares altamente ricos.

Cuando entró esa discusión, se dijo que solo se iban a respetar los consentimientos del suelo, pero no del subsuelo. ¿Se acuerdan de esas discusiones? “Únicamente pueden disponer de los recursos

del suelo, pero no del subsuelo”. ¿Y qué dijo una señora? Una señora dijo: “¿Cómo no vamos a discutir del subsuelo si en el subsuelo están nuestros muertos? ¿Cómo es posible que nos digan que eso no vale?”. Esa separación que hay de cuántos metros hacia arriba y cuántos metros hacia abajo es reciente. Ahí están nuestros muertos y por lo tanto el subsuelo también nos pertenece. Entonces, a todas estas acusaciones que hay con respecto a que no comprendemos el discurso ecologista respondemos que sí que lo comprendemos, lo comprendemos muy bien y por eso nos oponemos. Aunque probablemente ese discurso no vaya a parecer así, y tampoco los medios de comunicación tienen la capacidad de captarlo. Porque llegan un día, dos días, ocho veces, diez veces, a las comunidades, y eso no les permite comprender –y tampoco se tiene la disponibilidad subjetiva para comprenderlo verdaderamente– un discurso con el cual no se está de acuerdo. Y no solo los medios de comunicación, sino también la academia en gran parte.

Astrid Ulloa: Esto nos lleva a otra discusión permanente, que es una propuesta desde diferentes perspectivas, desde diferentes instituciones, organismos, corporaciones, empresas, sobre transición energética justa. Esta noción de lo justo tiene múltiples significados y proponen a veces, muchas veces, o casi siempre, una compensación ambiental con proyectos en territorios indígenas, o una compensación de otro tipo, monetaria, o una compensación por ser socios, o participar en la toma de decisiones. En términos de los pueblos y mujeres indígenas, ¿cómo podría entenderse la justicia o lo justo en términos de pensar realmente proyectos o no en territorios indígenas?

Jazmín Epiayu: Antes de responder esa pregunta, yo pensaría que hay una tensión entre justicia y autonomía. ¿Por qué lo digo? Voy a hablar de algo que hacen las corporaciones y entes del gobierno que van y acompañan a las empresas en territorio, que tiene que ver con el divide y reinarás. Por ejemplo, en el caso de las eólicas montan una figura que colocan como figura de las autoridades tradicionales, que

es una figura diseñada por el Ministerio del Interior, y deslegitiman de este modo, muchas veces, a las verdaderas autoridades tradicionales. Es decir, suplantando a las dueñas ancestrales de los territorios y colocan a otra persona que genera cierta tensión, cuya mentalidad es la plata, y a quien no le interesa mucho hablar de la cultura, de la cosmogonía, de la autonomía, de la colectividad, sino que actúa desde unos intereses propios. Ese wayuu puede ser un académico y puede tener todo el conocimiento amplio de su territorio, pero le interesa negociar su territorio porque hay unos intereses y hay un negocio que lo está viendo jugoso en ese territorio y no le importa suplantar a aquel líder, aquella autoridad o *Eirüku*, que son los clanes o los apellidos que nosotros tenemos (por ejemplo, mi *Eirüku* es el Epiayu). Y son veintisiete clanes y pueden estar ubicados en sus territorios ancestrales. Pero lo preocupante de todo esto es que en este juego entra el gobierno con todo su aparato institucional. Todos estos se ponen los suéteres, las gorras de las empresas, entran en esa mesa y dicen: “Esa es la autoridad que nosotros necesitamos porque ese es el que repite el lenguaje que nosotros queremos abordar y necesitamos el territorio libre y necesitamos negociar, y hay que hacer el negocio de esa forma”. Y excluyen completamente a toda la comunidad porque ya no hay una decisión y se genera toda una tensión. Y es esa tensión la que llevó a la violencia, porque además de esto, alrededor de estas empresas se aumenta la presencia de grupos ilegales o criminales. Esto es grave porque hay más de nueve de estos grupos en territorio y esto se ha agudizado con la presencia de megaproyectos en territorio. En la parte alta de la Guajira hay vías donde uno ya no puede transitar, cuando en esas nueve mil trochas que tenemos alrededor de nuestro territorio podíamos transitar fácilmente.

La lectura o todo ese análisis que hemos venido haciendo se complejiza más desde el asunto del género. Nosotras, las mujeres, somos las que estamos levantando hoy nuestras voces para la protección y para la defensa y resistencia de nuestro territorio.

Gladys Tzul Tzul: Yo quisiera seguir en la misma línea que la compañera y pensar en qué significa lo justo en términos de esas compensaciones a las que tú te refieres. Creo que es muy importante que estemos abiertos a no pensarlo de manera universal, porque la construcción del concepto y de los procesos de justicia de los pueblos son heterogéneos y son plurales. Y probablemente no tengamos hasta el momento ejemplos de cómo se han salvado o cómo se han pactado o cómo se han organizado estas formas de compensación que intentan acercarse a la dimensión de lo justo. Conozco dos o tres ejemplos que me han sorprendido y que fueron estrategias elaboradas por mujeres.

No sé si algunos de ustedes se enteraron de la controversia que hubo con una modista italiana que plagió los diseños de la blusa de un pueblo que se llama Santa María Tlahuitoltepec, que es un pueblo mixe, de donde es una compañera que se llama Tajëëw Díaz Robles, que ha escrito también, que es una intelectual joven, mixe, zapoteca. Y ellas hicieron varios actos, como empezar denuncias por redes, hasta tal nivel que llegan a escrachar a la modista italiana. Y entonces el representante de la modista dice: “Pero, entonces, ¿qué es lo que quieren? ¿Quieren una compensación económica? La podemos dar”. Y la respuesta fue no. Queremos primero una disculpa pública, una explicación del porqué está robando nuestros diseños y no dice que son de nosotros. Dos, que venga por lo menos dos años aquí a la comunidad y que pruebe lo que es ser mujer indígena, entre que cuida la tierra, cuida a sus hijos, cuida el cementerio, cuida el agua y también hace su bordado. Que venga a probar qué es, lo que es ser una mujer indígena, diseñar estos huipiles, venderlos y usarlos. Eso es lo que queremos. Ahí hay una producción de compensación que no está monetizada.

Me acuerdo de que hace unos años estábamos en un evento en Inglaterra con Mara Viveros y entonces yo me concentraba en escuchar cómo se resolvían estos juicios en el ámbito de lo civil y de lo mercantil con respecto al plagio, y que se resolvía siempre por la vía de lo económico.

Aquí se está resolviendo por otro tipo de vía. Esa es otra dimensión de lo justo. O más bien, abrámonos a que lo justo no es universal, que es plural, que es heterogéneo y que puede ser contradictorio incluso entre las mismas comunidades y los mismos pueblos. Este es como un ejemplo pequeño, digamos, a una escala menor, pero que puede ser muy ilustrativo, ya que estamos pensando el futuro. Abrámonos a pensar estas dimensiones de lo justo en términos plurales y a pensar que van a ser estrategias desarrolladas por quienes son las más afectadas. En este caso fueron las mujeres por la vía de su institución comunal de representación de autoridad comunal, que es la Secretaría de Bienes Ejidales y Comunales, ahí en ese pueblo. Esto les resultó a ellos. No sabemos qué otras estrategias hubieran diseñado otras mujeres. Esta dimensión de la compensación y de lo justo da muchas oportunidades, no porque vayamos a ser considerados como socios o no, sino porque abre el campo para construir estas respuestas. ¿Qué es compensación? ¿Cómo comprendemos compensación en clave mixe? ¿Cómo comprendemos la compensación en clave wayuu o en clave quiché? No en términos únicamente ideológicos, sino en términos pragmáticos. ¿Cómo en la práctica se construye esto que es lo justo?

La dimensión de lo justo no necesariamente tiene la forma tribunal. Es la forma liberal y moderna la que concibe la justicia producida a partir de un tribunal. La forma tribunal es tan solo una de las maneras de comprender lo justo. Y como no he tenido, no he estado cerca de procesos que estén siquiera pensando en la compensación, porque la minería a cielo abierto o los monocultivos, las hidroeléctricas no están pensando en eso, quizás ahí se juega una diferenciación entre lo que ocurre en el Cono Sur y lo que está ocurriendo en Mesoamérica, donde estas discusiones sobre la compensación apenas están comenzando y no son como tan generalizables a como yo lo he estado escuchando en estos días del seminario.

Astrid Ulloa: Vamos a dar espacio a otras reflexiones de parte de ustedes. Dado que hay una inminencia del cambio climático y que

hay una demanda global que clama por una transición o una transformación, han emergido también una serie de propuestas como una oportunidad política de posicionamiento de las demandas sociales y acciones políticas que permitan repensar el colonialismo, el patriarcado, el capitalismo, el racismo y las desigualdades estructurales, y como una oportunidad política de repensar desde otros lugares propuestas. No sé si pueden profundizar sobre las demandas de mujeres y pueblos indígenas desde abajo, desde lo comunitario, desde las insurgencias, desde las memorias, desde las defensas cuerpo-territorio, desde lo estético, y para proponer otras perspectivas, otros mundos diversos, y ahí sí hacer unas transformaciones radicales.

Jazmín Epiayu: Antes de hablar de estas nuevas perspectivas, voy a hablar de un proceso quizás que nosotras abordamos como mujeres, pero, además, soy feminista abiertamente y cuando tengo que cuestionar lo que está muy mal dentro de mi pueblo lo hago abiertamente. Es un sistema patriarcal. [...] En reuniones que tienen que ver con decisiones del territorio hemos dicho abiertamente a los líderes nuestros, a nuestras autoridades, que quienes han tomado muy malas decisiones históricamente frente a la negociación con empresas y todo lo que está viniendo son hombres. Y lo tengo que decir. Y no me da miedo decirlo porque uno ve alrededor de todas las comunidades y las malas decisiones que se han tomado han sido decisiones de los hombres; y las propuestas nuestras como mujeres han sido castigadas. Entonces, yo frente a eso, antes de decir cómo nos estamos planteando en estos nuevos modelos, cómo nos estamos organizando nosotras para poder plantear lo que nosotras queremos para nuestro territorio, para su uso, lo planteamos de manera completamente distinta. De hecho, llego a Guajira a reunirme con las guardianas del viento: son mujeres que están alrededor de sus comunidades, que están resistiendo contra estos proyectos llamados “alternativos”, los parques eólicos. Mi hermana en vida organizó a esas mujeres y su legado hay que continuarlo.

Y dentro de ese proceso de construcción, una escucha, por ejemplo, cómo las mujeres soñamos nuestro territorio y cómo lo queremos, entendido desde ese cuerpo-territorio también, qué es lo que nosotros estamos soñando para la pervivencia dentro de la cultura.

Se necesita que el derecho a la igualdad no simplemente se lo sostenga en los discursos retóricos que uno escucha, sino que se lo lleve a la realidad. Tengo la plena certeza de que cuando nosotras nos sentamos a construir propuestas, a discutir, tejemos entre nosotras, lo hacemos desde nuestra propia lógica y decimos: aquí está la propuesta que queremos de decir a las empresas. La lógica de las empresas no es nuestra lógica, no es la misma lógica de cómo nosotros estamos pensando el territorio. Su lógica es engordar, engordar, engordar y subir en la bolsa. Esa es la lógica de las empresas. Nuestra lógica tiene que ver más con cómo nos repensamos la justicia. ¿Qué es la justicia para nosotros? Ese tema de la compensación, ¿cómo lo estamos planteando? No es ir a entregar un montón de billetes a la población como tal, sino cómo empezamos a reconstruir el tejido social del territorio. Porque la afectación no solamente es en nuestro cuerpo, sino también es en el cuerpo de ese territorio, el agua, la espiritualidad que hemos estado dejando de lado.

Nuestros sueños se perdieron. Le han consultado a Joutai, nuestro dios del viento, si realmente está de acuerdo con que esos molinos de viento que decoran el territorio estén ahí. Y él, realmente, sí está de acuerdo y nos puede guiar a través de ese sueño para decirnos lo que debemos plantearnos: sí pueden llevarse parte de esa energía, porque es necesario también oxigenar a los otros que no son indígenas, los *arijunas*, pero también es necesario que nosotros como wayuu empleemos métodos de espiritualidad para salvaguardar lo que es nuestro. Y debemos preguntarnos cómo empezamos a relacionarnos y a crear esa estructura de la espiritualidad con nuestro territorio, porque se está perdiendo. Estamos desarmonizados completamente y esa tendría que ser una fase importante para hablar de esto que llaman ustedes transición. Para poder abordar esto, pienso que hay que empezar a reconocer o autorreconocer los sitios sagrados que han

estado muy lejos de nuestros sueños y lejos de la realidad nuestra, de lo que nosotros venimos planteando como pueblo, como pueblo wayuu, en especial las mujeres, sin desconocer a nuestros aliados, que también los tenemos dentro de este proceso: hombres importantes que juegan un papel crucial dentro del proceso de tejer, organizar y poder plantear cómo nosotros queremos reorganizar nuestro propósito dentro de la cosmovisión o ley de origen.

Gladys Tzul Tzul: Hay varios procesos para pensar la transición y es muy provocador lo que voy a decir en este momento, pero creo que el proceso o uno de los procesos que caracterizan la larga duración y la existencia de los pueblos indígenas tiene que ver con la conservación. ¿Cómo conservamos esas tierras que son comunales, que nuestros abuelos, nuestros padres, nuestros abuelos materiales lucharon por que se registraran en términos comunitarios? Cuando aparecen estos proyectos eólicos, energéticos en las comunidades, quienes van a salir directamente o de manera mucho más vistosa, de manera mucho más estética, van a ser las mujeres indígenas: van a salir con sus hijos, van a salir con sus imágenes religiosas, van a salir con la música, van a salir con los rezos, inmediatamente van a poner su campamento de comida para decir que no. Y dicen que no. Porque esa tierra es comunal y saben que esa tierra no es solo para ellas, sino que es para sus hijas y para sus hijos y para sus nietos. Cuando una les pregunta a las señoras y a las compañeras por qué decidieron empezar esta lucha, responde que porque quieren que esa tierra también sea para sus hijos, también sea para sus hijas.

Esto pone en alta controversia la idea de que las mujeres indígenas en las comunidades no tenemos nada. Si no tuviéramos nada, no defenderíamos la tierra. Porque se tiene, porque materialmente se tiene, se vive y se goza de la riqueza concreta que da la tierra es que las mujeres defienden la tierra. Y entonces, ¿cuál es este gran proyecto? El gran proyecto es conservar, conservar aquello que tenemos y que no queremos perder, obviamente. Queremos alterar las jerarquías, las formas de dominación, la estructuración que en toda

sociedad existe, pero que eso no signifique que, por transformar o por alterar esas jerarquías, se parta, se divida o se titule de manera individual la tierra comunal. La gran fuerza de la existencia de las comunidades indígenas y la fuerza que las mujeres tenemos es vivir en un sistema comunal. Un sistema comunal significa que no hay que pagar renta, compañeros. La gran mayoría de los salarios se van en pagar la renta o en pagar las hipotecas para quienes pudieron, en pagar el agua, pagar la comida.

Vivir en un espacio que comunamente se fertiliza, que comunamente se trabaja habilita entonces, en primer lugar, a no pagar renta y, en segundo, a tener los medios de vida. Es decir, no ser plenamente dependiente del mercado, no comprar comida todos los días, sino que gracias al trabajo comunal y a la existencia material de esta vida colectiva y de tierra comunal, se pueda vivir en estados que se podrían llamar de riqueza concreta. Y eso yo lo escuché de las comunidades amazónicas, *shuar*, del Ecuador, cuando dicen: “No, lo que no tenemos es papel moneda. Pero todo lo demás lo tenemos y eso nos hace fuertes”. En Guatemala recién ocurrió un levantamiento indígena, y una de las señoras decía, cuando estábamos en los momentos más álgidos: “No tengan pena, no tengan miedo, les llevamos un año de ventaja. Porque ya tenemos comida que hicimos el año pasado y que nos va a dar todo este año. Llevamos un año de ventaja, no nos van a vencer”. Ese tipo de cálculos de cómo se va a racionar la comida, de calcular quién va a llegar, en qué fechas, en qué horas hace parte también de todos estos proyectos que nos permiten seguir viviendo en estos sistemas comunales, en estas vidas comunales. Justamente porque, como diría don Miguel de León, que es un alcalde indígena del pueblo Ixil, las empresas saben que quienes organizan y desarrollan las estrategias son las mujeres.

Por eso es que hoy día nos encontramos con una gran cantidad de feminicidios territoriales. Si feminicidio es el asesinato de las mujeres por la condición de ser mujer, feminicidio territorial es el asesinato de mujeres por defender el territorio. Y las listas son enormes. Alguien el día de ayer dio un listado de las mujeres que han muerto,

pero el caso que yo conozco muy bien, porque fui perito judicial en él, es el caso del asesinato de Berta Cáceres. Lo que se podía ver allí era la estrategia femenina de organización, que obligó a las empresas a alterar sus mecanismos de control. Pero se ve que han avanzado porque la cantidad de mujeres indígenas muertas en los territorios va en aumento. Eso lo hemos visto en Canadá, lo hemos visto en Estados Unidos, seguramente también aquí en Colombia, en la región también de los mapuches. Siempre van a aparecer estos asesinatos de las mujeres, justamente porque están en esta labor creativa de producir estrategias para defender la vida, y que es una estrategia amplia y plural, en la medida en que no solo buscan defenderse a ellas, sino defender a su familia, a su generación, independientemente del género que se esté portando.

Entonces, yo invito a pensar esta transformación con su par analítico, que sería la conservación. Sí, hay una transición, pero hay también una conservación. No es que todo va a partir de nuevo: nada va a comenzar de nuevo. Siempre va a traer arrastrando algunos elementos materiales y elementos materiales históricos. Y a esto es lo que yo le estoy llamando la política de la conservación. ¿Cómo seguimos conservando aquello que nos hace fuertes, aquello que nos hace autónomos en términos económicos, aquello que no nos hace depender plenamente del mercado? Esto también significa establecer todo un sistema político, que son las autoridades comunales o los nombres que vaya tomando... Lo voy a dejar hasta ahí.

Astrid Ulloa: Aquí también queremos tejer, como decía Jazmín, ese diálogo, así que damos el paso a un diálogo entre ustedes. ¿Jazmín qué le preguntas a Gladys?

Jazmín Epiayu: Gladys, yo te tengo una pregunta. Teniendo en cuenta toda esa experiencia ardua que tú cargas en tus hombros y que muy seguramente ese proceso tuyo de caminar la palabra en comunidades indígenas te lleva a todo ese gran conocimiento de acumulo que tienes, ¿cómo tú te estás planteando el grupo de mujeres, por ejemplo, en

defensa de los territorios? ¿Cómo te planteas grandes mujeres, escritoras, pensantes, intelectuales, frente a esto que estás hablando desde la conservación, pero que yo lo planteo desde la espiritualidad? ¿Cómo sería ese camino que tú adelantas dentro de todo ese proceso?

Gladys Tzul Tzul: Yo creo que tanto tú como yo tenemos antecedentes –nuestras abuelas, nuestras madres– y que, por suerte, en las comunidades indígenas existen figuras de autoridad femenina. Hay figuras de autoridad femenina como las comadronas, las tejedoras, las que arreglan los huesos, las que guardan las semillas, las que organizan las fiestas, porque para organizar una fiesta comunitaria tiene que ser una señora con autoridad, que sepa muy bien calcular los días que se van a comer, el menú, prever si hace falta comida o no. Entonces, ahí estamos rodeadas de una gran cantidad de conocimiento colectivo y de figuras de autoridad femenina que nos autorizan a nosotras. Yo organicé con un colectivo, hace varios años, un congreso que se desbordó y al que llegaron como mil quinientas personas. Y lo pudimos hacer porque yo dije: “Bueno, hay que hacer comisiones, a mí déjenme esta comisión y yo lo voy a organizar”. Y pedí consejos con las señoras de mi comunidad, cómo han hecho ese tipo de grandes conferencias y convenciones para poderlo hacer. Eso también puede entrar en esta lógica de la conservación. Porque conservamos la tierra, pero la conservamos con la memoria, la conservamos con los saberes, la conservamos con las autoridades. En mi pueblo hay figuras de autoridad femenina que me autorizan. Yo no me siento únicamente autorizada por la autoridad comunal, que es muy importante, sino también me siento autorizada por estas mujeres que lideraron las rebeliones.

Yo soy de una comunidad que siempre explotó en rebeliones indígenas y yo siempre vi a las mujeres inmediatamente poner el puesto de la comida o hacer las vallas o empezar a repartir los turnos de quién va a cocinar o de quién va a hablar. Entonces, creo que este proceso de conservación y este proceso de dirección que hay en las comunidades indígenas es lo que se está heredando. Yo tengo

43 años, y ya veo a la nueva generación de jovencitas que están en todas las redes sociales, pero que al mismo tiempo también están insertas en este tipo de redes colectivas y de redes comunitarias, aprendiendo de estas mujeres que son autoridad femenina dentro de las comunidades. Así me lo planteo yo. Y creo que ese es un elemento muy importante de por qué nosotros como pueblos indígenas hemos enfrentado una serie de transiciones. La colonización, el acto duro de la colonización: nuestros abuelos y nuestras abuelas la resistieron. La independencia y las reformas borbónicas: la resistieron. La guerra, la guerra que pasó en Guatemala, la guerra que ha pasado aquí: la resistieron y todo eso nos lo heredaron. Entonces, si alguien tiene experiencia en cómo vamos a lidiar con la transición, van a ser las mujeres, las mujeres más grandes. Las mujeres más chicas hemos ido aprendiendo, pero también vamos aprendiendo de otro tipo de saberes, como la academia o las redes.

Astrid Ulloa: Ahora es tu turno, Gladys, de tu pregunta para Jazmín.

Gladys Tzul Tzul: A mí me gustaría saber sobre la guerra colombiana, la guerra que ocurrió en las comunidades, más allá de esta discusión bien canónica que se estableció en los medios sobre qué era la guerra en Colombia. Pienso –y solo por eso te lo pregunto en el caso de Colombia– que el objetivo real de la guerra genocida en Guatemala era borrar territorios, borrar comunidades completas para ya en los años setenta, en los años ochenta, establecer hidroeléctricas. Se ve, claramente, cómo la violación sexual es un arma de guerra, la separación y la división de la que tú estabas hablando son métodos ya ensayados y entrenados por los ejércitos nacionales y por los ejércitos tanto colombiano como mexicano, que vaya que sí establecieron una serie de masacres en nuestras comunidades. Entonces, si podemos hablar un poco sobre eso...

Jazmín Epiayu: Hablemos, entonces, de conflicto armado, que es uno de los conflictos más duraderos que hemos tenido en nuestro país por más sesenta años y del que aun estamos enganchados, muy a pesar de

ese proceso de paz que fue superclave para el país y superclave para los pueblos indígenas también. Porque también quienes hemos sufrido la guerra en especial han sido los pueblos indígenas, porque nuestros territorios están en la zona de territorio colombiano. Fue un conflicto que marcó muchísimos pasos. Te voy a dar como una lectura pequeña.

La presencia de los guerrilleros en territorio agudiza toda esa problemática, esa crisis, esa guerra de la matanza, del secuestro que generó todo tipo de impactos a la misma población colombiana. Más allá de eso también se forma otro tipo de conflicto que tiene que ver con la era cruel del paramilitarismo, que ahí es donde entra una era completamente violenta contra pueblos, contra mujeres, contra la población en general, que rompe o desdibuja completamente esa relación de territorio, porque además de eso, alrededor crea todo un problema social que tiene que ver con el desplazamiento forzado. En mi zona muchas de las comunidades sufrieron el impacto del conflicto, pero los altos impactos se vieron más que todo en el norte, en el Cauca, Putumayo, el Amazonas, estas zonas donde la guerra fue y sigue siendo tenaz también porque dentro de ese proceso de desmovilizarse, hubo ciertos personajes de la guerrilla, que son lo que hoy se llama la disidencia de las FARC, que quisieron quedar, que les gustó mucho el camino de hacer otros tipos de negocio. Son negocios que no le hacen absolutamente nada bien a los territorios, porque nosotros sufrimos ese flagelo. Cuando vemos, por ejemplo, a nuestros hijos caer en la guerra, eso obviamente acarrea todo un fenómeno que tiene que ver con la ruptura del tejido social. Por ejemplo, los caucanos son un pueblo que viene resistiendo frente a esa guerra, a la hostilidad, la manera como, por ejemplo, matan o asesinan a estos compañeros del Cauca, que a diario lo vemos en prensa.

Quienes podemos hablar muy abiertamente de todo esto, de todo este cambio, transformación que queremos somos nosotros porque hemos estado sometidos a esto, pero también entendiendo la fase de la guerra, ¿no? Es necesario entender eso, la guerra, que no es nuestra, pero que nos visitó en nuestros territorios y que desafortunadamente vino a hacer esa visita, que es una visita oscura, llena de violencia. Varios informes de organizaciones defensoras de derechos humanos

lo dicen, lo plasman muy bien. Los relatos son estremecedores. Se lo puede ver muy bien en los documentales que se han reportado cómo se vivió la guerra, o cómo se vive, porque todavía nosotros no hemos parado la guerra: hay tensión en ciertos puntos del territorio.

Por ejemplo, en el caso wayuu, yo estoy viendo otro paradigma que tiene que ver con más presencia de grupos ilegales en mi territorio, que obedece a la mayor presencia de megaproyectos y esto nos pone en el foco o en el ojo del huracán a las mujeres, en particular, y a las niñas. Porque se trata de un uso y control del territorio en donde nosotras entramos en riesgo, porque están personas que son foráneas y pueden atentar contra nuestra vida y cometer todos los abusos. Hay un asunto que nos preocupa muchísimo y es cómo vamos a empezar a lidiar con esto. Y es un poco la lectura que nosotros vamos a hacer desde ese camino que hemos tejido a partir de las guardianas del viento o mujeres del viento: cómo nos vamos a replantear frente a la presencia de grupos ilegales que llegan a los cascos urbanos y plantean otras guerras que se vuelven hostiles para la población. Cuando vamos al territorio tenemos que sí o sí cambiar de camino, porque en ese camino está X grupo controlando el territorio y en el otro camino está el otro grupo. Entonces, se nos vuelve complejo y nos tenemos que sortear y mirar qué se va a plantear como esquema de seguridad propia para poder avanzar frente a esto que es tan difícil y de lo que aún no nos hemos liberado. Va a ser una fase difícil porque tenemos empresas y tenemos también militarizado prácticamente el territorio ya militarizado, porque alrededor de los parques está el asunto que tiene que ver con militares, que no son amigos de nadie. O sea, sí, soy oidora o escucho mucho esto que se dice, que están para salvaguardar los intereses de la nación, pero al momento de ir a territorio encontramos otro fenómeno que acarrea contra las mujeres y es la violencia que fomentan ellos: el enamoramiento, la violencia sexual contra mujeres y niñas. Hay casos aterradores, por ejemplo, en el Cauca y en otras zonas del país en donde han incurrido. Entonces, ¿de quién nos agarramos? Es ahí donde nosotros nos planteamos que aquí el único agarre y gancho

que tenemos es la espiritualidad hacia el territorio y cómo nos blindamos entre equipos de mujeres.

Astrid Ulloa: Muchas gracias. Creo que podríamos seguir y continuar mucho tiempo, pero desafortunadamente ya el tiempo se nos está cerrando. Unas palabras para finalizar.

Gladys Tzul Tzul: Creo que la situación por la cual estamos siendo afectadas las comunidades indígenas puede ser leída bajo el lente de la desolación. Pero creo también que hay otros lentes. Creo y tengo mucha confianza en la inteligencia comunal, en la inteligencia colectiva que van a desarrollar los pueblos y en que la inteligencia comunitaria que tiene un pueblo alumbró al otro pueblo. Porque los pueblos indígenas nos vemos como espejos. Vemos qué le resultó a esta comunidad: probablemente nos resulte o no nos resulte a nosotras. Entonces, en este proceso orgánico yo tengo mucha confianza, porque lo he estudiado en las rebeliones indígenas, lo he visto pasar en distintos territorios que se han reconstruido después de la guerra, porque tanto la guerra o el conflicto devastaron comunidades completas y las comunidades se reconstruyeron, lograron reconstruirse. Entonces, yo creo en esta posibilidad y en esta experiencia histórica de lucha, de resistencia, de fiesta, de emociones, de espiritualidad, que se crea en las comunidades indígenas. Las comunidades indígenas con sus historias de viajeros van por todos lados, se van nutriendo entre pueblos, y creo que tienen la capacidad de adaptar y adoptar lo que necesiten. Esta figura es de colegas amazónicos ecuatorianos, que dicen: hay que adoptar y adaptar lo que nos sirva. Y creo que esa apertura existe dentro de las comunidades indígenas.

Cuando nos defendemos como pueblos, terminamos finalmente defendiendo a todos. Entonces, yo quisiera dejar eso en el ambiente. Eso no nos hace de ninguna manera heroínas. Porque pareciera que las mujeres indígenas o somos víctimas o somos heroínas. Y ninguna de las dos. No queremos ser ni heroínas ni víctimas, sino seres y personas atravesadas por una serie de complejidades que por experiencia histórica me da a mí la confianza de que vamos a poder descifrar,

de que nos vamos a poder defender y de que nos vamos a sorprender en el camino de cómo las comunidades, las mujeres y sus comunidades, van a responder a este proceso de transición.

Creo que hay que estar muy abiertas para pensar y para observar cómo las comunidades vamos a responder a esta otra nueva ola de desposesión que se nos viene, que muchas cosas creativas se van a inaugurar, nuevas estrategias políticas van a ser útiles únicamente para eso, pero van a quedar en nuestra historia y nos van a enseñar y van a enseñar a toda la humanidad. Porque yo creo que las sociedades indígenas le enseñan al mundo, no únicamente le enseñan a sus hijos y a sus generaciones, sino que le van enseñando al mundo una manera de apropiarse del mundo, de hacerlo suyo, de hacerlo festivo y de compartirlo. Yo he estado un tiempo en Ecuador, he estado en México, soy de Guatemala, y las fiestas son de un despilfarro de doce, quince días, y todos son bienvenidos. Todos comen, bailan, beben, van a la misa, van a la ceremonia y, de nuevo, como un bucle. Y eso yo creo que es muy importante. Así que quiero dejar eso en el ambiente, a pesar de que estamos viviendo una catástrofe: en medio de la catástrofe tenemos todas estas posibilidades para producir lo bello. Y que eso se produce en gran medida del saber de las mujeres indígenas.

Jazmín Epiayu: Mi reflexión apunta un poco a esto que plantea mi hermana indígena, y tiene que ver también con todo este proceso de cómo reconstruirnos como seres humanos, de cómo autorreconocer nuestro territorio. Hay que hacer el esfuerzo de hacer ese reencuentro y tiene que ver con los asuntos espirituales. Este tema es fundamental para mantener el equilibrio, para fomentar un diálogo, por ejemplo, alrededor del agua.

Somos los pueblos indígenas quienes debemos preservar y conservar el agua en estos momentos. El agua es un bien de todo ser humano. Alrededor del agua debería estar todo ese proceso de pago y de armonizar nuevamente, ese proceso que me lleve a mí a decirles a ustedes cómo empezamos a tejer también alrededor de los bienes de la naturaleza, porque el agua es un bien común, partiendo

de la justicia, partiendo de la autonomía, porque sin el agua nadie puede vivir. Hoy en Bogotá me decían en el hotel “ahorrar agua”. Me hicieron como una cátedra de que hay que ahorrar el agua, porque hay escasez de agua en Bogotá. Entonces yo digo “Uy, en las montañas no hay agua, y ahora, ¿qué se espera de mí en mi territorio, que no tengo agua?”. Si yo me baño con una pimpina de agua, y yo digo “Pero carajo, ¿qué está pasando?”. Y yo cerraba y abría, cerraba y abría, entonces pensaba: esta es la reflexión del planeta; hoy la conversación de transitar tiene que girar alrededor del agua.

En mi cultura se perdió hace mucho tiempo la ritualidad. La relación de esa ritualidad frente al agua. Nosotros llamábamos a *Juya’a*, la lluvia. *Juya’a* es el dios del agua. Lo llamábamos, lo convocábamos, lo abrazábamos, le decíamos “Ay, por favor, llueve, que te necesitamos. Necesitamos tomar de tus gotas”. Hoy no llueve porque hay una desarmonización, hay una desarticulación completamente. Y la reflexión que hago es alrededor del agua, alrededor de la espiritualidad para poder hablar de cómo transito yo en ese cambio del calendario propio. Le decía a alguien aquí que mi mamá ya perdió la noción del tiempo. Antes me decía “es la hora tal” con solo mirar el sol, “va a llover, porque *Juya’a* anunció que viene”. Eso, por ejemplo, ya no se ve dentro de nuestros calendarios. ¿Cómo empezamos a armonizar para que esto pueda florecer, como estos ramos de flores que tenemos tan bonitos en nuestra mesa?

Bibliografía

Universidad Nacional de Colombia | @TelevisionUNAL [@UniversidadNacionaldeColombiaT.] (11 de junio de 2024). PENSAR LA TRANSICIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA ES HOY UN ASUNTO DE MUJERES INDÍGENAS [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=w9eNXnBA-M4>

**Reproducción y resistencia
ante políticas y estructuras
de poder/hegemónicas**

Transición energética justa y género.

Una revisión sistemática para la investigación feminista*

Diana Vela-Almeida y Martina Angela Caretta

Doi: 10.54871/ca26ts04

Introducción

La transición energética actual, es decir, el cambio de fuentes de energía con altas emisiones de carbono a energías renovables con menor contenido de carbono, se concibe como una de las políticas más importantes para la mitigación del cambio climático (Creutzig et al., 2014). Sin embargo, las transiciones energéticas son procesos continuos que prevén una reestructuración compleja de los sistemas energéticos en su conjunto. En los últimos años, tanto la literatura académica como la de políticas públicas se han centrado cada vez más en definir qué constituye una *transición energética justa* (por ejemplo, Kortetmäki, Timmermann y Tribaldos, 2025; Andersson,

* Este capítulo es una adaptación de la publicación original: Caretta, Martina A. y Vela-Almeida, Diana (2025). Just energy transition and gender. A systematic review for feminist research. *Energy Research & Social Science*, 126.

Lennerfors y Fornstedt, 2024). Hablar de justicia implica construir sistemas energéticos que sean tanto ecológica como socialmente responsables (Chen et al., 2019; Boateng, Bloomer y Morrissey, 2023). La justicia energética se refiere a la capacidad de todas las personas, a nivel mundial, de acceder a una energía asequible, segura y continua con el fin de mantener un estilo de vida digno, e incluye procesos de diligencia debida y rendición de cuentas, donde las personas participan de manera significativa en la toma de decisiones. También implica que la transición energética se lleve a cabo respetando el ambiente, siguiendo los principios de justicia intergeneracional e intrageneracional (Sovacool y Dworkin, 2015).

En la década de 1970 el concepto de transición justa fue propuesto por los sindicatos de Estados Unidos y otros movimientos laborales para destacar la necesidad de justicia, incluidos los derechos laborales, en la planificación, implementación y evaluación del cierre de industrias perjudiciales para el medio ambiente (Luke, 2023; Healy y Barry, 2017; García-García, Carpintero y Buendía, 2020). Aspectos importantes para la justicia incluyen quién carga con el peso de la extracción de minerales y las vulnerabilidades desproporcionadas de vivir en zonas de sacrificio (Jerez, Garcés y Torres, 2021), el cierre progresivo de industrias con altas emisiones de carbono (Carley, Evans y Konisky, 2018; Burke, Best y Jotzo, 2019), la conversión del uso del suelo (Avila, 2018), la capacidad de acceder a tecnologías verdes (Drehobl y Ross, 2016), entre otros.

Las académicas feministas han abordado la transición energética cuestionando los modelos androcéntricos, masculinistas y capitalistas que la sustentan (Pearse y Bryant, 2022; Bell, Daggett y Labuski, 2020; Sovacool et al., 2023; Lahiri-Dutt, 2023; Walk, 2024). Las reivindicaciones de estas académicas amplían la comprensión de lo que implica una transición justa para los cuerpos y comunidades marginadas (por ejemplo, Barca, 2024; Bouzarovski, 2022; Lahiri-Dutt, 2023; Taylor, 2023; Pearse y Bryant, 2022). Muchos sitúan la reproducción social en el centro de su análisis para ampliar los debates actuales sobre la transición energética, ya que apunta a las relaciones

sociales y materiales que hacen posible la subsistencia y el mantenimiento de la vida (Federici, 2011; Pérez Orozco, 2006, 2014).

Al examinar críticamente los debates en curso en la intersección entre la transición energética, el género y los estudios feministas, esta revisión sistemática pretende arrojar luz sobre las dimensiones de género de la transición energética, a menudo pasadas por alto, y contribuir a la investigación feminista para una transición energética justa. Este estudio recopila artículos académicos publicados entre el 1 de enero de 2010 y el 1 de enero de 2024 en Scopus. Tras dos filtros de selección, la búsqueda dio como resultado cincuenta y dos artículos indexados que se dividieron en grupos temáticos. Los artículos analizados se dividieron en tres categorías en función de su contenido. Las dos primeras categorías abarcan artículos que examinan las dimensiones de género en la producción y el consumo de energía para la transición energética, mientras que la tercera categoría incluye artículos con una perspectiva feminista holística de los sistemas energéticos.

La producción de energía agrava las vulnerabilidades de género preexistentes

La producción de energía renovable, aunque tiene como objetivo reducir las emisiones de carbono, actualmente está impulsada por objetivos capitalistas orientados al lucro (Ramírez, Vélez-Zapata y Maher, 2023). Como tal, el cambio tecnológico en la transición energética actual tiene importantes repercusiones ambientales y sociales dentro de la misma comunidad donde se alojan estos proyectos. La transición del carbón (Lahiri-Dutt, 2023; Brown y Spiegel, 2019) a energías renovables como la solar (Standal y Winther, 2016; Stock et al, 2023; Stock, 2021a; Stock y Birkenholtz, 2020; Taylor, 2023) y la eólica (Ramírez, Vélez-Zapata y Maher, 2023) ha tenido repercusiones sociales para las mujeres, las y los trabajadores más pobres de la comunidad. Si bien las materias primas críticas son esenciales

para las tecnologías verdes, las prácticas mineras actuales perpetúan la esclavitud moderna, el despojo, el neocolonialismo y la explotación de género (Stock, 2021b; Sovacool, 2021; Vela-Almeida y Karlsen, 2023; Carr, 2023).

La transición energética depende en última instancia de la explotación continua de minerales críticos. Un análisis cualitativo de 963 artículos periodísticos de sesenta y cinco países reveló los nocivos efectos sociales y sanitarios de la minería en las comunidades (Roche et al., 2023). Sovacool (2021a) documenta la violencia, la coacción y la falta de derechos y protecciones básicos para las trabajadoras y trabajadores de la minería artesanal y de pequeña escala (MAPE), lo que afecta de manera desproporcionada a las mujeres y los niños, que soportan la carga de la explotación y la violencia. Los estudios feministas destacan las consecuencias sobre el género de la reestructuración laboral en la transición. La eliminación gradual del carbón afectará a las mujeres tanto en la infraestructura industrial dependiente del carbón como en las comunidades locales. Los estudios subrayan las crecientes desigualdades interseccionales, ya que las comunidades se quedan atrás con una mayor vulnerabilidad social y un futuro económico incierto (Brown y Spiegel, 2019; Johnson, Gerber y Muhoza, 2019; Lahiri-Dutt, 2023). Basándose en investigaciones realizadas en países productores de carbón del sur global, Lahiri-Dutt (2023) detalla el impacto sobre el género del cierre de minas, incluyendo la pérdida de puestos de trabajo, la disminución de las oportunidades económicas, así como el aumento de la violencia doméstica y las dificultades para las mujeres.

Los marcos sobre la transición que se enfocan exclusivamente en el beneficio económico abordan de manera inadecuada el trabajo en el contexto de la crisis climática, ya que esta transición requiere iniciativas sociales y culturales también (Carr, 2023). Labuski (2023) examina las dinámicas laborales de género y capacitistas en una ciudad de Dakota del Norte, que tiene un auge del petróleo y el gas, y sostiene que la idea de un “trabajador económicamente productivo” refuerza las prácticas discriminatorias en entornos de explotación

laboral. Las promesas de “empleo” pasan por alto la exclusión estructural y la estratificación laboral discriminatoria de muchos grupos, así como la falta de servicios de apoyo, especialmente para las mujeres y las personas con discapacidad. Por lo tanto, es necesario tener en cuenta los conocimientos, habilidades y prácticas plurales de las y los trabajadores que se dedican a los trabajos de reparación y cuidados (Carr, 2023).

La producción de energía en el sur global refuerza las asimetrías existentes de clase, casta y raciales. Los parques solares y eólicos, por ejemplo, requieren grandes extensiones de tierra y provocan apropiaciones coercitivas de tierras, algo conocido como “acaparamiento verde” (Stock y Birkenholtz, 2020; Stock, 2021a). Las poblaciones rurales, indígenas y pobres tienen menos recursos para defenderse de las empresas multinacionales que llevan a cabo estos proyectos. En Colombia, los parques eólicos afectaron a los wayuu, mientras que la responsabilidad social corporativa enmascaró los procesos del capitalismo verde que socavaron los derechos y las formas de vida de los indígenas (Ramírez, Vélez-Zapata y Maher, 2023).

Estos proyectos aumentan la vulnerabilidad de las mujeres. En Gujarat, India, el programa de empoderamiento de las mujeres de un parque solar benefició principalmente a las mujeres de las castas media y alta, mientras que las mujeres de las castas más bajas se quedaron sin tierras (Stock y Birkenholtz, 2020; Stock, 2021a). Estos estudios ponen de relieve cómo los proyectos de energía solar se inscriben en un contexto histórico y sociopolítico más amplio de despojo de tierras y marginación en la India. La transición solar en Gujarat ocupa tierras comunales históricamente utilizadas por mujeres de castas inferiores y pobres para la recolección de leña y el pastoreo de ganado, calificadas como terrenos baldíos por el Estado (Stock y Birkenholtz, 2020). Un resultado similar se produjo en Ghana, donde un proyecto solar que promovía la igualdad de género desplazó a personas pobres al ocupar sus tierras, y creó una clase de mujeres sin tierras (Stock et al., 2023). En la India, el acceso a la electricidad a menudo reforzó las prácticas patriarcales y las prácticas de trabajo de

cuidados en detrimento de las mujeres. Por el contrario, en Pakistán se formó a las mujeres como ingenieras solares, lo que les permitió generar ingresos y participar en la distribución del suministro energético, y remodeló de este modo las prácticas de género cotidianas dentro del hogar (Standal y Winther, 2016).

Al analizar proyectos solares en ciudades del Cabo Norte, Taylor (2023) descubrió que la segregación racial seguía sin cambios y que las tareas domésticas continuaban recayendo en las mujeres trabajadoras pobres, a menudo sin remuneración o con salarios insuficientes. Las plantas de energía solar no proporcionaban empleo estable ni acceso a electricidad asequible para la mayoría de la población. Esto enfatiza la continua dependencia de prácticas laborales explotadoras que perpetúan las desigualdades existentes (Taylor, 2023). De manera similar, un proyecto de minirred solar en Zambia acabó reforzando la desigualdad de género: mientras que los hombres se beneficiaron de la ampliación del horario comercial gracias a la energía solar, las mujeres siguieron atadas a la cocina tradicional con estufas de leña (Johnson, Gerber y Muhoza, 2019).

El consumo de energía reproduce la pobreza energética basada en el género

La bibliografía sobre género y energía destaca que una parte significativa de la población mundial carece de acceso o solo tiene un acceso limitado a cualquier fuente de energía. Esta condición, conocida como pobreza energética, se refiere al acceso inadecuado a la energía que impide la participación de las personas en actividades sociales, culturales y económicas, con un impacto particularmente adverso en las mujeres del sur global (Amigo-Jorquera et al., 2019; Üstündağlı Erten et al., 2024). Sin embargo, hay una falta de evidencia académica que explore cómo las transiciones energéticas podrían mejorar el acceso de las mujeres a la electrificación y las oportunidades sociales y económicas resultantes (Pachauri y Rao, 2013; Winther et

al., 2017). Más allá de la creciente atención, las desigualdades de género siguen sin explorarse suficientemente en los debates sobre la pobreza energética (Amigo-Jorquera et al., 2019; Üstündağlı Erten et al., 2024), a pesar de que el acceso a servicios energéticos asequibles y sensibles al género es esencial para abordar estas disparidades (Leduchowicz-Municio et al., 2023).

Tener en cuenta la división del trabajo por género y el papel de las mujeres como principales usuarias de energía en el hogar es fundamental para desarrollar tecnologías inclusivas (Park, 2021; Thoyre, 2020; Martin, 2022). La transición energética en los hogares representa un importante avance en materia de salud pública, especialmente a través de la reducción del uso de leña. Por ejemplo, en Chile, la mejora de la calefacción doméstica redujo las enfermedades respiratorias entre las niñas y niños, ancianas y ancianos y las mujeres embarazadas, aliviando la carga asistencial de las madres (Amigo-Jorquera et al., 2019). En Brasil, la electrificación rural mejoró los cuidados durante los embarazos gracias a la electrificación de los centros de salud rurales y redujo la pobreza de tiempo para las mujeres mediante el uso de estufas eficientes de gas licuado de petróleo (GLP) (Leduchowicz-Municio et al., 2023).

Las narrativas energéticas convencionales suelen hacer hincapié en los avances tecnológicos y la infraestructura de la red eléctrica como soluciones para reducir la desigualdad de género, pasando por alto la carga laboral que soportan las mujeres en la producción doméstica de energía. En la región de Singida, en Tanzania, por ejemplo, el trabajo físico de las mujeres sigue siendo una carga, a pesar de la difusión de la tecnología solar a pequeña escala y la expansión de la red eléctrica nacional (Phillips, 2020). El aumento del empleo femenino se asocia con una reducción del tiempo dedicado a la recolección de leña, pero las fuentes de energía tradicionales a menudo solo se sustituyen parcialmente, lo que deja intacto el “segundo turno” de las mujeres (Burke, Best y Jotzo, 2019). Teniendo esto en cuenta, Phillips (2020) advierte que, si bien las nuevas tecnologías ofrecen oportunidades de desarrollo, están profundamente entrelazadas

con la precariedad y las desigualdades arraigadas en el panorama político y económico más amplio del país. Cuando prevalecen las normas de género restrictivas y la toma de decisiones en el hogar está dominada por los hombres, se perpetúa la dependencia energética de la leña, lo que agrava la pobreza de tiempo y los riesgos para la salud de las mujeres (Burke y Dundas, 2015; Vyas, Gupta y Khalid, 2021; Thoyre, 2020).

Las normas de género patriarcales impiden aún más que las mujeres influyan en las decisiones energéticas del hogar, a pesar de su experiencia en el uso diario de la energía (Vyas, Gupta y Khalid, 2021; Standal, Talevi y Westskog, 2020). Una revisión sistemática realizada por Üstündağlı Erten et al. (2024) revela que las normas culturales y sociales y las actividades de subsistencia que requieren mucho tiempo dificultan significativamente la participación de las mujeres en las decisiones relacionadas con la adopción de tecnologías verdes. La educación, el empleo y las oportunidades económicas de las mujeres desempeñan un papel fundamental a la hora de posicionarlas como agentes activos en la transición energética (Standal y Winther, 2016; Sovacool et al., 2018). Vyas, Gupta y Khalid (2021) examinan el programa Pradhan Mantri Ujjwala Yojana LPG, de la India, en el que la adopción de tecnologías verdes sigue siendo baja debido a las actitudes patriarcales arraigadas, a pesar de que el gas es más seguro y requiere menos tiempo de cocción. La participación económica de las mujeres se ve limitada, incluso cuando los beneficios para la salud son evidentes. Winther et al. (2017) proponen que la electrificación puede empoderar a las mujeres al liberar tiempo para la educación y las actividades generadoras de ingresos, y mejorar así la independencia económica de las mujeres dentro de los hogares. Los sistemas energéticos descentralizados, como las minirredes y las soluciones fuera de red, así como para la caída de los costes tecnológicos también son prometedores para impulsar la igualdad de género (Pearl-Martinez, 2020). Park (2021), centrándose en Kenia, destaca que la creciente adopción de fuentes de energía renovables, como la tecnología fotovoltaica, requiere tener en cuenta el papel de las

mujeres como consumidoras de energía, en lugar de dirigirse exclusivamente a los consumidores económicos masculinos.

En el norte global persisten los patrones patriarcales de género. Los hombres dominan la adopción de tecnologías verdes como los vehículos eléctricos (Sovacool et al., 2018) y los sistemas solares y de baterías domésticos en Australia (Martin, 2022), Noruega y el Reino Unido (Standal, Talevi y Westskog, 2020), mientras que las mujeres, aunque gestionan la mayoría de los electrodomésticos, siguen excluidas del control de los sistemas energéticos. El control de los hombres sobre el rendimiento tecnológico a menudo refuerza la división desigual del trabajo doméstico, ya que ellos determinan el uso de la energía a expensas de las mujeres y las tareas domésticas (Martin, 2022). Los académicos sostienen que promover las tecnologías verdes directamente entre las mujeres y diseñarlas para satisfacer sus necesidades podría mejorar la toma de decisiones dentro del hogar (Thoyre, 2020; Crawley, Wade y Wilde, 2023). Sin embargo, la falta de investigación sobre las necesidades de calefacción en función del género puede ralentizar la adopción de tecnologías verdes, como las bombas de calor, a pesar de que las mujeres han impulsado históricamente los cambios en los sistemas de calefacción (Crawley, Wade y Wilde, 2023).

Enfoques feministas en la transición energética

Un número limitado de los artículos revisados trasciende la perspectiva de la igualdad de género y utiliza enfoques feministas para promover un debate feminista sobre la transición energética. Estos artículos analizan al sistema energético en su conjunto y ofrecen una orientación amplia basada en una agenda de justicia que va más allá de las oportunidades laborales y la igualdad en el empleo, centrándose en el cuidado, la reproducción social y el cuestionamiento de las relaciones sistémicas de dominación presentes en transiciones energéticas previas. Las y los autores sostienen que una transición

energética eficaz requiere algo más que avances tecnológicos y la inclusión de las mujeres o perspectivas de género (Bell, Daggett y Labuski, 2020; Taylor 2023). Destacan la necesidad de un enfoque feminista para garantizar que las mujeres no se queden atrás en la transición hacia un futuro con bajas emisiones de carbono. En relación con esto, Walk (2024) afirma que la justicia feminista se conceptualiza en la agenda de la transición en forma de seis narrativas clave, cada una de las cuales moviliza diferentes formas de equidad de género. Si bien estas narrativas difieren en su alcance, ofrecen una visión multifacética de una transición con justicia. Estas son: 1) representación para la paridad de género en la toma de decisiones; 2) diseño de políticas que integren la igualdad de género en las políticas climáticas; 3) eliminación gradual de los combustibles fósiles que desafía las narrativas dominadas por los hombres que pasan por alto los impactos en las mujeres, incluyendo la pérdida de puestos de trabajo y las cargas de cuidado; 4) oportunidad para que las mujeres se beneficien de los empleos verdes; 5) aumento de la protección social para las mujeres debido a su vulnerabilidad a los impactos climáticos por sus roles de cuidado y su menor estatus económico, y finalmente, 6) transformación y reestructuración radical de los sistemas capitalistas, patriarcales y neocoloniales, promoviendo el ecofeminismo y el decrecimiento.

Los enfoques feministas, indígenas, antirracistas y poscoloniales pueden fomentar sistemas energéticos justos y equitativos. Estos enfoques incluyen: 1) perspectivas feministas que enfatizan la relación entre las esferas pública y privada, así como el papel del trabajo reproductivo y el cuidado en los sistemas energéticos; 2) perspectivas antirracistas que se centran en cómo los sistemas energéticos suelen estar arraigados en el capitalismo racial y en el legado del colonialismo y la discriminación; 3) perspectivas indígenas que dan prioridad a la soberanía indígena, el derecho al consentimiento libre, previo e informado, y la importancia de los conocimientos ecológicos tradicionales indígenas; 4) perspectivas poscoloniales que destacan la necesidad de abordar los daños continuos del colonialismo y el

imperialismo, incluidos la exclusión sistémica de las voces subalternas y el despojo de los territorios indígenas (Sovacool et al., 2023).

Lahiri-Dutt (2023) propone un “manifiesto feminista” para garantizar que las transiciones del carbón sean transformadoras en materia de género. Su manifiesto pide que se reconozca el trabajo diverso que realizan las mujeres en el sector del carbón, tanto en la economía formal como en la informal. Hace hincapié en la importancia de un enfoque específico para cada contexto, que aborde las necesidades y los retos de las mujeres en diferentes comunidades. Este enfoque implica examinar no solo las desigualdades económicas, sino también los factores sociales y culturales que perpetúan las disparidades de género, y situar en el centro las implicaciones más amplias del poder, la economía y las estructuras socioecológicas donde se cimienta la transición energética. Se trata de un llamado a romper con las culturas energéticas insostenibles y a cuestionar las dinámicas de poder dentro de los sistemas energéticos (Bell, Daggett y Labuski, 2020; Sovacool et al., 2023; Lahiri-Dutt, 2023). Bell, Daggett y Labuski (2020) abogan por un sistema energético feminista basado en cuatro dimensiones interseccionales dentro de lo político (toma de decisiones democrática y descentralizada), lo económico (priorizar el bienestar sobre el beneficio), lo socioecológico (centrarse en la relacionalidad y el cuidado) y lo tecnológico (promover fuentes de energía descentralizadas). Por encima de todo, esto responde a una reestructuración transformadora de las relaciones capitalistas, patriarcales y neocoloniales que podrían reproducirse en los sistemas energéticos (Walk, 2024).

El trabajo es una preocupación fundamental tanto para la literatura sobre transiciones energéticas justas como para las economistas feministas. Una crítica en particular cuestiona la concepción de la energía como un recurso que solo debe explotarse y controlarse, argumentando que tal visión pasa por alto el hecho de que la energía es un producto del trabajo humano y las prácticas sociales. Las autoras enfatizan la relación aún ignorada entre la energía y el trabajo para ir más allá del discurso sobre la igualdad laboral y

centrarse en visibilizar la explotación laboral (Phillips, 2020; Bouzarovski, 2022). La demanda de energía no es algo que se produzca de forma natural, sino que es creada y moldeada activamente por el trabajo humano. Este trabajo, a su vez, influye en la forma en que se distribuye, se accede y se utiliza la energía, lo que pone de relieve la necesidad de reconocer las diversas formas de trabajo que intervienen en la producción, la circulación y el consumo de energía (Bouzarovski, 2022).

Del mismo modo, un enfoque basado en la teoría del valor puede examinar las complejidades del trabajo dentro de la transición energética, ya que el cambio a las energías renovables no es solo una reestructuración tecnológica, sino también una reestructuración fundamental de las relaciones entre el capital y el trabajo, tanto en el mercado laboral asalariado formal como en el ámbito más amplio de la reproducción social. Basándose en las ideas de la economía política marxista y feminista, Pearse y Bryant (2022) sostienen que ello implica una reorganización espacial de la producción de energía, nuevas formas de organización del trabajo y cambios en la forma de valorar el trabajo y la naturaleza. El género, la raza y la ubicación geográfica configuran las condiciones del trabajo en el sector de las energías renovables, perpetuando a menudo las desigualdades. Por ejemplo, Stock (2021b) examina la evolución de las geografías laborales mundiales moldeadas por la rápida expansión de la infraestructura de energía solar. Aquí se destaca la economía informal oculta de los trabajadores marginados que realizan trabajos esenciales pero precarios, en condiciones peligrosas, en nodos clave del desarrollo de tecnología solar, como la minería, la generación y el desecho. Esta investigación expone las desigualdades socioespaciales y las injusticias ambientales inherentes a la cadena de valor energética mundial, y muestra cómo se valoran de forma diferente las transformaciones laborales y ambientales. La mano de obra formal de cuello azul en la fabricación y la instalación está relativamente protegida, mientras que los trabajadores informales en la minería, la preparación de la tierra y el desecho de residuos electrónicos se consideran

prescindibles. Esta dinámica reproduce las desigualdades sociales y crea una crisis de reproducción social para las poblaciones consideradas excedentes en el mercado laboral solar formal pero esenciales para su funcionamiento a través de la precariedad (Stock, 2021b). Sostiene que la lucha de clases unificada entre la heterogénea fuerza laboral tiene el potencial de transformar las relaciones laborales explotadoras y contribuir a una transición energética verdaderamente justa y baja en carbono.

Varios autores escriben sobre la necesidad de una agenda de investigación que ponga de relieve el papel de la reproducción social en la configuración de la producción, la circulación, el consumo de la energía (Bouzarovski, 2022; Vela-Almeida y Karlsen, 2023; Lahiri-Dutt, 2023; Taylor, 2023; Lochery, McNamara y Musonda, 2026; Pearse y Bryant, 2022). Por ejemplo, Taylor (2023) aboga por una consideración matizada de los impactos socioeconómicos más amplios de las transiciones energéticas y sus implicaciones para la reproducción social, en particular en lo que se refiere al trabajo de cuidados no remunerado y al mantenimiento del hogar, que recae de manera desproporcionada sobre las mujeres de los hogares pobres y de clase trabajadora. Además, Carr (2023) examina cómo el trabajo de reparación y cuidado es esencial para adaptarse a la crisis climática y para las acciones de adaptación y mitigación, así como para la transición hacia un futuro con bajas emisiones de carbono. Esto a menudo conduce a una mayor demanda de servicios energéticos, ya que las mujeres intentan gestionar las tareas domésticas de manera que se minimicen los costes de electricidad (Carr, 2023). Curiosamente, un estudio realizado en una ecoaldea de Suecia, donde el bajo consumo de energía es fundamental para las prácticas de cuidado comunitario, y otro realizado en la India, donde el programa Solar Mamas forma a mujeres rurales para que se conviertan en ingenieras solares, muestran una dualidad en el nexo entre la energía y el cuidado, en el que la energía permite o impide el trabajo de cuidado, y el trabajo de cuidado influye en la demanda de acceso a la energía (Wågström y Michael, 2023).

Si bien el trabajo reproductivo y las prácticas de cuidado contribuyen al bienestar de los trabajadores, también refuerzan las relaciones de poder y la perpetuación de la explotación (Vela-Almeida y Karlsen, 2023; Lochery, McNamara y Musonda, 2026). Vela-Almeida y Karlsen (2023) revelan cómo la industria minera se expande hacia nuevas fronteras y absorbe mano de obra fuera de la economía formal. Esta mano de obra fuera del mercado abarca formas de trabajo de subsistencia y reproductivo que son fundamentales para mantener los medios de vida de los trabajadores, pero que normalmente no se tienen en cuenta en las economías industriales. Si bien el cuidado puede representar una forma de solidaridad y apoyo, también puede utilizarse para reforzar las desigualdades de poder y perpetuar la explotación. Lochery, McNamara y Musonda (2026) examinan el papel complejo y a menudo contradictorio del cuidado en el mantenimiento de la extracción capitalista en las minas de cobre de Zambia. Los mineros realizan actos de cuidado para protegerse mutuamente, ocultar lesiones y mantener la producción, incluso si ello supone poner en riesgo su propia seguridad. Dependen de las redes sociales dentro de la comunidad para acceder a los recursos básicos y apoyarse mutuamente en sus medios de vida. A menudo, los actos de cuidado no se reconocen o se trivializan en los discursos corporativos, pero son cruciales para mantener y reparar las frágiles relaciones laborales y, por lo tanto, para la continuidad de la producción.

Algunos autores abogan por una comprensión más holística de las transiciones energéticas, que integre la ética del cuidado y un enfoque relacional ético de la transición energética (Damgaard, McCauley y Reid, 2022; Wågström y Michael, 2023). Esto requiere reconocer la relacionalidad y la dependencia como condiciones fundamentales de la existencia ética en la transición energética. Se hace hincapié en el lenguaje del cuidado basado en las necesidades, más que en las acciones individuales. Las responsabilidades son relacionales y, según los autores, deben compartirse. Estos autores, a su vez, rechazan la visión estrecha de los

individuos como agentes autónomos, y promueven enfoques más matizados, colectivos y sensibles al contexto de la ética energética entre individuos, comunidades y sistemas sociotécnicos más amplios (Damgaard, McCauley y Reid, 2022).

Construyendo investigación feminista para transiciones energéticas justas

Varios estudios han destacado cómo se espera que la igualdad de género dentro del hogar mejore gracias al acceso a tecnologías verdes, como los paneles solares, si las mujeres también participan en la toma de decisiones (Martin, 2022; Park, 2021; Thoyre, 2020). Si bien eso podría mejorar las condiciones de salud y reducir el trabajo físico, observamos que esa bibliografía no cuestiona plenamente los roles heteronormativos impuestos históricamente a las mujeres. En otras palabras, estos autores asignan el trabajo reproductivo al ámbito de las mujeres. Los avances tecnológicos son cruciales para un futuro sostenible; sin embargo, es vital garantizar que esos avances no se basen en la explotación continua de las poblaciones marginadas, en particular las mujeres y los cuerpos feminizados. Si bien es fundamental ampliar el acceso y mejorar las condiciones económicas, hacemos hincapié en que las futuras investigaciones e intervenciones políticas deben prestar mucha atención a las normas de género profundamente arraigadas y al fortalecimiento cultural o las barreras que dificultan la adopción de tecnologías verdes, así como a los aspectos relacionales entre la energía y las prácticas humanas y las estructuras sociales (Vyas, Gupta y Khalid, 2021; Phillips, 2020). Es fundamental centrarse en las experiencias cotidianas de las personas para comprender su relación con la energía y cómo las tecnologías verdes se integran en los contextos locales y las prácticas sociales (Phillips, 2020).

Teniendo en cuenta la producción, la circulación y el consumo de energía en los sistemas de opresión patriarcales, racistas y capitalistas, es necesario reflexionar seriamente sobre cómo se puede proteger a las mujeres y a los cuerpos feminizados de las injusticias y violencias reiteradas. No basta con mejorar las condiciones de género y la igualdad, dando por sentada la actual estratificación social en la que el trabajo sigue siendo precario. Ofrecer oportunidades laborales a las mujeres no equivale a lograr la igualdad de género si esas oportunidades las someten a los mismos sistemas de trabajo precario y experiencias de explotación por parte de otros. Lahiri-Dutt (2023) sostiene que debemos crear un futuro más equitativo y justo para todos. Esto significa abordar no solo las desigualdades económicas, sino también los factores sociales y culturales que perpetúan las disparidades de género. Como muestran Sovacool et al. (2023), un enfoque feminista va más allá de la igualdad de género en el acceso al empleo y, en cambio, se centra en las relaciones de poder, la economía y las estructuras socioecológicas de la transición. En general, el concepto de justicia energética debe tener plenamente en cuenta las dimensiones interseccionales de las injusticias relacionadas con el género, la raza, la clase, la identidad indígena, la etnia, la sexualidad, el capacitismo, la historia colonial y la casta. Esto evita que se construyan sistemas energéticos basándose en marcos coloniales, utilitaristas o patriarcales.

Sostenemos que una transición energética justa requiere un enfoque político más integral, que reconozca las interconexiones entre el trabajo y el ambiente, y tenga en cuenta los impactos socioeconómicos y culturales más amplios de la transición energética. Esta revisión sistemática demostró que el trabajo reproductivo y el cuidado siguen siendo aspectos ignorados en la conceptualización de una transición energética justa. El enfoque en las transiciones energéticas y los sistemas de energía renovable debe ir acompañado de una comprensión más profunda de las prácticas de cuidado con perspectiva de género y socialmente arraigadas. Tal es el caso de las mujeres que encontramos en Calama, Chile:

madres solteras, la mayoría de ellas inmigrantes de Bolivia, Colombia y Venezuela, agobiadas por el rompecabezas diario del trabajo de cuidados, mientras trabajan turnos de siete días en una mina de cobre como personal de limpieza y cocina. Estas mujeres, empleadas con contratos precarios de salario mínimo, están sosteniendo la transición energética. Sin este trabajo reproductivo, los mineros no podrían contar con comidas y barracones limpios, y el cobre no llegaría a las fábricas de gigavatios de todo el mundo que fabrican baterías para coches eléctricos. Este ejemplo ilustra cómo el trabajo de cuidados y la demanda energética mundial están interconectados. Nos interesa especialmente explorar el complejo rol del trabajo reproductivo (y de cuidados) en los sistemas capitalistas de extracción y explotación. Es importante examinar esta intersección porque, si bien las prácticas de cuidado contribuyen al bienestar de los trabajadores, también refuerzan las relaciones de poder de la empresa y la continuación de la explotación (véase también Lochery, McNamara y Musonda, 2026).

Los debates críticos sobre el género y las transiciones energéticas ponen de relieve las experiencias vividas y las afectividades encarnadas de las personas marginadas, y destacan la interacción entre el cambio ambiental, el poder social y las geografías emocionales en el contexto de la transición energética (Stock y Birkenholtz, 2020). Pearse y Bryant (2022) hacen hincapié en la necesidad de colaborar con los sindicatos y los movimientos sociales, que desempeñan un papel fundamental en la configuración de la transición energética. Abogan por estrategias que vayan más allá de la negociación salarial y aborden relaciones de valor más amplias, así como el impacto en la reproducción social, para garantizar una transición verdaderamente justa y equitativa. Otros (por ejemplo, Sovacool, 2021b) abogan por un enfoque de las transiciones energéticas orientado a las políticas públicas, que haga hincapié en la necesidad de una mayor transparencia, rendición de cuentas y aplicación de las normativas existentes, que den prioridad a los derechos humanos, la

igualdad de género y la protección de la infancia. Si bien los enfoques institucionales son esenciales para definir los mecanismos de rendición de cuentas entre los actores de la transición energética y garantizar la justicia en la distribución, la representación y la igualdad participativa, la investigación feminista debe cuestionar el arraigo cultural y material de la transición energética dentro del sistema capitalista. El reconocimiento del trabajo reproductivo es insuficiente si solo sirve para perpetuar sistemas energéticos basados en principios patriarcales y capitalistas de acumulación de riqueza y estratificación social. En cambio, dicho reconocimiento debe tener como objetivo apoyar sistemas energéticos que trasciendan los marcos explotadores.

Las transiciones energéticas justas deben incorporar las voces, los derechos y las aspiraciones de las personas marginadas, reconocer los impactos interseccionales y abogar por una toma de decisiones inclusiva y democrática, por oportunidades económicas justas y un acceso ampliado a la energía (véase, por ejemplo, Stock y Nyantakyi-Frimpong, 2025). Esto requiere fomentar procesos participativos y democráticos, sistemas energéticos descentralizados y políticas reparadoras que den prioridad al bienestar, basadas en una ética radical del cuidado, la relacionalidad y la interdependencia. Esta base debe abarcar principios anticapitalistas, antirracistas, descoloniales, interespecíficos y plurales, y estar guiada por valores cooperativos, duraderos y comunitarios, y profundamente arraigados (Bell, Daggett y Labuski, 2020; Sareen et al., 2023). En última instancia, este cambio requiere intervenciones normativas políticas, culturales y económicas que den prioridad a las comunidades desposeídas, las poblaciones marginadas y los trabajadores precarios, para que puedan configurar su propio futuro energético.

Bibliografía

- Andersson, Johnn; Lennerfors, Thomas Taro y Fornstedt, Helena (2024). Towards a socio-techno-ecological approach to sustainability transitions. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 51. doi.org/10.1016/j.eist.2024.100846
- Amigo-Jorquera, Catalina et al. (2019). Does energy poverty have a female face in Chile? *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 2(1), 378-390. doi.org/10.1080/25729861.2019.1608038
- Avila, Sofia (2018). Environmental justice and the expanding geography of wind power conflicts. *Sustainability Science*, 13(3), 599-616.
- Barca, Stefania (2024). *Workers of the Earth: Labour, Ecology and Reproduction in the Age of Climate Change*. Londres: Pluto Press. doi.org/10.2307/jj.13027289
- Bell, Shannon Elizabeth; Daggett, Cara y Labuski, Christine (2020). Toward feminist energy systems: Why adding women and solar panels is not enough. *Energy Research & Social Science*, 68.
- Boateng, Dickson; Bloomer, Julian y Morrissey, John (2023). Where the power lies: Developing a political ecology framework for just energy transition. *Geography Compass*, 17(6).
- Bouzarovski, Stefan (2022). Energy and labour: thinking across the continuum. *Progress in Human Geography*, 46(3), 753-774.
- Brown, Benajamin y Spiegel, Samuel J. (2019). Coal, Climate Justice, and the Cultural Politics of Energy Transition. *Global Environmental Politics*, 19(2), 149-168. doi.org/10.1162/glep_a_00501
- Burke, Paul J. y Dundas, Guy (2015). Female Labour Force Participation and Household Dependence on Biomass Energy: Evidence from National Longitudinal Data. *World Development*, 67, 424-437. doi.org/10.1016/j.worlddev.2014.10.034

Burke, Paul J.; Best, Rohan y Jotzo, Frank (2019). Closures of coal-fired power stations in Australia: local unemployment effects. *Australian Journal of Agricultural and Resource Economics*, 63(1), 142-165.

Carley, Sanya; Evans, Tom P. y Konisky, David M. (2018). Adaptation, culture, and the energy transition in American coal country. *Energy Research & Social Science*, 37, 133-139.

Carr, Chantel (2023). Repair and care: Locating the work of climate crisis. *Dialogues in Human Geography*, 13(2), 221-239.

Chen, Bin et al. (2019). Pathways for sustainable energy transition. *Journal of Cleaner Production*, 228, 1564-1571.

Crawley, Jenny; Wade, Faye y Wilde, Mandy de (2023). Gender and the heat pump transition. *Buildings & Cities*, 4(1), 948-964. <https://doi.org/10.5334/bc.392>

Creutzig, Felix et al. (2014). Catching two European birds with one renewable stone: Mitigating climate change and Eurozone crisis by an energy transition. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 38, 1015-1028.

Damgaard, Caroline S.; McCauley, Darren y Reid, Louise (2022). Towards energy care ethics: Exploring ethical implications of relationality within energy systems in transition. *Energy Research & Social Science*, 84, 102356.

Drehobl, Ariel y Ross, Lauren (2016). *Lifting the high energy burden in America's largest cities: How energy efficiency can improve low income and underserved communities*. American Council for an Energy-Efficient Economy.

Federici, Silvia (2011). *Feminism and the Politics of the Commons. The commoner*. <https://sok.bz/content/8-clanky/6-2014/20140428-siliva-federici-feminismus-a-politika-obecnich-statku/feminismcom.pdf>

García-García, Pablo; Carpintero, Óscar y Buendía, Luis (2020). Just energy transitions to low carbon economies: A review of the concept and its effects on labour and income. *Energy Research & Social Science*, 70.

Healy, Neol y Barry, John (2017). Politicizing energy justice and energy system transitions: Fossil fuel divestment and a "just transition". *Energy Policy*, 108, 451-459.

- Jerez, Bárbara; Garcés, Ingrid y Torres, Robinson (2021). Lithium extractivism and water injustices in the Salar de Atacama, Chile: The colonial shadow of green electromobility. *Political Geography*, 87. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102382>
- Johnson, Oliver W.; Gerber, Vanessa y Muhoza, Cassilde (2019). Gender, culture and energy transitions in rural Africa. *Energy Research & Social Science*, 49, 169-179. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.11.004>
- Kortetmäki, Teea; Timmermann, Cristian y Tribaldos, Theresa (2025). Just transition boundaries: Clarifying the meaning of just transition. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 55. doi.org/10.1016/j.eist.2024.100957
- Labuski, Christine M. (2023). Weeding out the weak: Labour, gender, and disability in a US fossil fuel boomtown. *Journal of Contemporary Ethnography*, 52(4), 559-583.
- Lahiri-Dutt, Kuntala (2023). Framing a gender transformative post-coal future for just transition: A feminist manifesto. *Energy Research & Social Science*, 100. doi.org/10.1016/j.erss.2023.103097
- Leduchowicz-Municio, Alba et al. (2023). Women, equality, and energy access: Emerging lessons for last-mile rural electrification in Brazil. *Energy Research & Social Science*, 102. doi.org/10.1016/j.erss.2023.103181
- Lochery, Emma; McNamara, Thomas y Musonda, James (2026). Subsidising extraction: Care at work in Zambia's copper mines. *Antipode*, 58(1).
- Luke, Nikki (2023). Just transition for all? Labour organizing in the energy sector beyond the loss of "jobs property". *Annals of the American Association of Geographers*, 113(1), 94-109.
- Martin, Rex (2022). Energy housekeeping: Intersections of gender, domestic labour and technologies. *Buildings and Cities*, 3(1), 554-569. doi.org/10.5334/bc.218
- Pachauri, Shonali y Rao, Narasimha Desirazu (2013). Gender impacts and determinants of energy poverty: Are we asking the right questions? *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 5(2), 205-215. doi.org/10.1016/j.cosust.2013.04.006

Park, Jacob (2021). Theorizing and learning from Kenya's evolving solar energy enterprise development. *Energy Research & Social Science*, 81. doi.org/10.1016/j.erss.2021.102254

Pearl-Martinez, Rebecca (2020). Global trends impacting gender equality in energy access. *IDS Bulletin*, 51(1). doi.org/10.19088/1968-2020.103

Pearse, Rebecca y Bryant, Gareth (2022). Labour in transition: A value-theoretical approach to renewable energy labour. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 5(4), 1872-1894. doi.org/10.1177/25148486211066669

Pérez Orozco, Amaia (2006). *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Phillips, Kristin D. (2020). Prelude to a grid: Energy, gender and labour on an electric frontier. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 38(2), 71-87. doi.org/10.3167/cja.2020.380207

Ramírez, Jacobo; Vélez-Zapata, Claudia Patricia y Maher, Rajiv (2024). Green colonialism and decolonial feminism: A study of Wayuu women's resistance in La Guajira. *Human Relations*, 77(7), 937-964. doi.org/10.1177/00187267231189610

Roche, Lindsey et al. (2023). The social impacts of resource extraction for the clean energy transition: A qualitative news media analysis. *The Extractive Industries and Society*, 13. doi.org/10.1016/j.exis.2023.101213

Sareen, Siddarth et al. (2023). Solidarity solarities: Governance principles for transforming solar power relations. *Progress in Environmental Geography*, 2(3), 143-165. doi.org/10.1177/26349825231166852

Sovacool, Benjamin K. (2021a). When subterranean slavery supports sustainability transitions? Power, patriarchy, and child labour in artisanal Congolese cobalt mining. *The Extractive Industries and Society*, 8(1), 271-293. doi.org/10.1016/j.exis.2020.12.017

- Sovacool, Benjamin K. (2021b). Who are the victims of low-carbon transitions? Towards a political ecology of climate change mitigation. *Energy Research & Social Science*, 73. doi.org/10.1016/j.erss.2021.101916
- Sovacool, Benjamin K. et al. (2023). Pluralizing energy justice: Incorporating feminist, anti-racist, Indigenous, and postcolonial perspectives. *Energy Research & Social Science*, 97. doi.org/10.1016/j.erss.2022.102996
- Sovacool, Benjamin. K. et al. (2018). The demographics of decarbonizing transport: The influence of gender, education, occupation, age, and household size on electric mobility preferences in the Nordic region. *Global Environmental Change*, 52, 86-100. doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2018.06.008
- Sovacool, Benjamin K. y Dworkin, H. Michael (2015). Energy justice: Conceptual insights and practical applications. *Applied Energy*, 142, 435-444. doi.org/10.1016/j.apenergy.2015.01.002
- Standal, Karina; Talevi, Marta y Westskog, Hege (2020). Engaging men and women in energy production in Norway and the United Kingdom: The significance of social practices and gender relations. *Energy Research & Social Science*, 60. doi.org/10.1016/j.erss.2019.101338
- Standal, Karina y Winther, Tanja (2016). Empowerment through energy? Impact of electricity on care work practices and gender relations. *Forum for Development Studies*, 43(1), 27-45. doi.org/10.1080/08039410.2015.1134642
- Stock, Ryan y Birkenholtz, Trevor (2020). Photons vs. firewood: Female (dis)empowerment by solar power in India. *Gender, Place & Culture*, 27(11), 1628-1651. doi.org/10.1080/0966369X.2019.1681361
- Stock, Ryan (2021a). Bright as night: Illuminating the antinomies of “gender positive” solar development. *World Development*, 138. doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105196
- Stock, Ryan (2021b). Praeclariat: Theorising precarious labour geographies of solar energy. *Antipode*, 53(3), 928-949. doi.org/10.1111/anti.12708
- Stock, Ryan, et al. (2023). Volta photovoltaics: Ruptures in resource access as gendered injustices for solar energy in Ghana. *Energy Research & Social Science*, 103. doi.org/10.1016/j.erss.2023.103222

Stock, Ryan y Nyantakyi-Frimpong, Hanson (2025). Labouring for light: Energy unfreedoms and freedom dreams of solar labour in Ghana. *The Journal of Peasant Studies*, 52(2), 235-257. doi.org/10.1080/03066150.2024.2345678

Taylor, Julia (2023). Just an energy transition? A gendered analysis of energy transition in Northern Cape, South Africa. *Agenda*, 37(3), 76-89. doi.org/10.1080/10130950.2023.2240855

Thoyre, Autumn (2020). Home climate change mitigation practices as gendered labour. *Women's Studies International Forum*, 78. doi.org/10.1016/j.wsif.2019.102314

Üstündağlı Erten, Elif et al. (2024). Decoding intersectionality: A systematic review of gender and energy dynamics under the structural and situational effects of contexts. *Energy Research and Social Science*, 110. doi.org/10.1016/j.erss.2024.103432

Vela-Almeida, Diana y Karlsen, Asbjørn (2023). Reinforcing path marginalization: Revealing the unaccounted labour organization at a mining frontier in Indonesia. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 16(3), 481-494. doi.org/10.1093/cjres/rsad014

Vyas, Sangita; Gupta, Aashish y Khalid, Nazar (2021). Gender and LPG use after government intervention in rural north India. *World Development*, 148. doi.org/10.1016/j.worlddev.2021.105682

Wågström, Angelica y Michael, Kavya (2023). Caring for energy, energy to care: Exploring the energy-care nexus through examples from Sweden and India. *Energy Research & Social Science*, 99. doi.org/10.1016/j.erss.2023.103042

Walk, Paula (2024). From parity to degrowth: Unpacking narratives of a gender-just transition. *Energy Research & Social Science*, 112. doi.org/10.1016/j.erss.2023.103513

Winther, Tanja et al. (2017). Women's empowerment through electricity access: Scoping study and proposal for a framework of analysis. *Journal of Development Effectiveness*, 9(3), 389-417. doi.org/10.1080/19439342.2017.1343368

Disyunción temporal de la transición energética: los parques eólicos en territorio wayuu, Colombia

Astrid Ulloa

Doi: 10.54871/ca26ts05

Introducción*

En Colombia, en La Guajira, está prevista la instalación de cincuenta y siete parques eólicos con 2833 aerogeneradores en el territorio wayuu (Barney, 2023). La implantación de estas infraestructuras comenzó con el parque eólico Jepirrachi (2003-2023), que actualmente está inactivo. En 2021 se iniciaron las obras de los nuevos parques eólicos (Windpeshi, Guajira I, WESP 01, Alpha y Beta). Desde 2022 están en funcionamiento Guajira I1 y WESP 01,2 con un total de catorce aerogeneradores. El inicio de los procesos de construcción de

* La investigación forma parte del proyecto 58197, Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Bristol, y del Times of a Just Transition Global Convening Programme (GCPS2\100005).

¹ La central tiene una capacidad efectiva neta de 20 MW y aprovecha la fuerza de los vientos con diez aerogeneradores. Está localizada en el departamento de La Guajira cerca del municipio de Uribia (ISAGEN, 2025).

² La central tiene una capacidad efectiva neta de 12 MW y aprovecha la fuerza de los vientos con cuatro aerogeneradores. Está localizada en el departamento de La Guajira cerca del municipio de Uribia, contigua al parque eólico Guajira I (ISAGEN, 2025).

los parques eólicos ha generado protestas del pueblo wayuu por el cambio que han tenido en la relación con los sitios sagrados y las transformaciones socioculturales, ambientales, territoriales y temporales. Los líderes y lideresas wayuu reconocen la inmediatez de la descarbonización y la transición energética, pero consideran que los proyectos asociados a la transición, en este caso los parques eólicos, deben considerar los efectos en sus modos de vida, dado que en el proceso inicial de implementación de los parques eólicos se han generado conflictos socioambientales y territoriales (Ulloa, 2023).

Por otro lado, en el proceso de implantación de los parques eólicos no se ha tenido en cuenta la ontología y la epistemología territorial y temporal wayuu. Los proyectos de transición energética se centran en la temporalidad humana y excluyen los tiempos, ritmos y ciclos de los diferentes seres vivos del análisis de los impactos y efectos de las infraestructuras a largo plazo. Asimismo, dicho proceso ha desconocido la dimensión temporal wayuu, denominada *wayuu sümaiwa* (Guerra-Curvelo, 2019). La ontología wayuu trasciende la noción lineal del tiempo hegemónico; permite el orden de todos los seres en su universo y sitúa a seres específicos en el territorio con temporalidades diversas.

Argumento que los procesos de implementación de la transición energética frente a las crisis ambiental y climática globales responden a la inmediatez y aceleración temporal tanto de las acciones en contra el cambio climático como del capitalismo, que a su vez responden a marcos temporales de políticas gubernamentales y acuerdos internacionales (Lazar, 2019). A estos marcos temporales responden las empresas, que tienen intereses económicos y de ajuste socioecológico. De esta manera, se impone una temporalidad moderna, que responde a una ontología específica de tiempo (Agathangelou, 2024) que genera una disyunción temporoespacial y conflictos socioambientales y temporoespaciales. Los parques eólicos se imponen bajo una temporalidad hegemónica basada en una concepción lineal (pasado, presente y futuro) que perpetúa los ciclos extractivos y los consecuentes eventos cíclicos de auge y caída ligados a las cadenas

de valor del mercado internacional (Barlow, 2023), que ignora y despolitiza las temporalidades wayuu y de los diferentes seres vivos, y crea una disyunción temporal y una ausencia de reconocimiento de temporalidades múltiples (Fitz-Henry, 2017). Asimismo, alteran los ritmos humanos y no humanos en los contextos locales. Las temporalidades de la transición energética, en este caso parques eólicos, en territorio wayuu generan una violencia temporal (Awâsis, 2020), a través de las infraestructuras de la transición energética.

La implantación de parques eólicos produce espacios y tiempos que politizan las relaciones temporoespaciales y la emergencia de luchas socioculturales (Ávila et al., 2022) en torno a la defensa de las temporalidades humanas y no humanas y la coexistencia de mundos diversos. De esta manera, se visibiliza una perspectiva relacional del tiempo profundo (González-Duarte y Méndez-Arreola, 2024), es decir, una relacionalidad del tiempo que incluya los tiempos de larga duración de diversas especies, que incluya las relaciones temporales de los seres humanos con su entorno y las temporalidades de los seres vivos con los que interactúan. Considerar las relaciones multiespecies y diversas ontologías permite una apertura a otros modos de vida y múltiples temporalidades y propuestas de futuro frente a las crisis ambientales, y demandas de una justicia temporal en contextos de transformaciones ambientales.

Este texto se basó en un trabajo colaborativo con líderes y lideresas wayuu, y en entrevistas realizadas con personas relacionadas con los parques eólicos Jepirrachi, y Guajira I y WEPS, durante los años 2023-2025. Asimismo, se realizaron talleres colectivos sobre los impactos de los proyectos eólicos en Bahía Honda, municipio de Uribá, La Guajira, con personas de diversas comunidades (en especial de Luace, Kasiwolin). De igual manera, se hicieron entrevistas con académicos y líderes y lideresas wayuu.

El texto se desarrolla en tres partes. La primera se centra en las nociones temporales wayuu y su relación con las temporalidades de los no humanos. El segundo apartado se centra en las temporalidades de la transición energética y se destaca la temporalidad del

parque eólico Guajira I. En el tercer apartado se presenta cómo la transición energética genera una disyunción y violencia temporales y la invisibilización de temporalidades no humanas, generando temporalidades en disputa. Finalmente, como conclusiones, se plantea la emergencia de demandas de una justicia temporal relacional que incluya temporalidades múltiples frente a la inmediatez de la implementación de una descarbonización centrada en una temporalidad humana y económica.

Dimensiones temporales wayuu

De acuerdo con Guerra-Curvelo (2019), la dimensión temporal wayuu, *wayuu sūmaiwa*, trasciende las nociones lineales del tiempo, permite el orden de todos los seres de su universo y sitúa en el territorio seres específicos, que son visibles y estructuran las relaciones entre seres expresadas en el mundo físico y social. Como plantea el antropólogo wayuu Guerra-Curvelo (2019):

En consecuencia, las narraciones asociadas a esa dimensión temporal establecen una profunda conexión de los distintos seres con áreas o sitios específicos del territorio wayuu y el paisaje en donde ocurrieron eventos transformativos a los que los wayuu le otorgan gran significancia [...]. En resumen, en este orden se esbozan los marcos referenciales dotados de una plasticidad conceptual que guían las interacciones existentes entre los seres vivientes en la actualidad (Guerra-Curvelo, 2019, p. 50).

En particular, los vientos son personas, seres vivos transhistóricos (Guerra-Curvelo, 2019) que acompañan la cotidianidad de la vida wayuu. Anuncian sequías, lluvias, tiempos de cosecha o de destrucción. Marcan tiempos de prácticas cotidianas y estacionales y tienen sus propios tiempos.

En este contexto, vemos la interrelación de la territorialidad múltiple, en el sentido de que todos los seres vivos tienen sus dominios

en lugares específicos (tierra, mar, aire), es decir, ejercen una territorialidad, pero a su vez se crean vínculos con otros seres (humanos, no humanos, ancestros), estableciendo una conexión en red de afectación y reciprocidad mutua en lugares específicos. Son lugares que articulan memorias, conocimientos y temporalidades de relaciones y vivencias compartidas, y que a su vez se relacionan con otros lugares. La relación con los cerros como seres de importancia cultural la expresa también Guerra-Curvelo (2019):

Los cerros conllevan al mismo tiempo solidez y movimiento. Por un lado, sus rasgos aparecen como inmutables y permanentes en comparación con la efímera vida de los organismos vivientes, pero, por otro lado, ellos evocan movimientos de antiguos seres humanos que viajaron, padecieron y amaron sobre la superficie de la tierra en donde finalmente fueron transformados en piedra y actualmente permanecen bajo la forma de rocas, promontorios o cerros (pp. 240-241).

La referencia a los cerros refleja las relaciones temporales y espaciales de interacción entre diversos seres y sus dominios, donde los tiempos y espacios se fusionan permanentemente, lo que a su vez responde a una epistemología territorial. Son otras maneras de conocer que implican otras memorias, memorias no humanas que son coproducidas permanentemente y responden a temporalidades y espacialidades que convergen.

Desde la ontología wayuu hay tres tiempos: el referencial, el transformativo y el cotidiano, que coexisten, pero no son necesariamente armónicos:

Hay un *tiempo referencial* que es el *wayuu sümaiwa*, que es el referente, que es un arquetipo cósmico sobre el mundo, donde todo está ahí. Las instituciones humanas, la lengua, el sistema normativo wayuu, que es *wayuu sümaiwa*. O sea que nace allá, pero que abarca relaciones más grandes. No solo entre humanos, sino con los no humanos. Está el *tiempo transformativo*, que es muy importante, porque explica cómo se modeló este universo y por qué esta planta es un exhuma-

no, un humano caído, pero mantiene algo de su humanidad. Fueron wayuu, dicen los wayuu, ellas fueron wayuu en el pasado. Por lo tanto, mantienen algo de su capacidad de ver el universo. Y en sueños no se aparecen así, se aparecen como humanos, la patilla, la ahuyama, el frijol, todo eso. Y está el *tiempo cotidiano* que los wayuu han regulado, que es la marcha de las constelaciones, las épocas de lluvia, la sequía, todo este tiempo y el calendario social, que es otro. Entonces hay una conjunción de tiempos y el indígena” (Guerra-Curvelo, W., comunicación personal, 10 de febrero de 2025, Riohacha, La Guajira).

En ese sentido los tiempos y temporalidades de los humanos-no humanos son coproducidos permanentemente y se inscriben en diversos lugares que convergen, y se tornan en temporalidades fusionadas en el espacio.

Temporalidades de la transición energética

La demanda de la transición energética frente al cambio climático ha sido acogida por diversos gobiernos y se ha tornado en un instrumento político frente a la inmediatez y aceleración de la transición energética. Sin embargo, se implementa bajo una concepción del desarrollo lineal y la hegemonía de nociones “verdes”, es decir, un extractivismo verde. Los extractivismos verdes se presentan como una oportunidad económica, una solución a la crisis climática global, un camino hacia un futuro sostenible y una transición justa, en respuesta a la demanda mundial urgente de energía verde. La transición energética reproduce las desigualdades estructurales previas y se convierte en un extractivismo verde (Dietz, 2022; Ulloa, 2021; Ávila et al., 2022), y consolida nuevamente zonas de extracción (Gómez-Barris, 2021), o lo que llamo una zona de extractivismo eólico (Ulloa, 2023). Estas nociones de inmediatez y aceleración parten de la idea de un tiempo que hay que transformar. Como plantea Lazar (2019), “cuando el orden se fractura, cuando ‘el tiempo está fuera de lugar’, como dijo Hamlet, entonces los líderes políticos pueden usar el marco retórico temporal para crear la percepción de que el orden será restaurado” (2019, p. 15).

De acuerdo con Agathangelou (2024),

La gran transición, como una gran narrativa que depende del ser humano como agente supremo de la política, incrusta la crisis ecológica en el régimen lineal moderno de la temporalidad, basado en una línea de tiempo cronológica orientada hacia el futuro. Este enfoque del sistema de la Tierra requiere que todos los tiempos sean uniformes, homogéneos y conmensurables para encajar en una cronología racial global. El despliegue de esta cronología es una forma de ejercer el poder para institucionalizar una crononormatividad particular, una modalidad estándar de ser-en-la-Tierra temporal que hace anacrónicos a aquellos que fallan o se niegan a ajustarse a una orientación particular en la que las experiencias del pasado, presente y futuro se reordenan en relación con la repetición de la captura (p. 10, traducción de la autora).

Esta inmediatez ha permitido la expansión de una nueva ola extractiva. Barlow (2023) plantea que las temporalidades del extractivismo parten de una temporalidad lineal (pasado, presente y futuro) que sustenta los ciclos extractivos y sus consecuentes eventos cíclicos en torno al auge y el declive, ligados a cadenas de mercados internacionales. Estos ciclos y eventos son asociados a percepciones de optimismo o de retorno a un pasado anterior. De esta manera, las temporalidades son fundamentales para entender las reconfiguraciones del territorio que implican los procesos extractivos. En estos contextos, se superponen temporalidades extractivas y de las demandas de la transición energética.

La inmediatez de la transición ha implicado que las temporalidades institucionales respondan a políticas nacionales e internacionales, en este caso relacionadas con desarrollo sostenible, cambio climático y recientemente transición energética. Estas políticas y acciones gubernamentales tienen procesos diversos que responden a compromisos que conllevan a acuerdos que se implementan de manera escalonada y a largo plazo, y que posteriormente se implementan en los territorios nacionales, independientemente de los derechos de las poblaciones locales. Es este caso los pueblos indígenas y tal es el caso del parque eólico Guajira I, inscrito en una larga temporalidad de

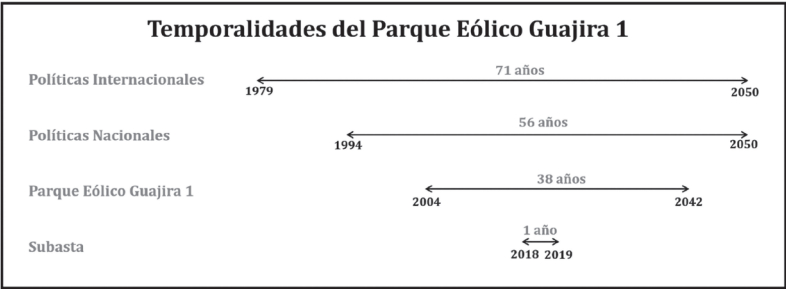
decisiones y acciones institucionales, y relacionado, por ejemplo, con la construcción de aerogeneradores y los plazos de inversión. Como plantea Bernal (2025) en relación con las temporalidades nacionales del parque eólico Guajira I, para entender dichas temporalidades es necesario conocer las temporalidades de los acuerdos y políticas nacionales e internacionales. Entender el proceso temporal de la implementación nacional de un parque eólico, implica la temporalidad de su inicio hasta su inauguración. De acuerdo con Bernal (2025),

el proyecto del Parque Eólico Guajira I comenzó en el 2004 con la empresa Wayúu S.A E.S.P., con el nombre del Proyecto Jouktai, que incluía los parques eólicos Guajira I y Wesp 01 [...] Finalmente, en el 2021 se da comienzo la construcción del Parque Eólico Guajira I y, en el 2022 se inaugura el Parque Eólico Guajira I (Bernal, 2025, pp. 26-27).

Temporalidades del parque eólico Guajira I

El parque eólico Guajira I se relaciona con políticas ambientales y climáticas, acuerdos internacionales sobre cambio climático y transición energética, y las temporalidades inherentes al proceso de su planteamiento, desarrollo e implementación. Las temporalidades superpuestas implican nociones y expectativas a futuro tanto de las políticas como de los acuerdos climáticos y de la eficacia de los proyectos de transición energética, en este caso de que los parques eólicos cumplan con los cambios esperados para alcanzar la descarbonización. En la Figura 1 se resaltan las temporalidades paralelas o temporalidades de diferentes políticas y acuerdos internacionales y nacionales que se relacionan con el parque eólico Guajira I.

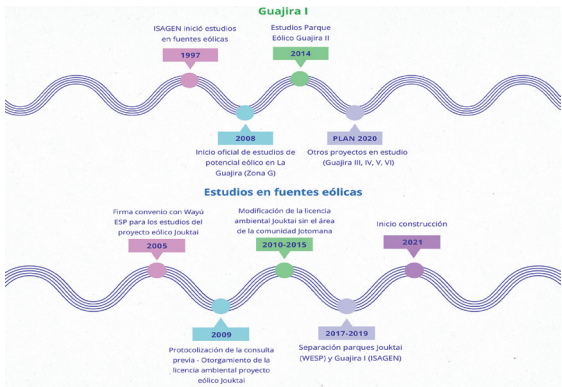
Figura 1. Temporalidades institucionales, nacionales e internacionales y del proceso de implementación del parque Guajira I.



Fuente: Bernal (2025, p. 22)

Paralelamente, están las temporalidades propias de la implementación de un proyecto, y del proceso temporal que implica para las empresas. En el caso del parque eólico Guajira I-WEPS 01, la empresa ISAGEN presenta una línea de tiempo del proyecto desde sus inicios. Es una línea temporal hasta su construcción, sin proyección de su duración. De manera paralela, la empresa presenta una línea temporal del inicio del interés en las energías eólicas y sus proyecciones a futuro en La Guajira (Figura 2).

Figura 2. Línea de tiempo del Parque eólico Guajira I y de los estudios de fuentes eólicas de acuerdo con la empresa ISAGEN



Fuente: ISAGEN (2020)

Para instalar los parques eólicos, los actores ambientales y económicos nacionales y transnacionales omiten y evaden discutir el tiempo de duración no solo de las infraestructuras, sino también de las expectativas ambientales, territoriales y políticas. Imponen nociones de tiempo y espacio en los contextos locales, sin considerar las nociones indígenas de tiempo y espacio. Fragmentan las concepciones indígenas de territorialidad y no consideran las múltiples temporalidades de humanos-no humanos.

En el proceso de implementación de los parques eólicos no se ha considerado la ontología espacial wayuu ni su epistemología territorial, y menos sus concepciones temporales, lo que borra las implicaciones que tiene su implementación y que afectan el subsuelo (lugar de los ancestros), el mar (lugar de la *pülowi*), el aire (lugar de los vientos) y sus temporalidades. Los proyectos de transición energética están centrados en una temporalidad humana y omiten los análisis de los impactos y efectos de las infraestructuras en los tiempos, ritmos y ciclos de las diversas especies.

Temporalidades en disputa: violencia temporal

Diversos actores se relacionan de acuerdo con las temporalidades, por un lado, del capitalismo o ciclos extractivos, y por el otro, con las temporalidades wayuu, que afectan las relaciones temporoespaciales de los otros. En particular, los procesos de implementación de las eólicas afectan al pueblo wayuu, en especial con los tiempos que implica la toma de decisiones de la población wayuu sobre las acciones externas en su territorio. Estas temporalidades impuestas generan una disyunción temporal y la ausencia del reconocimiento de temporalidades no humanas, dado que las temporalidades de las empresas, de las políticas gubernamentales y de los acuerdos internacionales se expresan espacialmente de manera diferente y entran en confrontación o disyunción con las temporalidades wayuu.

El concepto de disyunción temporal propuesto por Fitz-Henry (2017) es útil para comprender estas dinámicas. Una disyunción temporal “se da cuando el tiempo político no está sincronizado con las temporalidades y ritmos que rigen la economía y la cultura, especialmente cuando se trata de abordar los problemas medioambientales con los que nos acosa el industrialismo tardío” (Fitz-Henry, 2017, p. 2, traducción de la autora). Esta disyunción temporal también está relacionada con la ausencia en los debates ambientales de la descarbonización de las temporalidades de los no humanos. La imposición de las infraestructuras y de los procesos extractivos no incluye temporalidades múltiples ni de humanos ni de no humanos.

En el universo wayuu hay ritmos culturales y sociales; sin embargo, como plantea Guerra-Curvelo (2019), actualmente, nuevos ritmos, “como los calendarios electorales y escolares, las temporadas turísticas y los cronogramas de expansión de los proyectos de las empresas de transmisión eléctrica o mineras irrumpen en el universo wayuu y fragmentan sus tiempos sociales” (Guerra-Curvelo, 2019, p. 342). De esta manera, se imponen tiempos diversos, que afectan los tiempos cotidianos de los wayuu, las temporalidades de siembra, cosecha, de pesca y pastoreo, y los tiempos rituales. Y, por consiguiente, afectan su relación con la dimensión temporal transhistórica. Es decir, se genera una disyunción temporal:

Si le añadimos [otro] tiempo que sí incide, como son las elecciones en Uribia, por ejemplo, ese calendario electoral de Uribia y otros, la negociación de las empresas ahí encuentra uno algo, una conjunción tremenda. [...] Las cosas no concluyen, no dejan concluir el tiempo, no se cierran (Guerra-Curvelo, W., comunicación personal, 10 de febrero de 2025, Riohacha, La Guajira).

La transición energética choca y pretende controlar y medir las dinámicas sociales y culturales y temporalidades de lo humano y no humano, a través nociones temporoespaciales que pretender medir los vientos, delimitar las áreas para ordenar las actividades sociales (pesca, movilidad) o limitar horarios para transitar, entre otros.

Estas temporalidades en tensión y/o disputa se manifiestan en diferentes procesos relacionados con la transición energética, en las dinámicas de la interacción institucional a través de la consulta previa y las relaciones con los no humanos, y la imposición de infraestructuras.

En los procesos de consulta previa, la toma de decisiones no responde a una consulta transparente, dado que en muchos casos se ha decidido institucionalmente cómo y cuándo se hace una subasta nacional o internacional para atraer inversiones para la transición, lo que supone unos tiempos y un proceso que no necesariamente están siendo acompañados o respaldados por las comunidades. Por otro lado, las empresas tienen temporalidades que reflejan sus intereses económicos y de ajuste socioecológico, además de las temporalidades a futuro de los aerogeneradores, los cuales requieren tiempos de instalación, permanencia, decadencia y desmantelamiento. De igual manera, las empresas también deben responder a temporalidades múltiples (las de los tiempos de consulta, los trámites institucionales, los tiempos de construcción, de recuperación de la inversión, el desmantelamiento, entre otras). Esta multitemporalidad institucional y empresarial está guiada por el ritmo de la inmediatez y los ciclos de acumulación del capital.

Paralelamente, en los proyectos hay omisiones deliberadas (De Fex-Wolf, 2025) relacionadas con la inclusión de los no humanos, lo que conlleva a que no se consideren los tiempos y ritmos estacionales de los no humanos en la implementación de los proyectos. Los no humanos tienen temporalidades que trascienden las temporalidades humanas, pero son afectados por las temporalidades humanas, tal como lo plantean González-Duarte y Méndez-Arreola (2024) en sus análisis con los pueblos Jñato y Hñähñu de México, quienes tienen una relación con las mariposas monarca y con otros seres vivos que tiene sus ritmos y ciclos desde tiempos inmemoriales, lo que implica unas temporalidades multiespecie en permanente relación. Para entender esta relación de temporalidades multiespecie estos investigadores proponen, sin definirla, una *perspectiva relacional de tiempo profundo*.

Retomo este concepto de *perspectiva relacional de tiempo profundo* para plantear una definición a dicha perspectiva. En este sentido, defino la *perspectiva relacional de tiempo profundo* como aquella que incluye las actuales relaciones temporales de los humanos (de acuerdo con diversas concepciones temporales institucionales, políticas o culturales) con su entorno y las temporalidades de lo no humano u otros seres vivos con los que interactúan, es decir, con un tiempo de larga duración o tiempo profundo que trasciende la temporalidad humana. Dichas temporalidades humanas y no humanas impactan de manera desigual a los diversos seres vivos. Esta perspectiva es esencial para entender de manera detallada cómo una acción humana –por ejemplo, la implementación de infraestructuras o procesos económicos verdes, en este caso asociada a los parques eólicos– está relacionada con un tiempo lineal que se torna hegemónico y no considera los tiempos profundos (de muy larga duración) de otros seres (vientos, agua, montañas) y/o tiempos culturales, lo que impacta de manera desigual a las diversas especies y dinámicas culturales, ahora y a futuro.

De igual manera, las infraestructuras para la transición energética tienen unos tiempos de construcción, permanencia y decadencia, que no se consideran en la información para las comunidades, ni el proceso que implica a futuro su desmantelamiento. En otro texto (Ulloa, 2024, p. 23) he planteado que

los parques eólicos tienen una corta vida útil (veinte a treinta años), después de la cual se convierten en proyectos tecnológicamente deficientes que requieren nuevas infraestructuras, cambios técnicos o su desmantelamiento. Su rápida decadencia permite entender cómo se transforman actualmente y a futuro el espacio, el paisaje y los lugares de importancia cultural, simbólica y ambiental.

Los anteriores procesos relacionados con las temporalidades de la consulta previa, la omisión deliberada de los tiempos de los no humanos y los tiempos de implementación de infraestructuras generan violencia temporal en relación con las temporalidades wayuu y no humanas.

La última vez que yo fui al Cabo de la Vela no regresé por el carreteable porque había llovido y entonces todo estaba inundado y nos tocó salir por el parque eólico [Guajira I]. Y contrastando entre la zona donde está el parque eólico y la zona donde no hay parque eólico la vegetación es más rica donde no hay parque eólico por la sencilla razón de que ahí todavía hay murciélagos, de este lado [del parque eólico] no hay murciélagos. Y ese zumbido todo el tiempo... Ahora, si fuera una sola cosa [un solo aerogenerador] uno dice: “Bueno, está ahí”. Pero está uno aquí, el otro ahí, el otro ahí, obviamente se van a desubicar [los murciélagos] y muchos murciélagos han muerto precisamente porque se desorientan y se estrellan contra los aerogeneradores. [...] No hay que esperar treinta años para ver los efectos, eso es ya, se está viendo (Iguarán, A., comunicación personal, 3 de noviembre de 2023, Maicao, La Guajira).

Las infraestructuras para la transición también implican violencias temporales, dado que tienen una trayectoria temporal desde su propuesta inicial hasta el inicio de su implementación. Lo que a su vez tiene implicaciones temporoespaciales, dado que no solo se trata de la instalación de las infraestructuras, sino de las nuevas dinámicas de movilización de gente externa y actividades en el espacio, que implican transformaciones cotidianas en las prácticas culturales para el pueblo wayuu. Las transformaciones en el paisaje cambian las temporalidades:

Entonces, ese tiempo referencial, *wayuu sūmaiwa*, un tiempo al cual tenemos acceso por tres formas: por el paisaje, cada vez que yo veo. Puedo irme a *wayuu sūmaiwa* por el ritual. Cada vez que hacemos un velorio, un segundo entierro, con todo eso, y la gente se diluye en los ancestros cuando quitamos los huesos y reunimos a estos, está allí; y por el sueño. Para mí esos tres elementos nos permiten acceder a esos niveles de tiempo referencial. [...] Eso me parece a mí que todos estos conflictos inciden en ese tiempo referencial, inciden, crean una especie de confusión de esa heterocronía perturbadora que impide esto, porque si uno tiene claro los niveles de tiempo y por eso las abuelas, siempre cuando aconsejan, las abuelas son fundamentales

en el mundo wayuu (Guerra-Curvelo, W., comunicación personal, 10 de febrero de 2025, Riohacha, La Guajira).

Las relaciones temporoespaciales wayuu se inscriben en los paisajes; de esta manera los paisajes son una estructura narrativa que establece relaciones de los wayuu con el tiempo referencial (Guerra-Curvelo, 2019). Cuando se transforma el paisaje, por diversas razones –en este caso por las infraestructuras de las eólicas–, se genera una violencia temporal. Awâsis (2020) plantea que la violencia temporal se da al imponerse las temporalidades del extractivismo, que alteran los ritmos y temporalidades de humanos y no humanos en los contextos locales. Los parques eólicos expresan temporalidades basadas en una concepción lineal (pasado, presente y futuro), que perpetúa los ciclos extractivos y los consecuentes eventos cíclicos de auge y caída ligados a las cadenas del mercado internacional (Barlow, 2023). De esta manera, se impone una temporalidad hegemónica que responde a una ontología específica de tiempo que ignora y despolitiza las temporalidades y espacialidades wayuu. Las temporalidades wayuu implican otras concepciones en las que pasado, presente y futuro se funden permanentemente y en constante movimiento, convirtiéndose en una temporalidad relacional entre humanos y no humanos de afectación mutua a través de sus encuentros.

Awâsis (2020) analiza cómo en Canadá la evaluación del impacto del oleoducto en el territorio del pueblo Anishinaabe se basa en nociones externas del tiempo impuestas que limitan la autonomía indígena y no tienen en cuenta sus concepciones de la espacio-temporalidad de los seres humanos y no humanos, generando violencia temporal. Esta violencia temporal afecta la vida cultural y espiritual de los pueblos indígenas. Como afirma Awâsis (2020, p. 841, traducción de la autora),

El camino de la destrucción se basa en soluciones tecnológicas y está vacío de espíritu; está muy trillado y si se toma conducirá a la destrucción de todos los pueblos. El camino de la espiritualidad implica que todos los pueblos vuelvan a sus formas de vida originales y encarnen el *mino bimaadiziwin* (una buena forma de vida).

Algo similar sucede en el territorio wayuu, donde la imposición de diversas concepciones del tiempo y temporalidades, no solo de las infraestructuras, sino también de la vida de los humanos y no humanos, afectan el proceso wayuu de toma de decisiones en relación con las infraestructuras, que tiene una temporalidad específica, impactando y violentando la vida de los no humanos y no humanos durante un largo período de tiempo. Un claro ejemplo es la temporalidad del parque eólico Jepirrachi (2003-2023), que ya no está en funcionamiento, pero continúa sin ser desmantelado y afecta el territorio y las dinámicas culturales y de los no humanos. Una de las lideresas wayuu plantea:

Es decir, que en los acuerdos ellos nunca, o sea, en el entender wayuu, nunca dijeron que se iban en veinte años, quedó como abierto. Tampoco se dice, no es claro, que aparezca que cuando se lo llevan o que se lo van a llevar. [...]. Esa es la reflexión que se supone que tendrían que hacer muchas comunidades antes de colocar eso [los aerogeneradores], porque conozco el proceso de Jepirrachi, o sea, es el claro ejemplo (Gutiérrez, N., comunicación personal, 10 de abril de 2025, Kasiwolin, La Guajira).

El territorio wayuu se torna en un espacio racializado que excluye a sus habitantes para imponerse la transición energética. “La racialización justifica y naturaliza esta violencia temporal en las zonas de extracción de recursos, en la economía de la energía verde y en los campos de refugiados y centros de detención de migrantes del norte global” (Agathangelou, 2024, p. 9, traducción de la autora).

De manera paralela, una política de vida involucra los derechos a ser, estar y sentir en y con los seres vivos incluido el territorio (como ser vivo y con agencia) y la relacionalidad que implica la interdependencia entre humanos y no humanos. De esta manera, el pueblo wayuu plantea una política centrada en la continuidad de la vida articulada a sus territorios, que busca el fortalecimiento de redes comunitarias y afectivas para la defensa y el cuidado, y que permite visibilizar mundos diversos, desde su ontología y epistemología

relacionales frente a las violencias temporales, territoriales, ambientales y epistémicas. La política de vida wayuu confronta la transición energética, para posicionar demandas de transformaciones radicales socioambientales (Ulloa, 2021) frente a las crisis ambiental y climática, y posicionar propuestas temporoespaciales diversas.

En ese sentido, las demandas wayuu de justicia implican el reconocimiento de su ontología y epistemología, y entender las violencias que traen para el pueblo wayuu las fragmentaciones territoriales y las imposiciones temporales de concepciones externas, en este caso procesos extractivos.

Conclusiones. En búsqueda de una transición justa

La transición energética, en especial los parques eólicos, se ha implementado generando una violencia temporal, espacial y epistémica, y un desconocimiento de los procesos sociales, políticos, simbólicos, territoriales y ambientales que están inscritos en el territorio wayuu, y de sus propuestas de vida frente al cambio global ambiental y climático. Asimismo, se imponen violencias temporales que se espacian y tienen consecuencia a futuro.

Si bien el gobierno colombiano bajo la presidencia de Gustavo Petro (desde 2022) ha generado una Hoja de Ruta de la Transición Energética Justa, liderada por el Ministerio de Minas y Energía (s.f.), la idea de justicia o justa no es clara. En ese contexto, los wayuu plantean que no se oponen a la transición energética, pero que no la consideran justa:

Nosotros no nos oponemos a la transición energética justa. La transición energética justa sería lo que les decía, una clara y amplia información de lo que es la energía verde, porque es que no podemos disfrazar de verde algo que es oscuro, porque el color siempre saldrá a la luz, lo negro. Aquí no hay transición energética justa (Silva, J., comunicación personal, 15 de febrero de 2025, Riohacha, La Guajira).

El pueblo wayuu, al igual que otros pueblos, mantiene una relacionalidad con sus territorios y todos los seres vivos en procesos de interdependencia y afectación mutua. La acción política del pueblo wayuu y sus perspectivas políticas colectivas de defensa de la vida, del territorio y de lo no humano están visibilizando mundos diversos, desde su ontología y epistemología relacional, ante las violencias temporales, territoriales, ambientales y epistémicas. Asimismo, sus propuestas se sustentan en sus demandas de reconocimiento y respeto de sus derechos ancestrales y derechos legales sobre sus territorios a partir de la relacionalidad entre seres.

Frente a esto, los wayuu demandan justicia, desde la justicia propia y el respeto y reconocimiento de sus prácticas culturales en sus territorios, de sus cementerios, del agua, los vientos, como seres vivos, y de sus derechos a la toma de decisiones en sus territorios. Son demandas de justicia que colapsan temporalidades, dado que son demandas que vienen de tiempo atrás. Demandas que se piensan en términos del respeto de las prácticas culturales y espirituales de acuerdo con sus dinámicas espaciales, y la relacionalidad e interdependencia entre seres. Estas demandas incluyen su visión de mundo en el cual hay diversas territorialidades y temporalidades, lo que posiciona una ontología relacional que fusiona temporalidades. Propuestas que se tornan en aportes a la redefinición de la transición justa al incluir nuevas demandas en torno a las temporalidades de lo humano y lo no humano y a futuro.

Los wayuu visibilizan las injusticias históricas desde la conquista y la colonia, por el desconocimiento de sus derechos, la imposición de procesos extractivos como la minería de carbón, las violencias del conflicto armado y la presencia paramilitar, la violación de los derechos humanos, las políticas nacionales que los afectan, y el desconocimiento de su autodeterminación y autonomía sobre sus territorios, entre otros. Asimismo, para el pueblo wayuu son injusticias el no reconocimiento de sus perspectivas relaciones con lo no humano y con el territorio, los daños a través del tiempo que causan las injusticias mencionadas a todos los seres vivos, las violencias y daños en

sus sitios sagrados, en sus huertas, en los ríos y fuentes de aguas, que implican “daños” culturales y daños ambientales a todos los seres.

En términos wayuu, son demandas históricas de justicia social y justicia territorial, que entran en diálogo con los debates de justicia ambiental, dado que permiten articularse. Por lo tanto, las anteriores acciones y políticas wayuu pueden ser consideradas como demandas de justicia territorial-ambiental que entran en diálogo con otros procesos de movimientos y debates en diversas escalas sobre justicia ambiental, lo que permite construir una red local-nacional y transnacional de justicia ambiental, una reconfiguración de los derechos de humano-no humanos y un reconocimiento de otras ontologías.

Estas nuevas demandas wayuu se relacionan con las demandas de justicia ontológica que, de acuerdo con Grear (2020), implican repensar la justicia ambiental y pensar desde maneras plurales del ser. De igual manera, se relacionan con una justicia no centrada en lo humano, lo que implica considerar a los no humanos como seres vivos y con capacidad de agencia (Vargas, 2024). Estas perspectivas suponen descentrar lo humano y posicionar la relacionalidad entre los seres vivos, es decir, una justicia ambiental relacional (Ulloa, 2017), que incluya maneras plurales de ser, estar y sentir en los territorios entrelazados con humanos-no humanos-más que humanos. Y considerar los dolores y sus pérdidas de todos los seres frente a las transformaciones irreversibles de los territorios. Finalmente, permiten visibilizar las desigualdades e injusticias históricas y multiescalares (Prause y Dietz, 2022), y plantear lo espacial como parte central de las demandas de justicia temporal. Si bien las anteriores perspectivas en torno a la justicia nos dan elementos para pensar la transición justa, no es posible definirla en un solo concepto.

Por lo tanto, entender las demandas del pueblo wayuu desde su ontología y epistemología, implica reconfigurar el concepto de transición justa en términos institucionales y corporativos, y considerar la relacionalidad en los múltiples lugares que conforman los territorios y territorialidades humanas y no humanas. En el contexto de La Guajira de disyunción temporal, implicaría demandas de justicia

temporal relacional, para plantear la inclusión de una *perspectiva relacional de tiempo profundo*, que incluya múltiples temporalidades, en especial los tiempos de seres vivos (agua, vientos, montañas). Por lo tanto, pensar la violencia temporal supone considerar los efectos ahora y a futuro de la transición energética. Considerar los tiempos en las relaciones multiespecies y las nociones temporales de diversas ontologías permite posicionar otras formas de vida y múltiples temporalidades y propuestas de futuro frente a las crisis ambientales, para reconstruir los efectos de los entornos violentos y los sufrimientos y traumas ambientales que generan.

Para visibilizar las conexiones de las propuestas wayuu con demandas de justicia frente a las transiciones energéticas en otros contextos, retomo las perspectivas de justicia ambiental relacional (Ulloa, 2017) que demandan el reconocimiento de los derechos de lo no humano, la justicia ontológica y la reconfiguración de las nociones multiescalares de justicia, para así plantear una justicia temporal relacional. De igual manera, estas propuestas implican reconocernos en los otros seres vivos y sentir las emociones y permitir otras relaciones permanentes y otros conocimientos y formas de conocer en interacción e interdependencia mutua.

Bibliografía

Agathangelou, Anna M. (2024). Time, transition, and planetary decolonial justice as invention. *Environmental Politics*, 33(7). doi.org/10.1080/09644016.2024.xxxxx

Ávila, Sofía et al. (2022). (Counter)mapping renewables: Space, justice, and politics of wind and solar power in Mexico. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 5(3), 875-896. doi.org/10.1177/25148486211058478

Awâsis, Sâkihítowin (2020). “Anishinaabe time”: Temporalities and impact assessment in pipeline reviews. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 1-20. doi.org/10.2458/v27i1.23176

Barlow, Aidan (2023). The temporalities of extractive frontiers: The promises of booms and going bust in the Tanzanian gas sector. *Geoforum*, 138. doi.org/10.1016/j.geoforum.2022.103664

Barney, Joanna (2023). *Por el mar y la tierra guajiros vuela el viento wayuu. En alerta la Püloui y Waneetu'unai, por el asedio de las multinacionales eólicas en territorio Wayuu*. Bogotá: Indepaz.

Bernal, Diana Alexandra (2025). *Tiempos comprometidos en las políticas de transición energética: Eólicas en el territorio Wayuu en La Guajira, Colombia* [manuscrito].

De Fex-Wolf, Daniela (2025). *Omissiones deliberadas de la transición energética en Colombia y sus impactos en la soberanía alimentaria del pueblo Wayuu en Colombia* [manuscrito].

Dietz, Kristina (2022). *Transición energética y extractivismo verde. La transición energética en Europa anuncia el extractivismo verde en América Latina*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg, Oficina Región Andina.

Fitz-Henry, Erin (2017). Multiple temporalities and the nonhuman other. *Environmental Humanities*, 9(1), 1-22. doi.org/10.1215/22011919-3829155

González-Duarte, Columba y Méndez-Arreola, Roberto (2024). “Living in the time of the butterfly”: Engaging more-than-human temporalities to rethink biodiversity conservation. *Journal of Political Ecology*, 31(1). doi.org/10.2458/jpe.4901

Gómez-Barris, Macarena (2021). *La zona extractiva: Ecologías sociales y perspectivas descoloniales*. Santiago: Ediciones Metales Pesados.

Grear, Anna (2020). Introduction: “Staying with the trouble” - Environmental justice for the Anthropocene-Capitalocene. En Anna Grear (ed.), *Environmental justice*. Cheltenham: Edward Elgar.

Guerra-Curvelo, Weilder (2019). *Ontología wayuu: Categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia* [Tesis de doctorado]. Universidad de los Andes.

ISAGEN (2020). Guajira I. https://www.isagen.com.co/LineaVIVA/linea-viva_edicion_132/html/page-03.html

ISAGEN (2025). Generamos energía. <https://www.isagen.com.co/es/nuestro-negocio/generamos-energia>

Lazar, Nomi (2019). *Out of joint: Power, crisis, and the rhetoric of time*. New Haven: Yale University Press.

Ministerio de Minas y Energía (s.f.). Transición Energética Justa. <https://www.minenergia.gov.co/es/micrositios/transicion-energetica-justa/>

Prause, Louisa y Dietz, Kristina (2022). Just mobility futures: Challenges for e-mobility transitions from a global perspective. *Futures*, 141. doi.org/10.1016/j.futures.2022.102987

Ulloa, Astrid (2017). Perspectives of environmental justice from Indigenous peoples of Latin America: A relational indigenous environmental justice. *Environmental Justice*, 10(6), 175-180. doi.org/10.1089/env.2017.0017

Ulloa, Astrid (2021). Transformaciones radicales socioambientales frente a la destrucción renovada y verde, La Guajira, Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 80, 153-175. doi.org/10.4067/S0718-34022021000200153

Ulloa, Astrid (2023). Aesthetics of green dispossession: From coal to wind extraction in La Guajira, Colombia. *Journal of Political Ecology*, 30(1). doi.org/10.2458/jpe.4955

Ulloa, Astrid (2024). Paisajes de desolación y abandono: temporalidades de los desechos de los parques eólicos en territorios indígenas en América Latina. *Ecología Política*, 68, 81-92.

Vargas, Iván (2024). *Law, humans and plants in the Andes-Amazon*. Nueva York: Routledge.

Financiarización, digitalización o restauración de la Amazonía: nuevos desafíos para los pueblos indígenas

Miriam Lang

Doi: 10.54871/ca26ts06

Introducción

La Amazonía es la cuenca hidrográfica más grande del mundo y aporta la mayor descarga fluvial de la Tierra a los océanos. Sus bosques bajan las temperaturas de la superficie terrestre y generan precipitaciones. También alberga una parte notable de la biodiversidad mundial conocida, en un contexto de desaparición acelerada de especies. Mientras en el siglo xvi la población indígena de la Amazonía se estimaba entre ocho y diez millones de personas que hablaban más de mil lenguas distintas, hoy es habitada por 410 pueblos que cuentan con 2,2 millones de personas, de los cuales ochenta grupos se mantienen en aislamiento voluntario (Science Panel for the Amazon, 2021). De ahí la enorme importancia de la cuenca amazónica en las disputas por una transición ecosocial.

El Acuerdo de París de 2015 y la COP15 sobre biodiversidad celebrada en Montreal en 2022, que dio lugar al Acuerdo Global sobre Biodiversidad de Kunming-Montreal, han otorgado un

reconocimiento legal y mayor visibilidad al papel de los pueblos indígenas y las comunidades locales en la lucha contra la crisis climática y la pérdida de biodiversidad. Los modos de vida indígenas son cruciales para ambos asuntos. Está demostrado que la deforestación en territorios indígenas es significativamente más lenta que en otros lugares (Science Panel on the Amazon, 2022). La mayoría de los pueblos indígenas han vivido en reciprocidad con bosques de gran biodiversidad y los han cuidado activamente durante miles de años, prácticamente sin dinero ni medios de intercambio similares, en el marco de modos de vida basados en la caza, la recolección y la agricultura de chacra a pequeña escala en lugares rotativos. Utilizando una terminología propuesta por Bolívar Echeverría (2018), se puede afirmar que la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos viven al margen del mundo capitalista moderno. Aunque no están completamente desconectados del capitalismo o fuera de él, no viven *para* el capitalismo, en el sentido de que no están “sometidos a los imperativos de la acumulación” (Escobar 2021, p. 5, traducción de la autora). Hoy en día, el dinero sigue sin desempeñar un papel central en su reproducción de la vida, a pesar de que contribuye a esta más y más. En su forma de entender el mundo, que ha sido denominada ontología relacional, conciben a la selva como un ser viviente, como lo denota la siguiente declaración del pueblo ancestral Kichwa de Sarayaku (2019), de la provincia de Pastaza, Ecuador:

Kawsak Sacha (la selva viviente) es un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la Selva, desde los más infinitesimales hasta los seres más grandes y supremos; incluye a los seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos [...]. Es en las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos, los árboles y otros lugares del territorio, donde los Seres Protectores de Kawsak Sacha, habitan y desarrollan una vida propia, semejante a la de los seres humanos.

Al mismo tiempo, tanto el Acuerdo de París como el de Kunming-Montreal intensificaron la orientación de la gobernanza ambiental global hacia el mercado, apostando al papel de actores tecnoempresariales y del mundo de las finanzas para generar respuestas a la crisis ecológica actual. La financiarización de la conservación no solamente se ha convertido en la ideología dominante de la mayoría de las grandes ONG medioambientales del mundo, sino que también es impulsada por actores como el Banco Mundial, agencias de Naciones Unidas o la Unión Europea. Por financiarización se entiende la subordinación de los procesos de producción –que hasta el neoliberalismo eran la principal fuente de acumulación capitalista– a la acumulación de beneficios monetarios dentro del sistema financiero. Según Epstein (2005), la financiarización significa el creciente rol de motivos financieros, mercados financieros, actores financieros e instituciones financieras en el funcionamiento de las economías nacionales e internacionales.

Bajo esta lógica, salvar la naturaleza debe convertirse en una empresa lucrativa que atraiga a inversionistas. La rentabilidad se ha vuelto el criterio principal que orienta las decisiones en la política ambiental global, no la eficacia ecológica (Standing, 2022; Lang, 2024). Al mismo tiempo, el capitalismo digital y los criptomercados adquieren una mayor significancia y presencia en el mundo de la conservación.

Esto ha multiplicado los actores que buscan incidir sobre conservación de la Amazonía y ha dado lugar a una nueva constelación de fuerzas en torno a los pueblos indígenas que la habitan, lo que genera una dinámica que evoluciona a una gran velocidad, argumentada en la urgencia de la acción ambiental y alineada a temporalidades y lógicas de los mercados financieros internacionales. Este artículo, sobre la base de una revisión documental de algunos casos sobre todo de la Amazonía ecuatoriana y una serie de entrevistas, propone arrojar luz sobre nuevos desafíos que esta dinámica plantea para los procesos de autogobierno territorial y de toma de decisiones de los pueblos y nacionalidades amazónicas.

Créditos de carbono y financiarización

Los créditos de carbono son un mecanismo financiero controvertido que surgió del Protocolo de Kioto, de 1997 (Naciones Unidas, 1997), cuyo objetivo es reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) a nivel global. Un crédito de carbono representa una tonelada de dióxido de carbono (CO₂) que no ha sido emitida a la atmósfera o que ha sido eliminada mediante diferentes procesos, por ejemplo, acciones de reforestación. En los mercados de carbono, gobiernos, empresas o individuos pueden comprar y vender estos créditos, sea para financiar sus acciones de conservación o para compensar sus emisiones. Existen diferentes tipos de mercados a diferentes escalas, algunos involucran regulación estatal y otros son mercados no regulados. Las críticas más frecuentes a los mercados de carbono son que 1) no cumplen su objetivo de reducir las emisiones globales que siguen en aumento; 2) postergan transformaciones sociotécnicas urgentes, por ejemplo, en la producción industrial, ya que quien puede adquirir créditos puede seguir contaminando, y 3) en muchos casos tampoco contribuyen a reducir la deforestación (Jones y Lewis, 2023; Greenfield, 18 de enero de 2023). Además, el historial de fraudes cometidos en este contexto es considerable (Bloomberg, 21 de marzo de 2023).

Un laberinto de actores y términos

En años recientes, los mercados de carbono han representado un verdadero *boom* en la Amazonía ecuatoriana. Los promueven una serie actores diversos, interesados en cooperar con los pueblos indígenas a raíz del reconocimiento de su destacado papel en la protección del clima y la biodiversidad. Además de agencias de desarrollo y actores políticos convencionales, esta dinámica incluye a empresas privadas, inversionistas financieros, empresas tecnológicas web3 y los llamados *cowboys* o piratas del carbono (Greenfield, 21 de enero

de 2003). A menudo actúan en conjunto las llamadas alianzas multiactores (*multistakeholder alliances* en inglés), que comprenden tanto actores públicos como privados, financieros como productivos y contaminadores como ecologistas (Manahan y Kumar, 2021). Una de ellas, activa en Ecuador, es la coalición LEAF, cuyas siglas en inglés significan “Reducción de Emisiones mediante la Aceleración del Financiamiento Forestal”. Cuando se fundó en 2021, representaba “la mayor inversión del sector privado para proteger los bosques tropicales”, diseñada, según sus fundadores, para beneficiar a los pueblos indígenas y las comunidades forestales. Entre los primeros participantes están Airbnb, Amazon, Bayer, GlaxoSmithKline, McKinsey & Company, Nestlé, Salesforce y Unilever, así como los gobiernos de Estados Unidos, Reino Unido y Noruega (Keohane, 22 de abril de 2021). El motivo de la Coalición LEAF para invertir en la protección de los bosques tropicales es el beneficio esperado: calcula que eliminar la deforestación en la Amazonía antes de 2031 podría generar 18.200 millones de dólares (Science Panel on the Amazon, 2022).

Estos mecanismos se presentan a comunidades indígenas como una oportunidad para acceder a ingresos monetarios fáciles y directos. Muchos dirigentes critican la ínfima proporción de los fondos climáticos que llegan a territorios indígenas y piden eliminar la tutela de entes intermediarios (Cerda, 2023). Sin embargo, muchas ofertas que reciben los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana en torno a los créditos de carbono se caracterizan por su opacidad. Un primer aspecto de ella es la amalgama de actores públicos y privados que operan bajo una misma marca en las llamadas coaliciones multipartes, y pretende incluir a las comunidades y pueblos indígenas como una parte interesada más (Manahan y Kumar, 2021). La lógica multipartes oculta grandes asimetrías de poder y conflictos de intereses, al situar a una comunidad indígena al mismo nivel que un gobierno o una corporación transnacional. Pero también vuelve muy difícil para una comunidad u organización indígena discernir con quién se comprometen, identificar y aislar a sus enemigos históricos y ser coherentes con sus propios criterios y principios políticos:

“Si una comunidad crea su propio proyecto que genere ingresos y ayuda a conservar su territorio, me parece bien”, dice Emil Gualinga, un joven *kichwa* de Pastaza estudioso de estos temas, “pero no estaría de acuerdo que una comunidad venda créditos a Texaco o Chevron, por ejemplo” (comunicación personal; véase también Bellassen et al., 2015). La activista ecológista Ivonne Yánez (2023) señala que “el 90 % de las transacciones de carbono no se realizan directamente entre contaminadores y proveedores, por ejemplo, entre Chevron y una comunidad indígena. Son solo certificados con los que se especula y que se revenden dentro del sistema financiero”. Imposible saber a quién pertenecerá el título en un momento determinado y evitar que llegue a manos de una empresa extractivista.

El lenguaje experto que envuelve estos mercados, plagado de tecnicismos y abstracciones, contribuye a esta opacidad, operando con conceptos deliberadamente ambiguos. Por ejemplo, las llamadas soluciones basadas en la naturaleza, que sugieren que se está ayudando a los ecosistemas cuando en realidad lo que sucede es que la naturaleza es convertida en un factor positivo para la acumulación de capital (Yánez y Moreno, 2024). En el mundo hispanohablante también es importante remarcar que el concepto de compensación tiene un doble significado: mientras muchxs dirigentes indígenas entienden la compensación como sinónimo de reconocimiento, una retribución económica históricamente justa por el cuidado del bosque que sus pueblos han realizado durante miles de años, para los donantes compensación significa *offsetting*: los contaminadores compensan sus emisiones remanentes de GEI, ahorrándose transformaciones más costosas de los procesos industriales que así seguirán contaminando la atmósfera en términos absolutos. En palabras de Ivonne Yánez (2023), “se les dice que recibirán dinero, pero nadie les dice a las comunidades indígenas que esas son compensaciones que destruyen sus territorios”.

Aumento de la conflictividad, posible pérdida de tierras y amenazas a la autodeterminación

El *boom* de los créditos de carbono en la Amazonía ecuatoriana contribuye a intensificar los conflictos territoriales entre comunidades y nacionalidades. Franco Viteri, expresidente de la regional amazónica CONFENAIE, proveniente del pueblo *kichwa* ancestral de Sarayaku, explica que “la gente que tiene poco territorio intenta ampliar su espacio territorial para captar más fondos. Incluso crean nuevas comunidades. Esto ha redefinido el espacio vital en los territorios indígenas” (Viteri, comunicación personal, 2023).

Esto no solo ha multiplicado levantamientos cartográficos territoriales e inversión en la titulación de tierras. También conlleva un cambio de perspectiva sobre lo que significa el territorio: un espacio de convivencia interespecies con la selva viviente se transforma en un mero medio para recibir una renta. A la vez, existen denuncias de violación de los derechos de los pueblos indígenas, desde la firma de contratos sin consulta previa e informada hasta la expulsión forzosa de los pueblos de sus tierras a través de las compensaciones de carbono (Dunne y Quiroz, 26 de septiembre de 2023). A Daniel Santi, exdirigente de relaciones internacionales de Sarayaku, le preocupa que los pueblos y nacionalidades solo reciban información parcial e interesada:

solo nos dicen que nos van a compensar por conservar, por el tema del carbono. Pero tenemos que entender en profundidad qué son los servicios ambientales, qué intereses tienen las instituciones y los financistas. Hay muchos financistas que piden nuestros títulos de propiedad como garantía. Si alguien entrega su título colectivo, significa entregar todo su territorio, a menudo durante 30 a 100 años, por contrato. Con el tiempo, las comunidades se dan cuenta de ello y se quejan al Estado. Pero el Estado dice: ustedes negociaron, yo no tengo nada que ver. El sistema de financiación del carbono rompe todo el sistema de autodeterminación organizativa, de gobernanza territorial, en el que hemos estado trabajando los pueblos indígenas (Santi, comunicación personal, 2023).

Para Fabio Valencia, representante de seis pueblos indígenas del territorio indígena del Pirá Paraná en el departamento amazónico de Vaupés, en Colombia, las ventas de bonos de carbono a empresas contaminantes que aspiran a compensar el uso de combustibles fósiles “son peores para las tradiciones indígenas que la explotación minera y petrolera [...]. La minería genera afectación ambiental y contaminación, pero esto (los bonos de carbono) contamina espiritual y físicamente, destruye todo” (Agence France Presse, 2 de diciembre de 2023). En 2024, la Corte Constitucional de Colombia emitió una sentencia en respuesta a una demanda presentada por las comunidades del Gran Resguardo Indígena de Vaupés: determinó que un consorcio de empresas privadas, entre nacionales e internacionales, había violado los derechos colectivos fundamentales de los pueblos indígenas con proyectos de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de los Bosques (REDD+, variante de mercados de carbono impulsada por Naciones Unidas) al firmar un contrato con un exdirigente que ya no estaba en el cargo (Acosta, 17 de octubre de 2023).

También en Ecuador existen los llamados *cowboys* del carbono, que contactan directamente con líderes indígenas con la intención de firmar contratos de compensación de carbono, saltándose los procesos de deliberación colectiva. Amarum Montahuano (comunicación personal, 2023), líder de los Sápara en Ecuador, recuerda:

Un completo desconocido me llamó al celular y se ofreció a pagarme más de un dólar por hectárea de tierra, si poseíamos más de 50.000 hectáreas. Dijo que era de alguna empresa de Panamá, Mundo Verde. Propuso hacer algo en el contexto de la emergencia climática y dijo que el contrato tendría que firmarse en Panamá, ya que esto no era legal en Ecuador. Me preguntó si podía enviarle nuestro título colectivo de propiedad de la tierra a través del teléfono, sin más, y que concertara una reunión con los dirigentes. Fue muy insistente.

También se conocen casos donde traficantes de tierras intercambiaron derechos de carbono por extensiones de tierra sin consultar a

sus propietarios y/o usufructuarios (Moreano, comunicación personal, 2023; Cerda, comunicación personal, 2023).

Mercados de créditos de naturaleza: financierizando la biodiversidad

Bajo el paraguas de *nature credit markets* o mercados de créditos de naturaleza, se están financierizando otras dimensiones del mundo natural, a pesar de los múltiples cuestionamientos a los créditos de carbono. En el contexto de la Convención de Biodiversidad Biológica, existe un fuerte movimiento hacia mercados de biodiversidad, que recibió un nuevo impulso en la Conferencia de las Partes 16, celebrada en Cali, Colombia, en 2024. En esta ocasión, el International Advisory Panel on Biodiversity Credits (IAPB), un ente “independiente” creado por los gobiernos de Francia e Inglaterra en 2023, que reúne –nuevamente en la lógica multipartes– especialistas de finanzas y negocios con ONG y personas indígenas, presentó un “Marco para los mercados de créditos de biodiversidad de alta integridad” (IAPB, 2024). Recibió la crítica de numerosas organizaciones socioambientales que insisten en que se trata de “falsas soluciones” y piden políticas transformadoras que incidan directamente sobre las causas de la pérdida de biodiversidad (Biodmarketwatch, 2024).

En la jerga especialista, aún menos accesible que la de los mercados de carbono, se diferencia entre los llamados créditos de biodiversidad que supuestamente tendrían un efecto naturaleza positivo en sí mismo (sin especificar), que no compensan nada, y los *offsets* de biodiversidad, que siguen la lógica de compensar la destrucción de biodiversidad en un lugar mediante medidas de protección en otro. Esto es objeto de álgidos debates, no solo porque el supuesto de que la biodiversidad en un lugar determinado pueda ser considerada supuestamente equivalente a la biodiversidad de otro es cuestionable científicamente, sino también porque requiere de un esfuerzo político, epistémico y cognitivo

considerable ponerse de acuerdo sobre cuáles serían las métricas adecuadas para calcular atributos seleccionados de la naturaleza perdidos y ganados y cuantificar sustitutos o *proxies* (por ejemplo, variables de hábitat) que puedan combinarse y tomarse como representativos de la biodiversidad global. Sin embargo, muchos actores financieros interesados en este negocio se dedican a esto actualmente, por ejemplo, el Foro Económico Mundial y McKinsey (28 de enero de 2025). La ironía es que la biodiversidad, el epítome de la diversidad, se ve sometida forzosamente a un proceso de unificación o estandarización a través de una variedad de métricas, con el fin de ser transformada en un activo homogéneo y viable para el capital financiero (Buitrago, 14 de febrero de 2023). Mientras los mercados de cumplimiento se refieren a requerimientos legales de compensación para proyectos que destruirán ecosistemas, por ejemplo, en el contexto de estudios de impacto ambiental, los mercados voluntarios son impulsados, sobre todo, por corporaciones transnacionales con huellas ecológicas importantes, interesadas en mantener sus licencias legales y sociales, mejorar su imagen y reducir su riesgo crediticio, o instituciones financieras, así como pequeñas o medianas empresas. El Foro Económico Mundial estima que hasta 2050, mercados con créditos de biodiversidad podrían alcanzar hasta 180.000 millones de dólares anuales en 2050 (World Economic Forum, 2023). Otros estiman que la financiarización de la naturaleza en su totalidad puede representar hasta 7 billones de dólares, lo que equivale al 8,6 % del PIB mundial (Nature Markets, 2022).

En cuanto a los pueblos indígenas, el marco presentado en Cali por el IAPB incorpora todo el lenguaje de reconocimiento, respeto a los derechos colectivos, participación y liderazgo. Sin embargo, esto no revela cómo los procesos se van a desarrollar en la práctica. Una revisión sistemática de veintiséis esquemas existentes dentro de los mercados voluntarios de biodiversidad en 2023 llegó a la conclusión de que

ninguno de los sistemas revisados fue desarrollado por personas o comunidades indígenas, y la mayoría de ellos no establece requisitos exhaustivos para la obtención del consentimiento libre, previo e informado (CLPI) ni exige modelos de copropiedad, asociación o reparto de beneficios con los PI (pueblos indígenas) y las CL (comunidades locales) (Waterford et al., 2023, p. 7, traducción de la autora).

Emil Gualinga, joven *kichwa* de la provincia de Pastaza empeñado en desentrañar la maraña de instituciones, asociaciones y políticas que se han propuesto financiarizar la biodiversidad, es escéptico. Le preocupa que la participación indígena sea solo un pretexto para legitimar los mercados de biodiversidad y que estos no tengan una perspectiva sólida de los derechos indígenas y colectivos. Algunos documentos afirman que “existe el riesgo de que los derechos indígenas se solapen con los derechos de las empresas” (Gualinga, comunicación personal, 2023) –una dicción en la que los pueblos indígenas y las empresas se equiparan como titulares de derechos, a pesar de ser entidades totalmente incomparables, con intereses frecuentemente opuestos y relaciones marcadamente asimétricas.

Sin embargo, muchas organizaciones y comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana apuestan a los mercados de carbono o biodiversidad para conseguir ingresos directos. Para Belén Páez, de Fundación Pachamama, ONG muy activa en la Amazonía ecuatoriana, la financiarización es una oportunidad para los pueblos indígenas:

Todo el tema de las finanzas ha generado un nuevo espacio para los pueblos indígenas en el que ya hay una mayor participación en lo que podría ser el diseño de las futuras reglas del juego. Nuevas formas de ver las inversiones que no solo tienen que ver con el carbono, sino con la naturaleza y la biodiversidad, los bosques en pie y otra forma de entender el valor de los pueblos indígenas, de su participación en estas nuevas discusiones finanzas sustentables y biodiversidad (Páez, comunicación personal, 2023).

Su organización lanzó la idea de crear un bloque común de todos los pueblos indígenas, para que puedan enfrentarse colectivamente a esa dinámica,

para que puedan negociar sus propias reglas, obtener precios más altos, como un cártel de organizaciones indígenas que puedan establecer condiciones claras para recibir beneficios juntos a gran escala, en toda la Amazonía; y no sólo centrados en el carbono, sino centrados en todas las posibilidades de nuevas inversiones en el territorio (Páez, comunicación personal, 2023).

En 2024, Fundación Pachamama lanzó una iniciativa llamada Créditos Bioculturales del Jaguar en la Amazonía ecuatoriana. Ampliando aún más el ámbito de mercantilización y financiarización de la vida al incluir la capacidad ancestral de custodiar la selva de los pueblos indígenas, propiamente. El sitio web, en el que aparece una foto de comuneros Achuar de la comunidad de Sharamentsa, dice:

Este programa utiliza un enfoque innovador de acreditación para la conservación que combina procesos de monitoreo territorial y de biodiversidad y tecnología blockchain con el objetivo de apoyar la protección de 10.000 hectáreas [...] A través de la plaza de mercado de la Red Regen, se pueden adquirir o retirar créditos digitales de Custodia Ancestral Biocultural para cumplir con los compromisos climáticos de empresas y organizaciones. Estas soluciones basadas en la naturaleza eliminan carbono, restauran la biodiversidad, revierten el cambio climático [...], ofreciendo alternativas sostenibles que abordan diversos retos socioeconómicos como la seguridad alimentaria, la preservación cultural y la estabilidad económica de las comunidades (The Pachamama Alliance, 2024).

Esta iniciativa es una de las que combinan la financiarización convencional con los criptomercados, que conforman otra tendencia actual en la Amazonía.

La incursión del capitalismo digital y de los criptomercados en la Amazonía

El capitalismo tecnológico y digital interviene en la Amazonía sobre todo mediante actividades de monitoreo, reporte y verificación (MRV), que son parte integral de los mercados verdes. Suelen implicar drones, satélites y sensores, así como registros digitales de títulos de propiedad. Esto conlleva nuevas dependencias tecnológicas que pueden complicar, por ejemplo, los procesos de adjudicación de tierras (Moreno, 2021).

Simultáneamente, se multiplican las *startups* que apuestan a poner en valor una selva que ya es vista a través del lente de la escasez –es decir, como un bienpreciado para la acumulación de capital, en el mundo de los criptomercados. La mencionada Red Regen o Regen Network es una de ellas. Estos actores afirman que la tecnología *blockchain* –un *blockchain* es un libro de registros digital descentralizado y por ende difícil de alterar– puede revolucionar los esfuerzos de conservación. No solamente porque, supuestamente, volvería el monitoreo de los bosques, de las cadenas de suministro de madera y de la reforestación más seguro y transparente, sino también porque, a través de la *tokenización* de activos, pedazos de bosque, árboles o paquetes de datos forestales se pueden *tokenizar*, es decir, representar digitalmente en una imagen y convertir en activos financieros negociables en los criptomercados. Esto generaría inversiones privadas en el llamado criptoaltruismo de la conservación. Estos *tokens* no fungibles, o NFT por sus siglas en inglés, pueden utilizarse también para recompensar a las comunidades por sus esfuerzos de reforestación (Crypto Altruism, 2024). El Foro Económico Mundial (2021) habla de “optimizar árboles” via *blockchain*.

La *tokenización* se aplica a todo tipo de créditos verdes: de carbono, biodiversidad o custodia ancestral, como el caso de Fundación Pachamama. En estos procesos, se superponen dos capas de especulación financiera con la naturaleza: el supuesto *real world asset*

(activo del mundo real) que supuestamente *respalda* al *token* de carbono es en sí mismo solo un crédito de carbono, es decir, una licencia por una tonelada de CO₂ no emitida a la atmósfera, certificada por empresas como Verra o Gold Standard. Es decir, un producto financiero de los criptomercados es respaldado por otro producto financiero de los mercados financieros convencionales. Ambos permiten ofrecer oportunidades a empresas y particulares para “compensar” daños causados a la naturaleza. Hay motivo para dudar de la eficacia ambiental de este modelo de negocios.

Primero, es conocido que las criptomonedas tienen una huella energética enorme: una sola transacción con *bitcoin* consume tanta electricidad como una persona promedio en Pakistán en tres años (Hebous y Vernon-Lin, 15 de agosto de 2024). La Agencia Internacional de Energía calcula que el hambre energética de los criptomercados se incrementará en un 40 % solamente entre 2024 y 2026 (Don, 2024). Muchas *startups* de créditos verdes además afirman utilizar inteligencia artificial (Moss Earth, 2024), que es otro devorador gigante de energía. En este sentido, es altamente paradójico apostar a los criptomercados para proteger los bosques.

Segundo, las dimensiones especulativas de estas transacciones. Similar a la práctica recurrente de inflar la deforestación supuestamente evitada en proyectos de carbono, en los criptomercados verdes hay quienes reactivan créditos *zombie* que estuvieron inactivos por mucho tiempo o fueron descartados por el mercado de compensación convencional por llamada falta de calidad (Badgley y Cullenward, 2022).

Tercero, estos mercados han creado una jerga especializada propia, plagada de acrónimos, protocolos, etc. Es difícil concebir que una comunidad indígena de la selva amazónica, donde incluso el acceso a internet es un desafío, pueda tomar decisiones realmente informadas en asamblea sobre su involucramiento en este tipo de procesos.

En el caso de los Créditos Bioculturales del Jaguar, José Peas, socio achuar de Sharamentsa, dice en una entrevista por Zoom que el proyecto ha tenido un efecto positivo sobre la comunidad que

estaba dividida respecto de la comercialización de madera de balsa (comunicación personal, 2023). Cuenta que la decisión de participar en este esquema fue tomada en asamblea, donde también se decidió invertir los ingresos en salud, educación, producción de alimentos y reforestación. La creación de un equipo de monitores comunitarios capacitado y equipado con teléfonos celulares, cámaras trampa, etc., va de la mano con reglas que limitan la caza de ciertos animales y establecen sanciones. Fundación Pachamama transfiere fondos a la comunidad y, según Peas, percibe el 20 % de los ingresos, mientras otro 20 % se queda con la Red Regen –dejando un 60 % para la comunidad. La incertidumbre radica en que “no se sabe cómo está funcionando, ni tampoco cuánto entró. Contablemente, no sabemos cuánto hemos vendido en créditos, o quiénes están dentro de esta plataforma”, dice Peas. Y que les gustaría legalizar una organización independiente para ya no depender de intermediarios.

Los derechos indígenas son susceptibles de ser violados en estas transacciones, sobre todo en relación al control y la posesión del territorio. Por ejemplo, la empresa brasileña Moss Earth vende NFT que representarían un derecho de propiedad y control sobre una hectárea de selva amazónica. Según su sitio web,

usted recibe un certificado de propiedad digital encriptado, que atestigua la autenticidad de las áreas forestales y permite la gobernanza sobre ellas, al representar sus respectivos derechos, y permitiéndole controlar digitalmente su parte en este proyecto de preservación. Este NFT conlleva derechos relacionados con la propiedad real, sin burocracia para usted: MOSS se ha encargado de todo y actuará como depositario ante las autoridades locales y las notarias, sin ningún coste adicional (Moss Earth, 2023).

En el caso de otra empresa brasileña, Nemus, este tipo de transacciones se hizo sin que las comunidades indígenas que vivían en el territorio hayan sido informadas ni consultadas. Nemus ofertó 41 mil hectáreas de territorio indígena amazónico Apuriña, aún en proceso de demarcación, en los criptomercados y realizó al menos 665

transacciones de lotes de selva. Los negocios de Nemus están asociados a inversores europeos y a ASF BRAZIL LTD, un *holding* con sede en Londres, cuyo negocio principal, irónicamente, es la extracción de madera (Bispo, 12 de diciembre de 2023). Esto llevó a una demanda judicial en 2022. Según la fiscalía involucrada,

personas de la empresa entregaron un cartel en las comunidades, escrito en inglés, y pidieron a los indígenas, que apenas saben leer, que firmaran unos documentos sin aclararles el contenido ni facilitarles una copia. [...] La empresa anuncia que los indígenas se benefician, pero al mismo tiempo una parte de ellos acudió a nosotros para denunciar que no saben lo que está ocurriendo (Jung, 14 de diciembre de 2020).

No existe en Sudamérica ninguna regulación legal de las relaciones entre el comercio de NFT en el metaverso y los derechos colectivos, el patrimonio cultural o la propiedad intelectual de los pueblos indígenas. No está regulado qué sucedería si los compradores de terrenos virtuales empiezan a hacer uso privado de estos espacios para su propio beneficio económico (Riffo, 20 de octubre de 2022). Actualmente incrementan los casos de organizaciones y pueblos indígenas involucrados en este tipo de negocios, como el caso de la empresa Bit-CO2, que opera en comunidades achuar (Yáñez y Moreno, 2024). Bit-CO2 ha emitido un llamado Squid-Game-Token (SGT Token), que los inversionistas en criptodivisas pueden comprar, supuestamente para financiar la conservación de 500.000 hectáreas de selva amazónica en territorio achuar bajo el paraguas de REDD+. La información de su página web está escrita en un lenguaje de criptomercado muy hermético y se centra en lo que los inversores necesitan saber, mientras que el pueblo achuar se menciona solo como potencial cocreador de una asociación conservacionista local (Bit-CO2, 2024). En el mismo sitio web también aparece la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), con un proyecto “preinscrito” de más de dos millones de hectáreas (Bit-CO2, 2024).

Según Emil Siren Gualinga, la mayoría de estos esquemas no incluyen ni respetan el consentimiento libre, previo e informado, ya que mucho personal de las *startups* y los capitales de riesgo implicados ni siquiera sabe qué es esto, ni por qué es importante. Para ellos, “no se trata de lo que ocurre en el territorio indígena. Viven en un mundo completamente distinto” (Gualinga, comunicación personal, 2023). La ecologista Ivonne Yáñez (comunicación personal, 2023) añade que, en el contexto del auge de actividades delictivas y narcoviolencia en Ecuador, estas economías también representan una excelente oportunidad para el lavado de dinero, lo que catalizaría el involucramiento de las comunidades indígenas amazónicas con las economías criminales, con los riesgos que esto conlleva.

Nuevos desafíos para el autogobierno territorial y los modos de vida indígenas

Los créditos verdes y su comercio, tanto en mercados convencionales como en criptomercados, traen nuevos desafíos para las cosmovisiones y los procesos de autogobierno territorial de los pueblos indígenas amazónicos. En los últimos años, bajo la etiqueta de soluciones positivas para la naturaleza, cada COP dio un nuevo impulso para la utilización crematística de la naturaleza, así como de los modos de vida indígenas, sus cosmovisiones y conocimientos. La mercantilización, la financiarización y la tokenización de la selva amazónica introducen varias dimensiones de alienación y riesgo a las comunidades indígenas. La primera amenaza a las ontologías relacionales: de ser considerado un ser vivo o un ancestro, un árbol puede pasar a ser visto como un depósito de carbono que abre la perspectiva de percibir una renta. La segunda, al territorio, la base material y espiritual de toda autodeterminación: corre peligro de ser cedido contractualmente a los apetitos rentistas de terceros que no tienen relación con la comunidad, pero podrían controlar este territorio con tecnologías de monitoreo por periodos de tiempo considerables.

Estos esquemas ejercen un poder de seducción sobre representantes indígenas, para que ellos mismos se conviertan en inversores y ganen dinero con sus bosques. Al mismo tiempo, la fuerte opacidad y la constante evolución de las finanzas de la naturaleza y la tecnología forestal de la web3 imponen temporalidades aceleradas, que contrastan fuertemente con los tiempos necesarios para primero adquirir información, deliberar colectivamente y tomar decisiones en asamblea sobre si, cómo y bajo qué condiciones se quiere participar, o con los tiempos que se requieren para impulsar una regulación estatal. A esto se agregan las múltiples oportunidades de fraude y los agentes presionan a dirigentes indígenas para que firmen contratos a espaldas de su comunidad. Mientras la institucionalidad que se genera en torno en estas economías, por ejemplo, el IAPB, buscan legitimarse integrando a representantes indígenas, estos espacios distan de reunir las condiciones para permitir lo que sería un diálogo interepistémico o interontológico. Un diálogo en el que, como dice Farhana Sultana (Futures of Sustainability, Universität Hamburg [@fos_uhh], 1 de diciembre de 2022), no solamente se les ofrezca un asiento en la mesa a dirigentes indígenas, sino que se ponga a debate *lo que es la mesa en sí*. Es decir, donde las formas indígenas de entender el mundo se puedan expresar en sus propios términos y condiciones.

Los créditos verdes podrían significar la inclusión de los pueblos indígenas en las lógicas de acumulación de capital que ha llevado a nuestro planeta al borde del colapso ecológico, invisibilizando necesidades materiales de otro tipo que tienen las nacionalidades amazónicas en torno a la preservación y restauración de sus condiciones de vida en la selva: la existencia de fauna, de agua no contaminada, de suelos fértiles y de una gran diversidad de semillas. Necesidades materiales que apuntarían a restaurar y reparar la degradada selva amazónica, en lugar de mercantilizar y financiarizar sus remanentes, así como a dignificar las personas que la han cuidado y defendido durante miles de años.

Según María José Cerda (comunicación personal, 2023), dirigente de la CONFENIAE, las alternativas a la financiarización especulativa para proteger la selva involucran necesariamente al Estado como

ente regulador, con políticas que tomen en serio la interculturalidad y la plurinacionalidad. Alexis Grefa (comunicación personal, 2023), líder juvenil *kichwa* de Pastaza, añade que una dignificación de las condiciones de vida indígenas tendría que centrarse en la educación en lugar de imponer las agendas de los donantes en el contexto de la bioeconomía y los créditos de carbono. Con un sistema educativo reformulado, que no solo sea étnicamente inclusivo e intercultural, sino que priorice contenidos relevantes para la vida en la Amazonía “como la crisis climática, la biodiversidad, el autogobierno territorial y los aportes de los saberes ancestrales”, que ponga a las comunidades en capacidad de tomar decisiones colectivas informadas sobre los temas que atañen directamente a sus vidas.

La economía posfósil que se necesita construir no puede limitarse a sustituir una mercancía por otras. Requiere una perspectiva de restauración y reparación hacia la selva y hacia los pueblos y nacionalidades. Mientras los créditos verdes avanzan, se omiten políticas públicas transformadoras, como una reforma legal que otorgue a los pueblos indígenas la soberanía sobre sus territorios, incluido el subsuelo; una fuerte intervención pública contra la minería y la tala ilegales; la reparación ambiental donde el extractivismo ya ha causado daños, como en el parque nacional Yasuní, y una transición hacia una economía posfósil que permita la recuperación de la fauna y flora amazónicas; una reforma agraria que priorice las tierras colectivas, invendibles e inembargables para mantener los territorios indígenas al margen de la vorágine del capitalismo financiero y digital. Solo una vez restablecidas las condiciones materiales para la reproducción de la vida indígena en los territorios amazónicos, las comunidades y organizaciones indígenas serán libres de evaluar cuánto dinero necesitan realmente y qué partes de la modernidad, tecnologías o intercambios consideran saludable incluir en sus modos de vida. Pero esos procesos de deliberación colectiva necesitan tiempo y espacio, dos condiciones que la actual arremetida de créditos verdes sobre la Amazonia pone en entredicho.

Agradecimientos

Parte de esta investigación se llevó a cabo durante la estancia de Miriam Lang en 2023 en el Humanities Centre Futures of Sustainability de la Universidad de Hamburgo, financiado por la Fundación Alemana de Investigación (DFG), proyecto número 392769165.

Bibliografía

Acosta, Camilo (17 de octubre de 2023). Inédito: Corte decidirá pleito de indígenas contra bonos de carbono. *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/colombia/corte-constitucional-decidira-pleito-de-indigenas-contra-bonos-de-carbono-BO22682751>

Agence France Presse (2 de diciembre de 2023). Indígenas colombianos vs. créditos de carbono: el lado oscuro de la geopolítica ambiental. *France 24*. <https://www.youtube.com/watch?v=0AxfApSgnFU>

Badgley, Grayson y Cullenward, Danny (7 de abril de 2022). Zombies on the blockchain. *CarbonPlan*. <https://carbonplan.org/research/toucan-crypto-offsets>

Bellassen, Valentin, et al. (2015). Monitoring, reporting and verifying emissions in the climate economy. *Nature Climate Change*, 5(4), 319-328. <https://doi.org/10.1038/nclimate2522>

Biodmarketwatch (2024). Civil society statement on biodiversity offsets and credits. *Biodmarketwatch.Info*. <https://www.biodmarketwatch.info/>

Bispo, Fábio (12 de diciembre de 2023). Company sells indigenous land in Amazonas as NFTs without community's knowledge. *Mongabay*. <https://news.mongabay.com/2023/12/company-sells-indigenous-land-in-amazonas-as-nfts-without-communitys-knowledge/>

Bit-CO2 (2024). Proyecto Bit-CO2/REDD. *Bit-CO2 Ecosystem Platform*. <https://bit-co2.net/projects-bit-co2-achu01>

Bloomberg, Natasha (21 de marzo de 2023). Bogus carbon credits a “pervasive” problem, scientists warn. *Time*. <https://time.com/6264772/study-most-carbon-credits-are-bogus/>

Buitrago, Liliana (14 de febrero de 2023). Biodiversidad, sociodiversidad y ecopolítica de la diversidad. *Observatorio de Ecología Política de Venezuela*. <https://ecopoliticavenezuela.org/2023/02/14/biodiversidad-sociodiversidad-y-ecopolitica-de-la-diversidad/>

Corte Constitucional de la República de Colombia. Sala de Segunda Revisión. *Sentencia T-248-24; 25 de junio de 2024*. <https://www.corteconstitucional.gov.co/Relatoria/2024/T-248-24.htm>

Crypto Altruism (2024). 10 projects using Web3 tools to boost tree planting and reforestation efforts. *Crypto Altruism*. <https://www.cryptoaltruism.org/blog/10-projects-using-web3-tools-to-boost-tree-planting-and-reforestation>

Don, Patryk (2024). Krypto und KI-Rechenzentren könnten ihren Energieverbrauch bis 2026 verdoppeln. *Kryptoszene.de*. <https://kryptoszene.de/news/krypto-und-ki-rechenzentren-koennten-ihren-energieverbrauch-bis-2026-verdoppeln/>

Dunne, Daisy y Quiroz, Yanine (26 de septiembre de 2023). Mapped: The impacts of carbon-offset projects. *Carbon brief*. <https://interactive.carbon-brief.org/carbon-offsets-2023/mapped.html>

Echeverría, Bolívar (2018). *Racismo y blanquitud*. México: Zineditorial.

Epstein, Gerald A. (2005). Introduction: Financialization and the world economy. En Gerald A. Epstein (ed.), *Financialization and the world economy*. Cheltenham: Edward Elgar.

Escobar, Arturo (2021). *Reframing civilization(s): From critique to transitions*. *Globalizations*, 1-18.

Futures of Sustainability, Universität Hamburg [@fos_uhh] (1 de diciembre de 2022). Farhana Sultana: “Decolonizing Climate Coloniality”. <https://www.youtube.com/watch?v=GJ4fIVCP4eQ>

Greenfield, Patrick (18 de enero de 2023). Revealed: More than 90% of rainforest carbon offsets by biggest certifier are worthless, analysis shows. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2023/jan/18/revealed-forest-carbon-offsets-biggest-provider-worthless-verra-aoe>

Greenfield, Patrick (21 de enero de 2023). The “carbon pirates” preying on Amazon’s indigenous communities. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2023/jan/21/amazon-indigenous-communities-carbon-offsetting-pirates-aoe>

Hebous, Shafik y Vernon-Lin, Nate (15 de agosto de 2024). Carbon emissions from AI and crypto are surging and tax policy can help. *IMF Blog*. <https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2024/08/15/carbon-emissions-from-ai-and-crypto-are-surging-and-tax-policy-can-help>

International Advisory Panel on Biodiversity Credits (2024). Framework for high integrity biodiversity credit markets. *IAPB*. <https://www.iapbio-credits.org/framework>.

Jones, Julia y Lewis, Simon (2023). Las compensaciones de carbono forestal están fracasando. *Science*, 381(6660), 1-3. doi.org/10.1126/science.adg1022

Jung, Maximilian (14 de diciembre de 2020). Digital fences: The financial enclosure of farmlands in South America. *Grain*. <https://grain.org/en/article/6529-digital-fences-the-financial-enclosure-of-farmlands-in-south-america>

Keohane, Nathaniel (22 de abril de 2021). LEAF Coalition, a game-changer in the fight to save tropical forests. *Environmental Defense Fund*. <https://www.edf.org/media/1b-leaf-coalition-game-changer-fight-save-tropical-forests-support-indigenous-communities-and>

Lang, Miriam (2024). ¿Paz con la naturaleza? *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/paz-con-la-naturaleza/>

Manahan, Mary Ann y Kumar, Madhuresh (2021). The great takeover: Mapping of multistakeholderism in global governance. *Transnational Institute*. <https://www.tni.org/en/publication/mapping-multistakeholderism-in-global-governance>

Moreno, Camila (2021). Conclusão: Retomada verde, integração digital e acoplamento 4.0 dos territórios: Um debate sobre soberania. En Andrei Cornetta et al., *O Brasil na retomada verde: Integrar para entregar*. https://br.boell.org/sites/default/files/2022-02/CARTA-DE-BELEM_PUBLICA-CAO_RETOMADA-VERDE4.pdf

Moss Earth (2023). Moss Amazon Forest NFT. <https://nft.moss.earth>

Moss Earth (2024). The one-stop-shop for carbon credit solutions. <https://moss.earth>

Nature Markets (2022). Nature markets valued at US\$ 7 trillion, equivalent to 3rd largest economy after US & China. <https://www.naturemarkets.net/news-and-events/nature-markets-valued-at-us-7-trillion-equivalent-to-3rd-largest-economy-after-us-china>

Otis, Lindsay (2024). FAQ: Credible climate claims in a post-offsetting world. *Carbon Market Watch*. <https://carbonmarketwatch.org/publications/faq-credible-climate-claims-in-a-post-offsetting-world/>

Pueblo Kichwa de Sarayaku (2019). Declaratoria de autonomía territorial del pueblo ancestral Kawsak Sacha frente a las petroleras. *Saramanta.org*. <https://www.saramanta.org/wp-content/uploads/2019/01/img080.pdf>

Riffo, Felipe (20 de octubre de 2022). Metaverso, NFT y patrimonio indígena: un problema a futuro. *Idealex*. <https://idealex.press/metaverso-nft-y-patrimonio-indigena-un-problema-a-futuro/>

Science Panel for the Amazon (2021). *Amazon assessment report 2021*. <https://www.theamazonwewant.org/amazon-assessment-report-2021/>

Science Panel for the Amazon (2022). The role of Amazonian indigenous peoples in fighting the climate crisis. <https://www.unsdson.org/resources/the-role-of-amazonian-indigenous-peoples-in-fighting-the-climate-crisis/>

Standing, Andre (2022). The financialization of conservation. *Transnational Institute*. <https://www.tni.org/en/article/the-financialization-of-conservation>

The Pachamama Alliance (2024). A new approach to conservation: Biocultural jaguar credits. <https://news.pachamama.org/a-new-approach-to-conservation-biocultural-jaguar-credits>

Naciones Unidas (1997). Protocolo de Kioto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

Waterford, Laura et al. (2023). State of voluntary biodiversity credit markets. *Acknowledgements*. <https://pollinationgroup.com/wp-content/uploads/2023/10/Global-Review-of-Biodiversity-Credit-Schemes-Pollination-October-2023.pdf>

World Economic Forum (9 de marzo de 2021). Blockchain can protect our trees. <https://www.weforum.org/agenda/2021/03/blockchain-can-protect-our-trees-here-s-how/>

World Economic Forum (2023). Biodiversity credits: Demand analysis and market outlook. https://www3.weforum.org/docs/WEF_2023_Biodiversity_Credits_Demand_Analysis_and_Market_Outlook.pdf

World Economic Forum y McKinsey (28 de enero de 2025). Biodiversity credits: Demystifying metrics for nature markets. *McKinsey*. <https://www.mckinsey.com/capabilities/sustainability/our-insights/biodiversity-credits-demystifying-metrics-for-nature-markets>

Yáñez, Ivonne y Moreno, Camila (2024). *Accumulation and dispossession by decarbonisation*. Londres; Nueva York: Pluto Press.

Pensar el autogobierno popular-comunitario como alternativa a la forma Estado-capital

El caso del municipio indígena de Cherán,
Michoacán, México

Gustavo M. de Oliveira

Doi: 10.54871/ca26ts07

Introducción*

En un contexto global marcado por escenarios de colapso socioecológico, desigualdad extrema, dominación política, explotación económica, avance de las extremas derechas y violencia en sus diversas formas de expresión, nos parece urgente asumir una posición crítica respecto a las dinámicas que originan dichos problemas. Enrique Dussel (2004) afirmaba que el pensamiento crítico encuentra un terreno fértil, más que nunca, en épocas críticas; es decir, aquellas en las que la crisis, en sus múltiples dimensiones, desborda la sensación de normalidad. Estamos convencidos de que la época que nos ha tocado vivir es, sin duda, una época crítica.

* Agradezco profundamente a Eduardo Enrique Aguilar por sus valiosas aportaciones a las versiones previas de este texto.

El desafío parece ser, entonces, superar ciertas estructuras que, a lo largo de los últimos siglos, han fundado y mantenido el *statu quo* en términos de afirmación, reproducción y organización de la vida en común. En otras palabras, se trata de construir formas *viejas-y-nuevas* que permitan trascender la forma Estado-capital. Decimos *viejas-y-nuevas* porque, para nosotros, los procesos de emancipación surgen de la combinación de dos dinámicas: por un lado, la producción y reproducción de memoria colectiva –es decir, la recuperación crítica de *lo viejo*–, y, por otro, la realización de la capacidad humana de imaginación radical –es decir, la creación crítica de *lo nuevo*.

En términos metodológicos, se buscó una comprensión profunda de las dinámicas sociopolíticas en contextos de resistencia y organización social. En este sentido, el análisis que presentamos se basa en observaciones de campo, entrevistas semiestructuradas y una revisión de la amplia literatura publicada sobre el caso del municipio indígena de Cherán, Michoacán (México) (Alvarado, 2018a, 2018b; Autoría colectiva, 2017; Del Conde, 2015; Gasparello, 2018, 2021; Gembe y Durán, 2019; Linares, 2020; López y Rivas, 2020; Martínez, 2017, 2021; Torres, 2021; Velázquez y Lepe, 2013; Ventura, 2012; Zibechi, 2017a).¹

Además, partiendo de cinco dimensiones/categorías específicas –negación, independencia, contrapoder (y poder popular), emancipación y comunidad–, se plantea como factible y realizable la idea de un *autogobierno popular-comunitario*, como se puede ver desde el análisis del caso mencionado, donde la *interdependencia* y *lo común*, la *autogestión* y la *autonomía* surgen como brújulas para enfrentar las problemáticas antes señaladas.

Sin embargo, vale la pena señalar que nuestro objetivo no es decretar si existe o no autogobierno popular-comunitario en Cherán; eso no tendría sentido, considerando los valores que guían nuestra labor académica. La intención es leer esta experiencia desde claves específicas, sin buscar objetivar si es más o menos autónoma, más o

¹ Por el mismo motivo (limitaciones de extensión de este capítulo), recomendamos la literatura mencionada para conocer más sobre el caso de Cherán.

menos autogestiva. Aquí lo que se busca es analizar la posibilidad de operacionalizar nuestra discusión sobre el autogobierno popular-comunitario con la ayuda de las cinco dimensiones/categorías antes mencionadas.

Además de esta introducción, la estructura del texto se organiza en otros cuatro apartados. En el primero, se analizan las limitaciones de la estructura estatal y sus relaciones con el capital, proponiendo alternativas a este modelo. El segundo explora las posibilidades de autogobierno desde una perspectiva comunitaria, centrándose en la construcción de formas de organización autónomas y autogestivas. A continuación, el apartado tres, ofrece un estudio de caso concreto que ejemplifica los desafíos y logros del autogobierno en un contexto específico. Finalmente, se sintetizan las principales conclusiones y se abordan los potenciales horizontes de lucha y transformación en comunidades que apuestan por el autogobierno como alternativa al modelo estatal-capitalista aún hegemónico.

Superar la forma Estado-capital

Afirmar y reproducir la vida humana es un acto colectivo, jamás individual. No obstante, es imperativo considerar que la etapa actual del sistema-mundo capitalista-colonial –el neoliberalismo de acumulación global e ilimitada– intenta, día tras días, demostrar lo contrario. Pero, como señala Enrique Dussel (2006, p. 78),

el punto de partida no son individuos aislados sino comunidades históricas ya siempre presupuestas (un Robinson Crusoe no perdido sino desde siempre aislado ni podría nacer (!) –es una contradicción–, ni podría devenir humano en la soledad: ¿quién le enseñaría, por ejemplo, a hablar?); siempre hay una comunidad como punto de partida.

Partir del hecho de la afirmación y reproducción de la vida de forma individualizada es una ficción producida por las clases dominantes

para mantener sus privilegios de raza, clase y género. Esto nos coloca frente a retos de corte epistemológico, económico y político; con este panorama, pensamos junto con Laura Collin (2012, p. 83) que “los modelos implican lógicas y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica”.

Sin embargo, frente a los mecanismos ideológicos y concretos de construcción sesgada del saber, la explotación económica –no solo de las personas, sino también del entorno natural– y la dominación política, llevados a cabo por quienes se benefician del sistema dominante, los esfuerzos para detener dicho sistema han sido parciales. Es decir, no se ha logrado frenar completamente su avance, que asesina la vida humana, la de las demás especies, el entorno natural y el planeta mismo como nuestro hogar común. En este sentido, nos anima pensar qué pistas podemos ofrecer para la superación de dichos mecanismos y frenar el colapso socioecológico que nos tocó vivir ya en los días actuales.

En este contexto, proponemos reflexionar sobre las ideas de interdependencia como forma de satisfacción de las necesidades materiales hacia la afirmación y reproducción de la vida en común donde la autogestión –dimensión económica– y la autonomía –dimensión política– se integran bajo la idea-fuerza-forma del *autogobierno popular-comunitario*² en contra de las dinámicas fragmentarias y destructivas de la forma Estado-capital.

Partiendo de lo señalado, nuestra apuesta es, como las dimensiones antes señaladas, triple: epistemológica, económica y política. El desafío que se nos presenta es la superación a) de las viejas ideas de desarrollo y progreso que construyen subjetividades alienadas, individualizantes e instrumentales que escinden la humanidad de su entorno natural –que, por consecuencia, generan la falsa idea de que la humanidad, a través del capital, es capaz de dominar la naturaleza–;

² Es posible encontrar reflexiones complementarias sobre la idea de autogobierno popular-comunitario en el libro *Cambiar el mundo aquí y ahora. Movimientos de economía solidaria y autonomías más allá, a pesar y con el Estado* (Oliveira, 2022).

b) de las relaciones de trabajo asalariado, así como de la división sexual del trabajo, que invisibiliza el trabajo doméstico y de cuidados asignado de forma violenta a las mujeres y cuerpos feminizados –explotación económica–, y c) del Estado como única forma factible de organización de la vida en común –dominación política.

Así, desde el campo de la racionalidad, de la producción y reproducción del saber y de las subjetividades, consideramos que las ideas de *interdependencia* y *lo común* contribuyen a la superación de las viejas ideas de desarrollo y progreso. Por su parte, frente a la explotación económica, estimamos que la autogestión es la base para transformar el sistema de producción capitalista. Por último, en el plano de la dominación política, sostenemos que la autonomía es la idea-forma capaz de superar las dinámicas excluyentes y dominadoras que emanan de la forma Estado nación.

En torno a la alienación epistemológica, la explotación económica y la dominación política, defendemos que estas producen explotación y dominación mediante los siguientes recursos: valores autoritarios, jerárquicos, elitistas y patriarcales, los cuales se han operado, viabilizado y justificado históricamente a través de i) la representación liberal; ii) la organización vertical; iii) la centralización de la información y los recursos, y iv) la toma de decisiones individuales o por la lógica de las mayorías (por votos).

De la interdependencia al autogobierno popular-comunitario

El reconocimiento de otras epistemologías, la no explotación y la no dominación de las personas y el entorno natural son presupuestos básicos para la transformación concreta de la sociedad en la que vivimos hoy. Dicho eso, nos parece indispensable considerar que la mirada de la *interdependencia humana y humanidad-cultura-naturaleza* se vuelve muy potente si es subjetivada, ya que produce un sentimiento

de unidad en la diversidad –es decir, capaz de respetar la diversidad humana y no humana.

La mirada hacia la interdependencia humanidad-cultura-naturaleza significa integrar esta comprensión en nuestra experiencia y conciencia individual y colectiva, transformando nuestra relación con el mundo. Al hacerlo, lo que se busca es la subjetivación de la idea de unidad en la diversidad entre humanos y no humanos, donde la diferencia no se percibe como algo a superar, sino como una riqueza que fortalece el tejido socioecológico. Así, la interdependencia se convierte no solo en un principio ético, sino también en una estructura concreta y dinámica que nos guía hacia un mundo más armonioso y equilibrado.

En este marco, por un lado, la idea de que es posible afirmar y reproducir la vida de forma individualizada pierde todo sentido. Por otro, bajo la subjetivación del hecho de que todas las personas y el entorno natural pertenecemos a un mismo *corpus* vivo y orgánico, partimos de la solidaridad en sustantivo como potencia hacia la construcción y fortalecimiento de cadenas de cuidado mutuo ancladas, precisamente, en la interdependencia y lo común. Sin embargo, tal como señala Dussel (2004, p. 24) en su *filosofía de la liberación*:

Un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la resistencia cultural, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Pero ¿de dónde llegan en la actualidad propuestas que iluminan las posibilidades de cambios reales frente a los retos aquí mencionados?

Hay un aparente reconocimiento de los límites del planeta, el problema aparece en las agendas internacionales y en las de los gobiernos, pero la búsqueda de soluciones es engañosa, porque en los espacios donde se dilucida el asunto y se toman decisiones al respecto los actores presentes son los mismos gobiernos, las mismas

empresas transnacionales y los mismos centros de producción de conocimiento –universitarios o no– que forman parte de este patrón civilizatorio, de este patrón tecnológico, de este patrón de mercado (Lander, 2010, p. 39).

Lo que plantea Edgardo Lander nos ayuda a percibir que las respuestas a los problemas que aquí hemos planteado no vendrán de los centros de producción del conocimiento de corte colonial, ni del mercado y su lógica explotadora, tampoco del Estado y su dinámica de dominación. Si pensamos en la autogestión desde el “ideario de la superación de las relaciones de producción capitalistas y la constitución del socialismo, concebido como una sociedad autogestionaria” (Tiriba, 2008, p. 84), y en la autonomía como “regirse mediante normativas y poderes propios, opuestos, en consecuencia, a toda dependencia o subordinación heterónoma” (López y Rivas, 2020, p. 81), entonces apostar por las reformas del mercado (capital) y del Estado, además de ser un error estratégico, es también una pérdida de energía vital y de un tiempo que ya no tenemos frente a los límites del planeta.

La pregunta, entonces, podría ser: ¿hacia dónde mirar? O, siendo la teoría un momento de la lucha, ¿qué horizonte histórico perseguir? Creemos que las claves están en los horizontes comunitario-populares (Gutiérrez, 2015; Linsalata, 2015), ya que solo *lo comunitario* podría aparecer “como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad inmediata, diaria y reiterada, que ilumina los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas” (Gutiérrez y Navarro, 2019, p. 303).

Es este horizonte el que tendrá, en nuestra forma de ver, la capacidad de reconectar economía –entonces como autogestión– y política –entonces autonomía–, en una integralidad donde temas como el trabajo de cuidados y el trabajo doméstico, por ejemplo, aparecen como tareas de interés general y comunitario, ya no como trabajo femenino no pagado e invisibilizado porque supuestamente no es productivo. Es decir, lo común, bajo la clave de la interdependencia,

aparece como potencia hacia la superación de las escisiones del sistema-mundo capitalista-colonial (Gutiérrez y Rátiva, 2020). Por ejemplo, aquella que la crítica feminista denuncia como separación entre lo público y lo privado (Quiroga, 2019; Segato, 2012).

Frente a lo expuesto hasta aquí, como deseo-lucha-forma, e inspirados en las autoras y autores que nos acompañaron en las líneas anteriores, así como en nuestras trayectorias desde la investigación militante y en contra de aquellas características históricas del mercado y del Estado, la invitación y provocación que nos gustaría dejar sobre la mesa es que el encuentro de autogestión y autonomía, bajo el hilo de la interdependencia y lo común, puede producir una forma novedosa de afirmar, reproducir y organizar la vida. Una forma antiautoritaria, antijerárquica y antielitista que funcione bajo dinámicas de i) participación directa, ii) alto nivel de organización horizontal, iii) descentralización de la información y los recursos, y iv) toma de decisiones por consenso; a esta lógica, precisamente, estamos proponiendo llamar autogobierno popular-comunitario.

Así, interpretamos la interdependencia como una forma necesaria para lograr la satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas hacia la afirmación y reproducción de la vida en común, donde autogestión y autonomía se integran en contra de las escisiones del sistema económico, político y cultural vigente y dominante. A continuación, buscamos en el caso del municipio indígena de Cherán (Michoacán, México) inspiración para seguir creyendo que tales planteamientos son tan urgentes como factibles.

El caso del municipio indígena de Cherán (Michoacán, México)

Con base en las reflexiones teóricas ya presentadas, y tomando prestada la tipología sistematizada por nosotros en colaboración con el colega Massimo Modonesi, que entiende los procesos autónomos latinoamericanos como *negación, independencia, contrapoder* (y *poder*

popular), *emancipación y comunidad* (Oliveira y Modonesi, 2023),³ proponemos realizar un examen del teórico-analítico hacia lo concreto. El objetivo es identificar si una o más de estas dinámicas/categorías se identifican en la experiencia del municipio indígena de Cherán, ubicado en La Meseta P'urhépecha de Michoacán, México.

El autogobierno popular-comunitario como negación

Fueron mujeres y jóvenes quienes se levantaron y gritaron: “¡Ya basta de destruir nuestro bosque!”. Esta es la expresión de la negación (John Holloway, 2002, 2011) en la experiencia P'urhépecha de Cherán. El 15 de abril de 2011, mujeres y jóvenes, luego apoyados también por hombres, rechazaron el poder de los narcotalamontes, así como el de la policía y el gobierno municipal.

En este contexto, al transitar del poder-sobre al antipoder, surge la pregunta: ¿qué poner en el lugar de lo que se niega? Aunque Holloway reflexiona sobre el poder-hacer, su enfoque se queda en lo abstracto y no se traduce a lo concreto; en la vida real, la teoría es diferente. La comunidad de Cherán necesitaba ir más allá y lo hizo. Así, entre el rechazo y el avance, como indican Jurhamuti Velázquez y Luz María Lepe, se establecieron una serie de acuerdos entre los comuneros, es decir, el pueblo en lucha:

Los acuerdos a los que se llegaron los primeros días del movimiento suponen estrategias de sobrevivencia: primero, se pidió que ningún comunero salga del territorio a menos que sea un asunto de urgencia y bajo su propio riesgo; segundo, se instalaron barricadas o fogatas como puntos de revisión y vigilancia en la periferia y entradas estratégicas de la comunidad; tercero, se pidió a todos los habitantes que se concentren en las esquinas de la comunidad con la finalidad de

³ Debido a las limitaciones de extensión de este capítulo, recomendamos la lectura de nuestro texto *Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía* (Oliveira y Modonesi, 2023) para profundizar en la mencionada tipología de los procesos autónomos en América Latina.

prender fogatas y mantenerse en estado de alerta. El último acuerdo estipulado tenía que ver con señales de comunicación a través de petardos para indicar calma o movilización; además se autoimpuso una ley seca entre los habitantes de la comunidad asegurando que todos estuvieran en condiciones de reaccionar inmediatamente en caso de que hubiese represalias contra los comuneros (2013, p. 63).

Hasta aquí, se presenta la idea de negación en el caso de Cherán: el grito de rechazo ante los narcotalamontes, el gobierno municipal y su policía. A partir de este momento, la situación toma otro rumbo, que se intentará comprender a continuación.

El autogobierno popular-comunitario como independencia

Los procesos autónomos y autogestivos siempre están en relación con *otros* sujetos o instituciones (Oliveira y Dowbor, 2023; Ulloa, 2012). Sin embargo, estar en relación no siempre implica sumisión y dominación. En el caso de Cherán, surge la pregunta: ¿con quién están en relación? ¿Quiénes son los *otros* frente a los cuales las mujeres, jóvenes y hombres de Cherán buscan independizarse? En términos muy objetivos, en Cherán los *otros* eran los narcotraficantes, talamontes (o narcotalamontes), así como la policía, los partidos y el gobierno local en sí.

Cada uno de los sujetos e instituciones mencionados anteriormente está implicado en el caso de Cherán, por lo que resulta necesario distinguirlos para comprender sus relaciones particulares con la comunidad. Sin embargo, parece que el Estado, que en el ámbito de la política abarca un nivel de totalidad en las sociedades contemporáneas, se presenta con mayor intensidad en el proceso autónomo de Cherán.

En su extensa reflexión sobre el tema, Gilberto López y Rivas (2020) diferencia entre las experiencias *reconocidas por el Estado* y las experiencias *de facto*. La experiencia de los zapatistas de Chiapas es un ejemplo típico de esta última, mientras que Cherán representa un

caso ejemplar de la primera. Raúl Zibechi (2021a) se refiere al caso de Cherán como ejemplo de *autonomías realmente existentes*. Es crucial señalar que las experiencias *de facto* siempre mantienen algún tipo de relación, aunque sea indirecta, con el Estado, incluso si esta es negada por los movimientos y comunidades. Sin embargo, en el caso de las experiencias reconocidas –las realmente existentes para Zibechi– existe una relación formal, por lo que surge la pregunta: ¿reconocimiento de qué? Y más: ¿qué garantiza ese reconocimiento?

Es fundamental destacar que el reconocimiento se refiere al derecho constitucional de libre determinación y autogobierno por usos y costumbres de los pueblos originarios en México. En el caso de Cherán, la principal expresión de este reconocimiento es su Concejo Mayor de Gobierno Comunal, que ha llegado a su cuarta generación (2021-hasta la fecha). A nivel comunitario, el concejo se ha consolidado como una institución no estatal (Zibechi, 2017b), configurándose dentro de la estructura más amplia del Estado nación; en nuestros términos, constituye una especie de *Estado aparte* (Oliveira, 2022; Oliveira y Dowbor, 2023).

En cuanto a lo que garantiza esta relación de reconocimiento del Estado, es más fácil responder qué no garantiza: no garantiza una vida fácil ni vivir sin lucha. Aunque en el nivel local la comunidad de Cherán ya no enfrenta al Estado en su cotidianidad, sigue inserta en el estado de Michoacán y en la república mexicana. Como relataba la entrevistada Cristina Hernández (nombre ficticio), estar dentro –aunque en contra– delimita ciertos límites a la independencia del autogobierno popular-comunitario en Cherán con relación al Estado.

Al destacar que las decisiones políticas se toman en las *fogatas*, asambleas barriales y en el Concejo Mayor, sin interferencias externas, es crucial señalar que el municipio continúa recibiendo presupuesto estatal y federal. Las políticas sociales de los gobiernos del partido Morena están integradas en la política comunitaria. Además, existe una oficina del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) en Cherán, y la salud y educación no son gestionadas completamente por la comunidad, ya que siguen los planes federales. En cuanto a la justicia comunitaria –tema de creciente interés académico, como

enfatisa Gaya Makaran (2020)–, la comunidad de Cherán, con su Ronda Comunitaria y los Guardabosques, percibe un mayor grado de independencia, aunque también debe adaptarse a los lineamientos de la justicia mexicana. Finalmente, es importante mencionar que en la comunidad ya no se realizan elecciones estatales y federales.

El autogobierno popular-comunitario como contrapoder (y como poder popular)

En Cherán, identificamos tanto el contrapoder (Colectivo Situaciones, 2001) como el poder popular (Miguel Mazzeo, 2006). En el primer caso, su manifestación se da a través del ejercicio del poder –en una versión radicalizada de la democracia– desde las fogatas, las asambleas barriales, la autogestión de las empresas comunales y las dinámicas del Concejo Mayor de Gobierno Comunal. Como expresa Lucía Contreras (nombre ficticio): “Aquí en nuestra comunidad, nadie toma decisiones que involucren a la comunidad de forma individual. Por ello, nuestro concejo cuenta con doce personas, tres de cada barrio, porque las decisiones deben ser colectivas”.

Otra vinculación notable entre las dinámicas de ejercicio del poder en Cherán y la idea de contrapoder es que el hacer vale más que el decir: se aprende haciendo, equivocándose y experimentando. Así, se prioriza el vivir y luchar por encima de la teoría:

El valor del pensar situacional es volver a poner en el centro de la inteligibilidad a la praxis. [...] El pensar en situación es mucho más que una actividad teórica: la razón teórica, en rigor, no resuelve ningún problema que no esté ya de alguna manera resuelto (Colectivo Situaciones, 2001, p. 35).

En Cherán, quien gobierna no son los políticos profesionales o académicos especialistas en política, sino el propio pueblo, que incluso no busca gobernar; se trata de personas destacadas de cada barrio por su continuo servicio a la comunidad.

Por último, es importante señalar que, aunque la institucionalidad no estatal de Cherán no busca sistemáticamente su articulación con instancias superiores del Estado mexicano, como el de Michoacán y la república, estar dentro del Estado puede significar una base relativa de acumulación de fuerzas para transitar del contrapoder al poder popular.

El autogobierno popular-comunitario como emancipación

Desde *lo político*, se enfatizan distintos procesos de realización de la emancipación y de prefiguración (Ouvina, 2007) en la comunidad P'urhépecha de Cherán. Entre ellos destacan: las fogatas, las asambleas barriales (de los cuatro barrios: Jarhukutini, Ketsikua, Karhakua y Parhikutini), y el Concejo Mayor de Gobierno Comunal, que incluye nueve Concejos Operativos y la Tesorería Comunal. Estos son: el Concejo Operativo Principal, el Concejo de la Mujer, el Concejo de Bienes Comunales, el Concejo Coordinador de Barrios, el Concejo de Programas Sociales, Económicos y Culturales, el Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, el Concejo de Asuntos Civiles, el Concejo de Administración Local y el Concejo de los Jóvenes.

La estructura de gobierno comunal de Cherán representa una arquitectura del ejercicio del poder político que opera bajo una política prefigurativa de abajo hacia arriba, desde la periferia hacia el centro. Este proceso inicia en las aproximadamente ochenta fogatas, que son la base de la organización comunitaria. Originalmente, las fogatas jugaron un papel de movilización y resistencia, pero han evolucionado en espacios fundamentales para la organización política de la comunidad, ubicándose en los cuatro barrios.

Para tratar asuntos que afectan al barrio en su conjunto, el procedimiento no va directamente de la fogata al Concejo Mayor; primero, se discuten en la asamblea de barrio. Por lo tanto, el flujo de información va de la fogata a la asamblea y, finalmente, al Concejo Mayor. Los miembros del Concejo Operativo de Coordinación de Barrios,

conformado por ocho personas (dos por barrio), son los encargados de visitar las fogatas para recoger las demandas de la comunidad.

El Concejo Mayor de Gobierno Comunal es el órgano máximo de toma de decisiones en Cherán, compuesto por doce integrantes (tres de cada barrio) designados por sus respectivas asambleas, siempre que demuestren un historial de servicios al bien común. Este concejo se reúne regularmente para abordar los asuntos que afectan al municipio y opera mediante concejos operativos y asambleas generales. Los concejos operativos, organizados por temas, tienen una función ejecutiva; es decir, no toman decisiones, sino que implementan las resoluciones acordadas en las asambleas barriales y en el Concejo Mayor. Cabe destacar que ningún miembro de la estructura de gobierno comunal recibe salario; únicamente reciben un apoyo financiero por sus servicios a la comunidad.

Desde *lo económico*, Cherán representa más una economía barroca que una puramente emancipatoria, tal como lo ha señalado Verónica Gago (2014), inspirándose en Bolívar Echeverría. Esta economía barroca permite leer la etapa neoliberal del sistema-mundo capitalista-colonial desde una perspectiva local. En este sentido, se observa una mezcla desigual y combinada de dinámicas propias de la economía capitalista con otras características de lo que se conoce como economía popular, solidaria o comunitaria.

En la experiencia de Cherán, se destaca la propiedad comunal de la tierra y la existencia de seis empresas comunales: un vivero de reforestación, un aserradero de madera, una empresa de adocretos para construcción, una resinera, una recicladora de basura y un sistema de recolección y purificación de agua pluvial. Además, hay empresas familiares dedicadas a la elaboración de artesanías en madera y bordados, así como un comercio local. A esto se suman las remesas que provienen de familiares que residen en Estados Unidos.

En Cherán, como en muchas partes de México, la propiedad de la tierra puede ser estatal (a nivel municipal, estatal o federal), privada, comunal o ejidal. En Cherán predominan las formas de propiedad comunal (Alvarado, 2018a; Martínez, 2021), lo que genera una

relación contrahegemónica con la tierra y el trabajo, basada en una lógica colectiva que se opone al individualismo característico del capitalismo, y que se inscribe dentro de una economía comunitaria.

En las empresas comunales de Cherán, que se autodenominan autogestionarias, las decisiones son tomadas de manera colectiva entre todos los trabajadores, con la participación del Concejo Operativo de Bienes Comunales. En este modelo, no se busca la acumulación de ganancias, sino la distribución equitativa de los beneficios entre quienes trabajan en ellas, lo que les caracteriza como parte de una economía solidaria. Como mencionan Gloria Gembe y Javier Durán (2019, p. 175), “son las empresas que tenemos en la comunidad y se están formando otras que poco a poco avanzan, apostando por una alternativa y una forma de no depender del gobierno, porque también así te lo cobra. Es autonomía económica”.

Las empresas familiares de Cherán, que abarcan tanto artesanías como el comercio local, no se adhieren a los rituales de la economía capitalista; se caracterizan más bien como parte de una economía informal. Además, aunque operan bajo lógicas capitalistas, las remesas enviadas por familiares en Estados Unidos –que representan más del 20 % de los ingresos totales de la comunidad (Gasparello, 2021)– no buscan la acumulación de ganancias, sino que contribuyen al sustento económico familiar.

El autogobierno popular-comunitario como comunidad

En Cherán, es fundamental destacar que el municipio se divide entre comunidad rural (Tapia, 2019) y comunidad urbana (Pineda, 2024; Zibechi, 2017b; 2021b). Aunque existen comunidades separadas, también se entrelazan en una experiencia comunitaria compartida. Sin embargo, ¿puede Cherán ser comprendido desde la perspectiva de lo comunitario? Según Paulino Alvarado (2018b), quien se basa en el *ethos* comunal de Lucía Linsalata (2012), a pesar de las notables diferencias entre el antes y el después del levantamiento de 2011, la

organización y reproducción de la vida en Cherán se realiza bajo una forma social comunitaria.

En este sentido, la naturaleza comunitaria de Cherán se ve corroborada por el relato de Salvador Ceja (2017, pp. 35-36), quien, en 2017, formaba parte del Concejo Operativo de Bienes Comunes:

Es proyecto de vida que tenemos en la comunidad, que son parte de algunos valores que nuestros antepasados mismos nos han heredado año con año y que aún lo seguimos percibiendo día con día; que es la comunalidad, la ayuda mutua. [...] Mencionar también que, dentro de estos valores, es la reciprocidad, la ayuda mutua, la cooperatividad, que dentro de cada una de las fogatas se ha visto, o se vio a lo largo de la trayectoria de esta movilización, de esta resistencia, de este proyecto que tenemos en la comunidad, cooperando unos a otros, y sin pensar: “yo tengo más” o “yo tengo menos”, creo que eso ha sido el parteaguas para poder sostener nuestro movimiento.

Por último, es importante destacar que, durante nuestras observaciones en Cherán, participamos en una *faena* (trabajo colectivo de ayuda mutua), donde escuchamos relatos de mujeres y hombres cheranenses que remiten a la idea de interdependencia humana, así como a la conexión entre la humanidad-cultura y el entorno natural. Esto parece confirmar que, en Cherán, de hecho, se manifiesta la idea de comunidad: “Solo tenemos a nosotros mismos, por ello nos ayudamos entre todos”; “Las faenas y la ayuda mutua son el verdadero buen gobierno”; “El bosque y el agua son como nosotros, entidades vivas, y son parte de la comunidad, por ello debemos cuidarlos”. De igual manera, su lema principal, que aboga por la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio, expresa este sentido de comunidad.

A modo de cierre apertura

La crisis múltiple actual –epistemológica, económica y política– revela los límites estructurales de la forma Estado-capital. La noción

dominante de desarrollo y progreso, el trabajo asalariado y la división sexual del trabajo, junto con la dominación política estatal, frenan la construcción de alternativas emancipatorias. En este contexto, es urgente imaginar nuevas formas de organización social que superen las lógicas extractivistas, de explotación y dominación.

El autogobierno popular-comunitario, teniendo el caso de Cherán como un ejemplo concreto y tendencial, ofrece una alternativa factible basada en la interdependencia y lo común, la autonomía y la autogestión. Estas prácticas muestran que la emancipación no es solo resistencia, sino más bien la [re]creación y vivencia de lo comunitario como práctica y horizonte histórico.

En específico, en el escenario actual de creciente ascenso de las extremas derechas en el mundo y de colapso socioecológico –facilitado en gran medida por las mencionadas derechas–, los autogobiernos pueden ofrecer una vía para repensar la relación entre las comunidades y su entorno. Esta propuesta no busca solo resistir las estructuras dominantes, sino construir viejas-y-nuevas formas de vida que respondan a las necesidades locales y respeten la diversidad. Al centrarse en la autonomía y la autogestión, este modelo invita a las comunidades a tomar el control de sus necesidades, organizaciones y procesos decisionales, y propone una política que no se limita a las instituciones estatales hoy en día dominadas por las extremas derechas en muchas partes del mundo, sino que se extiende a los ámbitos de la vida cotidiana, donde la solidaridad y la interdependencia se convierten en principios rectores.

Aun en el contexto señalado, pensar en alternativas como los autogobiernos implica pensar en escalas para reconocer que la interdependencia humanidad-cultura-naturaleza no se limita solo a la esfera local, sino que se extiende a lo global. Si bien las experiencias comunitarias como la de Cherán muestran que el autogobierno puede ser una alternativa eficaz en contextos específicos, el desafío radica en articular estas experiencias dentro de un marco más amplio que permita transformar las estructuras y relaciones de poder y dominación en diversas escalas, desde lo local hasta lo global,

considerando que es esta también la mirada de las extremas derechas en el mundo. En este sentido, el concepto de interdependencia, que es capaz de articular la relación entre humanidad, cultura y naturaleza, se convierte en un principio fundamental para enfrentar la idea de que la diferencia es algo a superarse, argumento que es el motor de las extremas derechas y se materializa a través de la xenofobia, el racismo, la misoginia, la LGBT-fobia, etc.

Finalmente, creemos que la crisis múltiple actual no debe ser vista como un freno paralizante, sino como una oportunidad histórica para replantear las formas de afirmación, reproducción y organización de la vida. La apuesta por un modelo como el autogobierno popular-comunitario implica reconocer que los caminos hacia la emancipación no pueden trazarse desde arriba, desde instituciones que explotan y dominan, sino desde prácticas cotidianas que reconozcan la potencia de la interdependencia, lo común, la autogestión y la autonomía; y tanto el caso de Cherán como otros que ya son realidad en muchas geografías del mundo aparecen como chispas de otros mundos posibles ya prefigurados en el aquí y ahora.

Bibliografía

Alvarado, Paulino (2018a). Cherán: la recreación del habitar en común. *Nueva Época*, 12(45).

Alvarado, Paulino (2018b). Lo común como reapropiación y despliegue de la capacidad de forma en la modernidad capitalista. Reflexiones a partir de tres experiencias. En Raquel Gutiérrez (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol; Editorial Casa de las Preguntas.

Autoría Colectiva (2017). *Cherán, 5 años de autonomía: Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. México: El cortito que's pa'largo.

Ceja, Salvador (2017). Participación del Concejo de Bienes Comunes de Cherán. En Autoría Colectiva, *Cherán, 5 años de autonomía: Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. México: El cortito que's pa'largo.

Colectivo Situaciones (2001). Por una política más allá de la política. En Colectivo Situaciones (org.), *Contrapoder: Una introducción*. Buenos Aires: De mano en mano.

Collin, Laura (2012). *Economía solidaria: ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México: El Colegio de Tlaxcala.

Del Conde, Ana (2015). Dinámicas de subjetivación política en la meseta p'urhépecha: La lucha autonómica de Cherán. En Massimo Modonesi (coord.), *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*. México: UNAM; Ediciones La Biblioteca.

Dussel, Enrique (2004). Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. En Raúl Fornet-Betancourt (org.), *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo xxi; CREFAL.

Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gasparello, Giovanna (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 155.

Gasparello, Giovanna (2021). Respuestas comunitarias a megaproyectos, despojo y violencia: Defensa de los territorios y de los bienes comunes. En Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comps.), *Pensar las autonomías: Autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Gembe, Gloria Angélica y Durán, Javier (2019). Gobierno comunal de Cherán Keri, Michoacán. En Gaya Makaran, Pabel López y Juan Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra; CIALC-UNAM.

Gutiérrez, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular: Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: BUAP.

Gutiérrez, Raquel y Navarro, Mina L. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: Algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. *Confluências*, 21(2).

Gutiérrez, Raquel y Rátiva, Sandra (2020). Producción de lo común contra las separaciones capitalistas: hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. En Denisse Roca-Servat y Jenni Perdomo-Sánchez (comps.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Lander, Edgardo (2010). Crisis civilizatoria: el tiempo se agota. En Irene León (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

Linares, Betsy Malely (2020). *Luchas por la autonomía, la paz y la comunicación propia en Latinoamérica: Los casos de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en Colombia y del pueblo p'urhépecha en Cherán, México* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Linsalata, Lucia (2012). *El ethos comunal en la política boliviana: Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo*. Alemania: Editorial Académica Española.

Linsalata, Lucia (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Bolivia: SOCEE.

López y Rivas, Gilberto (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. México: Bajo Tierra.

Makaran, Gaya (2020). Autonomías antisistémicas: Diálogo entre la teoría anarquista y la autonomía indígena en América Latina. *Nuestra Praxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, 4(7).

Martínez, Edgars (2017). *¡Bosque para quien lo trabaje! Relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena* [Tesis de maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Martínez, Edgars (2021). La rebelión de los comunes: praxis, autonomía y reproducción comunitaria en la experiencia de Cherán K'eri. En Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comps.), *Pensar las autonomías: autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Mazzeo, Miguel (2006). *Introducción al poder popular: el sueño de una cosa*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Oliveira, Gustavo M. de (2022). *Mudar o mundo aqui e agora: Movimentos de economia solidária e autonomias para além, apesar e com o Estado*. Marília: Lutas Anticapital.

Oliveira, Gustavo M. de, y Dowbor, Monika (2023). Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales: De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado. En Gustavo M. de Oliveira y Monika Dowbor (orgs.), *Movimientos sociales y autonomías: Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.

Oliveira, Gustavo M. de, y Modonesi, Massimo (2023). Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía. En Gustavo M. de Oliveira y Monika Dowbor (orgs.), *Movimientos sociales y autonomías: Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.

Ouviña, Hernán (2007). Hacia una política prefigurativa: Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular. En Omar Acha et al., *Reflexiones sobre el poder popular*. Buenos Aires: El Colectivo.

Pineda, César Enrique (2024). *Política comunal y autonomía urbana: Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México*. México: FCPyS-UNAM.

Quiroga, Natalia (2019). *Economía pospatriarcal*. Buenos Aires: Lavaca.

Segato, Rita (2012). Género e colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de un vocabulario estratégico descolonial. *E-Cadernos CES*, 18.

Tapia, Luis (2019). Principios organizativos de la política: Estado y comunidad. En Gaya Makaran, Pabel López y Juan Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra; CIALC-UNAM.

Tiriba, Lia (2008). Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção: Questões de pesquisa. *Perspectiva*, 26(1).

Torres, Salvador (2021). Kurhamutsperakua Juchari Ireta: Ir obedeciendo a la comunidad. En Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comps.), *Pensar las autonomías: Autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Ulloa, Astrid (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona*, 16(418/65).

Velázquez, Jurhamuti y Lepe, Luz María (2013). Parankuecha, diálogos y aprendizajes: Las Fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria. *International Journal of Multicultural Education*, 15(3).

Ventura, María del Carmen (2012). Proceso de autonomía en Cherán: Movilizar el derecho. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 19(55).

Zibechi, Raúl (2017a). *Movimientos sociales en América Latina: El “mundo otro” en movimiento*. México: Bajo Tierra; Comunal; El Rebozo.

Zibechi, Raúl (2017b). Comunidades urbanas y rurales resistiendo al despojo. En Autoría Colectiva, *Cherán, 5 años de autonomía: Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. México: El cortito que's pa'largo.

Zibechi, Raúl (2021a). Las autonomías realmente existentes. En Ruby Araceli Burguete Cal y Mayor et al., *Autonomías hoy: pueblos indígenas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Zibechi, Raúl (2021b). La comunidad autónoma urbana: el mundo nuevo en el corazón del viejo. En Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comps.), *Pensar las autonomías: Autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Efectos y consecuencias culturales, sociales y territoriales de la transición

Energía limpia versus soberanía alimentaria: omisiones deliberadas en la implementación de parques eólicos en La Guajira, Colombia

Daniela De Fex-Wolf

Doi: 10.54871/ca26ts08

Introducción*

En Colombia, se proyecta que para 2030 se instalarán cincuenta y siete parques eólicos y 2833 aerogeneradores dentro de los territorios del pueblo indígena Wayuu en La Guajira (Barney, 2023b). El desarrollo de esta infraestructura, junto con la llegada de nuevos actores e intereses a La Guajira, probablemente traerá cambios territoriales debido a, por ejemplo, la instalación de torres eólicas o la creación de caminos para estos parques, así como cambios en las relaciones culturales (Ulloa, 2021). Los procesos de negociación y participación entre empresas con interés en la producción de energía eólica (como EPM, Celsia o ENEL), instituciones nacionales –como la

* La investigación forma parte del proyecto 58197, Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Bristol, y del Times of a Just Transition Global Convening Programme (GCPS2\100005).

Unidad de Planeación Minero Energética (UPME), Ministerio de Minas y Energía y entidades encargadas de otorgar permisos ambientales (ANLA o Corpoguajira)– y las comunidades locales, además de los procedimientos para la instalación, mantenimiento y operación de la infraestructura eólica y el movimiento de maquinaria y personal, pueden alterar las formas de vida de los habitantes humanos y no humanos de la región.

Este texto sostiene que, a través de la soberanía alimentaria, es posible identificar las interacciones vitales entre humanos y no humanos en La Guajira, junto con sus respectivas espacialidades, y que este es un lente útil para explorar cómo las interacciones, ritmos, dinámicas y redes (de cuidado) –tanto entre humanos como entre humanos y no humanos– se ven interrumpidas por la implementación de parques eólicos en La Guajira. Como respuesta, los wayuu han apuntado –a través de formas de defensa del territorio (Ulloa, 2016)– que son estas relaciones entre humanos y entre humanos y no humanos las que sostienen y permiten la continuidad de la vida en sus territorios.

En contextos indígenas, construir y mantener la soberanía alimentaria depende en gran medida del conocimiento comunitario de los sistemas alimentarios y de la interpretación de indicadores proporcionados por los seres no humanos, como las plantas y los animales (Ruelle et al., 2022). Esta comprensión de las señales y las relaciones humanas-no humanas ayuda a las comunidades a coordinar actividades relacionadas con los sistemas alimentarios, que permiten que los individuos tomen decisiones informadas sobre los tiempos de siembra y cosecha, las temporadas de caza o pesca, la búsqueda de alimentos estacionales y la división de tareas relacionadas con los alimentos (por ejemplo, quién prepara la tierra o caza, y cuándo).

Sin embargo, los mecanismos de la transición energética, como la instalación de infraestructuras que modifican el uso del territorio por las comunidades o que afectan rutas migratorias de lo no humano, podrían interrumpir las actividades y relaciones que construyen y mantienen la soberanía alimentaria. En este contexto, la soberanía

alimentaria podría carecer de la capacidad de adaptarse y responder de manera efectiva a las nuevas demandas temporales y espaciales impuestas por la transición energética. Por ejemplo, en los proyectos terrestres, la instalación de torres eólicas puede llevar a la deforestación y los aerogeneradores pueden afectar negativamente a los polinizadores como aves y murciélagos (Voigt, Straka y Fritze, 2019).

La transición energética en Colombia viene acompañada de una narrativa de urgencia principalmente motivada y sostenida por la necesidad apremiante de responder al cambio climático. Sin embargo, como lo indican Van Bommel y Höffken (2023), la narrativa de urgencia del cambio climático tiende a reducir el poder de grupos históricamente marginalizados (como el pueblo wayuu) y lleva a desigualdades durante las negociaciones entre comunidades e instituciones relacionadas con el clima o empresas con proyectos de mitigación al cambio climático, como aquellos de energía eólica en La Guajira. Igualmente, la urgencia del cambio climático subestima los usos y derechos sobre el territorio de los wayuu y de otros seres no humanos como los polinizadores (murciélagos y aves), cuyos ritmos y formas de habitar el espacio parecen no ajustarse a los que impone la urgencia.

Asimismo, la narrativa general de urgencia habilita mecanismos que llevan a acelerar procesos de negociación entre instituciones (por ejemplo, el Estado, las empresas de energía y los organismos de licencias ambientales) con los wayuu, o produce requisitos estandarizados establecidos por el Estado para el diseño e implementación de proyectos de transición energética (como la energía eólica) que parecen no considerar las particularidades de cada lugar. En Colombia, la imposición de esta narrativa urgente resulta en costos que se manifiestan en relaciones de (cuidado) alteradas o perdidas, y afecta desproporcionadamente a los wayuu. Además, para imponer la urgencia, las instituciones nacionales y las empresas pueden recurrir a formas de violencia manifestadas que he denominado *omisiones deliberadas*.

El concepto de omisiones deliberadas se basa en el trabajo de filósofos éticos, filósofos legales y académicos en estudios étnicos y raciales, como Dana Key Nelkin y Samiel C. Riskless (2017) y Amanuel

Elias (2024). Según estos autores, mientras algunas omisiones resultan de la ignorancia o el olvido, otras provienen de acciones o decisiones intencionales, lo que lleva a la negligencia, minimización o indiferencia. En el contexto de la transición energética en La Guajira, las omisiones deliberadas se definen como ausencias, silencios, bloqueos o exclusiones intencionales perpetradas o permitidas por ciertos actores para garantizar que una temporalidad, narrativa y/o inversión particular (en este caso la transición energética) no sea obstaculizada. Ejemplos de omisiones deliberadas en La Guajira incluyen la restricción en el acceso del público a resultados de los estudios ambientales, la exclusión intencional de espacios de participación o la información parcial sobre los impactos de los proyectos en los ecosistemas y las vidas comunitarias.

Estas omisiones deliberadas entorpecen la transparencia y la justicia en el proceso de transición energética en Colombia y conducen a la exclusión de actores humanos y no humanos de los procesos de negociación y toma de decisiones. Más críticamente, las omisiones deliberadas impiden el reconocimiento y valoración de las relaciones entre los wayuu y los no humanos, afectando directamente la posibilidad de mantener o crear la soberanía alimentaria y las redes de cuidado.

Muchas de las relaciones entre humanos y no humanos están centradas en el cuidado, lo que implica una serie de acciones que ocurren dentro de temporalidades y a través de formas que no necesariamente se alinean con las propuestas institucionales o corporativas. El cuidado se rige por su propia lógica (Mol, 2008), resultado de la interdependencia entre los cuidadores y aquellos que reciben cuidado, ya sean humanos o no humanos (Puig de la Bellacasa, 2017; Tronto, 1998, 2010, 2013). En consecuencia, mientras las instituciones y las empresas tienden a operar según unas reglas y un horario lineal y rígido que definen agendas, calendarios y plazos, las formas del cuidado están guiadas por necesidades, emociones, preocupación por los demás, y abarcan las dinámicas de las relaciones entre humanos, no humanos y sus interacciones. Esto lleva a una temporalidad

guiada por el cuidado, que es sustentada por la soberanía alimentaria y sus principios éticos.

Aunque las omisiones deliberadas y las asincronías entre las temporalidades generan efectos y conflictos en diferentes dimensiones (sociales, culturales, económicas o políticas), en este texto me enfoco en explorar cómo los proyectos eólicos, impulsados por el ritmo urgente de mitigación del cambio climático en Colombia, podrían impactar la soberanía alimentaria del pueblo wayuu en La Guajira.

En la primera sección de este artículo, hago una breve presentación de la soberanía alimentaria de los wayuu, ofreciendo una base para monitorear los cambios potenciales en sus sistemas alimentarios. Luego, examino la postura de los wayuu, de las empresas e instituciones con proyectos o intereses eólicos, y ofrezco una breve síntesis de lo reportado en estudios sobre la transición energética y sus impactos en lo humano y no humano. A continuación, resalto omisiones deliberadas determinantes en el proceso de transición energética y finalizo discutiendo sus efectos directos e indirectos sobre la soberanía alimentaria y las redes de cuidado de los wayuu.

Este texto surge del trabajo de campo realizado en el corregimiento de Bahía Honda, departamento de La Guajira, Colombia, en abril de 2024, y de la consulta, revisión y análisis de documentos oficiales, informes y estudios de instituciones nacionales y de las ONG nacionales e internacionales que abordan el tema de la transición energética. También se basa en la información disponible publicada por las empresas de energía involucradas o interesadas en proyectos de transición energética en Colombia. Este artículo incorpora partes de entrevistas y discusiones con miembros y líderes de la comunidad wayuu afectada por los proyectos de energía eólica, y de funcionarios de empresas de energía que operan en el país. Las entrevistas más pertinentes fueron transcritas. Algunas identidades de las personas que participaron en este estudio han sido omitidas para proteger su privacidad.

La dieta y soberanía alimentaria wayuu

El desarrollo de actividades que sostienen y permiten los sistemas alimentarios wayuu está dividido entre los miembros de la comunidad. Por ejemplo, las y los niños wayuu generalmente se encargan de las actividades de pastoreo, de buscar agua y de cuidar a sus familiares menores. Los hombres jóvenes y adultos también están a cargo del pastoreo, la pesca y el mantenimiento de las estructuras de las rancherías, incluyendo el pozo de agua, el molino y las cercas que aíslan los *jagüey*s (lagunas en wayuunaiki) de los animales. Las mujeres supervisan tareas relacionadas con la esfera privada, como la preparación y conservación de alimentos, el mantenimiento de los jardines comunitarios, la limpieza del hogar y el cuidado de sus familias, así como el tejido de mochilas y hamacas tradicionales wayuu para su familia o para el comercio. Además, las mujeres frecuentemente comercializan los productos de la comunidad (pesca, ganadería, artesanías y algunos alimentos como la yuca o la sandía) con otras comunidades indígenas y centros urbanos de la región. La población mayor es crucial para transmitir las tradiciones y la cultura comunitaria, representando una autoridad local; algunos son intermediarios entre lo terrenal y lo onírico (*Ouutsü*), y otros son mediadores de conflictos (palabreros) (De Fex-Wolf, 2023).

En la región norte de La Guajira (Alta Guajira), la dieta wayuu proviene de fuentes externas e internas. Externamente, el acceso a alimentos que diversifican la dieta proviene de paquetes de alimentos que algunas familias reciben periódicamente de instituciones y empresas presentes en La Guajira, compras con las ganancias del comercio de artesanías wayuu –particularmente hamacas y mochilas– y los ingresos por pagos salariales, y la venta o trueque de sal, cordero, pescado y semillas. Internamente, la dieta wayuu se vincula a actividades como la pesca, la cría de ganado –principalmente cabras– y la agricultura –yuca, calabaza, sandía, frijoles y maíz. La

posibilidad de cultivar alimentos en el hogar depende de factores socioambientales como las estaciones de lluvia y verano, la disponibilidad de mano de obra, los problemas sociopolíticos –especialmente la situación fronteriza–, la proximidad a los centros urbanos o la capacidad económica de la familia, por lo que la dieta de los hogares varía según se combinen estos factores.

Sin embargo, a pesar de los diferentes factores que modulan la dieta wayuu, esta generalmente se compone por bebidas y alimentos a base de maíz –como chicha, arepas y envoltorios de maíz–, sorgo, huevos, cabra, conejo y pescado, frijoles, productos lácteos de leche de cabra, iguarayas (frutos del cactus), sandía, melón, berenjena y hierbas aromáticas como el orégano. Usualmente, las familias wayuu compran azúcar, café, aceite, pasta, condimentos, bebidas azucaradas, *snacks* y productos de limpieza en tiendas y supermercados. Cabe destacar que la gran mayoría de los hogares wayuu no tiene electricidad ni electrodomésticos para refrigerar los alimentos, por lo que, entre los wayuu, técnicas como la salazón o el ahumado de alimentos para su conservación son utilizadas ampliamente, así como la práctica de dividir los alimentos perecederos entre los hogares para evitar el desperdicio.

Transición energética en La Guajira

En Colombia, la transición hacia la energía renovable a través de parques eólicos ha generado conflictos entre las partes interesadas, incluyendo a instituciones y empresas interesadas en desarrollar estos proyectos, las comunidades donde se están o se van a instalar los parques eólicos y miembros de la academia y las ONG que han sido críticos de los procesos y dinámicas en torno a la transición energética en el país. A continuación, expongo tres perspectivas sobre la energía eólica en Colombia: la del pueblo wayuu, la de instituciones estatales y empresas de energía involucradas o que planean proyectos de energía eólica en la región Caribe, y las opiniones de las ONG

e investigadores dentro y fuera de Colombia. Estas tres posturas ayudan a resaltar los puntos de controversia en las temporalidades de la transición energética del país.

Posicionamiento del pueblo wayuu respecto a parques eólicos

Según los datos recopilados durante el trabajo de campo en la comunidad Luace, existe un conflicto en la relación entre el pueblo wayuu y las empresas eólicas o instituciones del Estado que promueven estos proyectos. Según A. Iguaran, wayuu y miembro de la comunidad de Luace, en Bahía Honda las principales fuentes de tensión son la falta de conocimiento o reconocimiento del territorio wayuu y de la conexión de la comunidad con este, la incomprensión de la organización interna de la comunidad, y los desequilibrios de poder entre las empresas y las comunidades wayuu durante las negociaciones y acuerdos sobre proyectos eólicos (Iguaran, A., comunicación personal, 13 de abril de 2024). Estos puntos de conflicto llevan a que los proyectos no avancen como se planeaba y reflejan una disonancia entre los plazos proyectados por las empresas eólicas y las instituciones y el ritmo al que la comunidad wayuu está dispuesta a aceptar o al es capaz de proceder.

Respecto al desconocimiento que empresas con proyectos o proyecciones eólicas en La Guajira, como ENEL, tienen del territorio wayuu y la relación que tienen este tipo de empresas eólicas con el pueblo wayuu, la comunidad de Luace, ubicada en Bahía Honda, advierte que, según lo que ellos conocen a la fecha sobre la posible ubicación de las torres eólicas en su territorio, una de las torres está planeada para ser instalada en cercanías al ojo de agua de Luace (E. I., comunicación personal, 11 de abril de 2024), un sitio que no solo es sagrado, sino vital para la seguridad hídrica de la comunidad al ser una de la pocas fuentes de agua permanentes del lugar. Así mismo, para la señora B., los proyectos eólicos en su territorio:

No nos van a generar nada, ni trabajo ni nada, sino que nos va a desalojar, y no solo a las personas, sino que seca el ambiente, los árboles, los animales no tienen donde comer, donde pastar. Ellos que estuvieron allá [refiriéndose a quienes fueron a visitar los parques eólicos instalados en La Guajira], vieron que los chivitos de allá son flaquitos y chiquitos, no crecen [...]. Cambia todo, no solo nos cambia la vida a nosotros como seres humanos, sino el animal también. Los pájaros al volar no saben que eso está andando [las hélices de las torres eólicas], y mueren. Ustedes han oído que ninguno quiere eso acá [los parques eólicos]. Y no solo por eso, sino por el conflicto que se formó [...]. Los que quieren eso son un pequeño grupo, y no viven aquí, no les va a afectar (B. I., comunicación personal, 14 de abril de 2024).

Respecto a las asimetrías de poder que existen en los procesos con las eólicas, un abogado wayuu comentó que existe un desnivel de poder en las negociaciones entre las multinacionales y la comunidad, así como en la postura del gobierno: “La Guajira es potencia en energías, pero ¿en qué condiciones ocurren las negociaciones? [...]. Al gobierno le importan más las empresas que el pueblo wayuu” (A. I., comunicación personal, 16 de abril de 2024). Este comentario resalta las dinámicas desiguales presentes tanto en las negociaciones entre las empresas energéticas y las comunidades indígenas como en la postura del gobierno respecto al desarrollo de los parques eólicos.

Visiones institucionales y de empresas sobre los parques eólicos

Los planes para mitigar el cambio climático han llevado a que gobiernos, instituciones y organizaciones se comprometan con ciertas metas. Una de las más importantes y ambiciosas es evitar que la tierra aumente 1,5 grados centígrados su temperatura (+1,5 °C) hasta el 2030, pues proyecciones científicas indican que superar esta temperatura sería catastrófico. Ante este escenario, gobiernos firmantes de acuerdos climáticos se han comprometido a crear y apoyar programas que ayuden a mitigar las emisiones de gases efecto invernadero,

identificados como las principales fuentes del calentamiento climático. En Colombia, gobiernos desde el 2015 proponen la transición energética como el camino más apropiado para reducir las emisiones de carbono, e influncian a empresas del sector privado a proponer proyectos como los de energía eólica, que son promovidos como infraestructuras llamadas verde, neutras en términos de emisión de carbono y que deben ser realizados lo más rápido posible.

Sin embargo, este ritmo de urgencia que propone el discurso del cambio climático, y al que se adhieren las empresas de energía eólica, ha sido incompatible con las realidades de las zonas con potencial eólico. Según un funcionario de una empresa con proyectos eólicos en La Guajira, “problemas en las negociaciones con las comunidades wayuu, específicamente por cuestiones sociales y ambientales, es lo que bloquea la ejecución de los proyectos eólicos en La Guajira” (S. O., 6 de junio de 2024).

Este funcionario explicó que, ante estos bloqueos en los proyectos, la empresa decidió frenar la construcción de su parque eólico en La Guajira (ENEL, 24 de mayo de 2023). Asimismo, reveló que los conflictos socioambientales han llevado a que otras empresas con propuestas para La Guajira empiecen a pensar en proponer proyectos eólicos costa afuera.

Los proyectos eólicos costa afuera han comenzado a captar el interés de instituciones del Estado como la Unidad de Planeación Minero-Energética (UPME) y la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH), que presentaron una hoja de ruta para proyectos eólicos costa afuera (*offshore*) (The Renewables Consulting Group y ERM, 2022) y proponen una primera ronda de subastas para proyectos de este tipo para el 2025. Este nuevo escenario de fomento de proyectos eólicos costa afuera, en gran parte en respuesta a conflictos socioambientales terrestres, podría interpretarse como una salida que han tomado tanto el gobierno nacional como las empresas de energía eólica para lograr seguir el ritmo que propone no solo la urgencia por mitigar el cambio climático, sino la necesidad del país en cumplir los acuerdos ambientales pactados ante organizaciones internacionales como Naciones Unidas.

Otras posturas frente a los parques eólicos

Coincidiendo con los miembros de la comunidad wayuu de Luace, para las ONG y la comunidad científica la producción de energía eólica no es neutra ni inofensiva en términos ambientales. Indican, por ejemplo, su preocupación, compartida con los wayuu, por los efectos de las torres de energía eólica, específicamente la rotación de las aspas, en la vida de seres no humanos como aves o murciélagos.

En términos de generación de energía eólica, distintos reportes coinciden en que su producción genera ocupación y cambios en el uso del suelo, depende de la industria metalúrgica para la creación de sus estructuras –una de las industrias más contaminantes–, consume recursos naturales en la fabricación e instalación, genera ruido, lleva al desplazamiento de especies, y puede ocasionar pérdida de biodiversidad, un elemento fundamental para mitigar el cambio climático y un aliado para lograr las metas de los acuerdos ambientales y climáticos (Hallosserie et al., 2019; Urban et al., 2016; Voigt, Straka y Fritze, 2019).

Respecto a la biodiversidad, algunas comunidades y líderes wayuu han manifestado que los parques eólicos generarían un impacto negativo en la fauna de La Guajira, especialmente en aves, las cuales son un atractivo turístico de la región (Radio Nacional de Colombia, 8 de julio de 2021) y, junto a los murciélagos y abejas, fundamentales en los procesos de polinización y dispersión de semillas y, consecuentemente, en los sistemas alimentarios.

Omissiones deliberadas en la transición energética en Colombia

A pesar de las visiones opuestas, los proyectos de energía eólica en Colombia continúan avanzando. La continuidad de los proyectos eólicos ocurre, en parte, porque tanto el Estado como las empresas energéticas están validados por un discurso dominante sobre la

necesidad urgente de mitigar el cambio climático, un discurso tan poderoso, omnipresente y legítimo que es difícil cuestionar sus formas, mecanismos y dinámicas.

Además del respaldo que da la urgencia, para que este discurso –con sus formas y proyectos– pueda llevarse a cabo, es necesario que se pasen por alto o se omitan ciertas cuestiones. En ocasiones, las omisiones surgen de la ignorancia o de un genuino desconocimiento, pero con frecuencia, estas omisiones son hechas de manera deliberada, o sea, son cuestiones de las que se sabe o se intuye, pero intencionadamente se decide ignorar, silenciar o no reportar, creando *omisiones deliberadas*. En el contexto de la transición energética, propongo entender las omisiones deliberadas como aquellas ausencias, silencios, bloqueos o exclusiones realizadas o permitidas intencionalmente por ciertos actores con el propósito de que los plazos, metas, temporalidades y urgencias –en este caso, las que impone el cambio climático y transición energética– no sean interrumpidos.

Las omisiones deliberadas que se analizan a continuación se extraen de un análisis de evaluaciones de impacto ambiental, resoluciones de organismos reguladores e instituciones ambientales e información disponible en los sitios web de empresas involucradas en el sector de la energía eólica.

Es importante señalar que, si bien las omisiones deliberadas pueden tener efectos sociales, económicos o culturales, este documento se centra en aquellas omisiones que afectan directa o indirectamente la soberanía alimentaria del pueblo wayuu, incluidas las redes de cuidado entre humanos, no humanos y las interconexiones entre ellos.

Proceso de licenciamiento ambiental para proyectos eólicos

Buscando identificar posibles omisiones deliberadas en el proceso de licenciamiento, se revisaron diecisiete procesos de licenciamiento ambiental otorgados por la corporación ambiental departamental encargada a empresas interesadas en instalar proyectos eólicos en La Guajira.

Se identificó una justificativa recurrente de la corporación para aceptar los proyectos que parecen estar omitiendo impactos socio-culturales de estos proyectos en seres humanos y no humanos. La corporación parece basar su decisión en un argumento replicado textualmente entre documentos, en el que indica que

la generación eólica es mostrada como una forma de energía limpia, dado que su fuente de producción es un recurso natural renovable (viento); es por eso que este tipo de tecnología es completamente limpia, es decir no genera emisiones atmosféricas contaminantes y desplaza el uso de combustibles fósiles disminuyendo la emisión global de contaminantes como el CO₂, SO₂, NO₂, O₃ y otros gases causantes del calentamiento global” (ALUPAR, 2018; COLGEOLICA, 2022).

Otra omisión deliberada detectada se refiere a las características de la relación empresa-comunidades. En los documentos se especifica que los derechos para construir los proyectos eólicos pueden ser transferidos a otra empresa que mantenga los compromisos previamente acordados. Sin embargo, no está claro si la nueva empresa debe presentarse formalmente a las comunidades afectadas, revisar los acuerdos realizados durante las consultas previas, o si la nueva empresa está obligada a proporcionar actualizaciones sobre canales de comunicación empresa-comunidad.

Omissiones deliberadas en los estudios de impacto ambiental (EIA)

En Colombia, los estudios de impacto ambiental (EIA) son exigencias que indican autoridades ambientales nacionales –como el Ministerio de Ambiente, la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) o corporaciones ambientales regionales, como CORPOGUAJIRA– a personas o entidades que quieran llevar a cabo “la ejecución de proyectos, obras o actividades que, de acuerdo con la ley y los reglamentos, pueda producir deterioro grave a los recursos naturales renovables o al medio ambiente o introducir modificaciones considerables o notorias al paisaje” (MINAMBIENTE y ANLA, 2018, p. 8).

Estos estudios deben realizarse por un equipo de expertos interdisciplinario, que idealmente cuenta con el apoyo y acompañamiento de miembros de la comunidad que será afectada por el proyecto, y cuyos resultados deben lograr identificar los impactos ambientales del proyecto. A partir de esta información, las empresas deben generar medidas de manejo, mitigación, corrección o compensación, y prevención, en busca de resarcir, restaurar y/o minimizar los efectos del proyecto en el área de influencia de este.

Entre las dieciocho resoluciones y estudios de impacto ambiental analizados se detectaron afectaciones comunes: i) impactos en el agua, especialmente el acceso y disponibilidad del recurso; ii) afectaciones en la movilidad dentro del territorio, tanto de los wayuu, como de seres no humanos; iii) contaminación del aire por remoción de partículas de polvo, y del suelo por residuos; iv) afectaciones relacionadas con la presencia de personas externas en los territorios; v) impactos sobre el tránsito y formas de vida de la fauna que habita el área de impacto; vi) deforestación por la instalación de infraestructura, y vii) alteraciones en la armonía y relaciones y en las formas de ingreso económico de la comunidad.

En el caso del agua y ecosistemas acuáticos, comunidades informan que algunas empresas extrajeron agua de un acueducto rural en Uribia, lo que afecta directamente el acceso al agua de la comunidad y viola un acuerdo que prohíbe el uso del agua cerca de la comunidad para las operaciones de las empresas. Además, durante la revisión de los documentos, se observó que los canales de agua en los territorios no siempre son identificados correctamente por las empresas con proyectos eólicos en La Guajira (ANLA, 2021; ISAGEN y WAYUU SA ESP, 2020). Ante esto, entidades colombianas de licenciamiento ambiental confrontaron a las empresas energéticas, quienes respondieron que estos puntos no eran visibles en el momento del estudio y sugirieron que el monitoreo de la empresa puede ser poco frecuente y abarca distintas estaciones, como la temporada de lluvias y la temporada seca, en La Guajira, o que se realizó sin la participación de las comunidades locales, quienes pueden identificar

puntos vitales de paso de agua para llenar reservorios comunitarios. Al respecto, las comunidades wayuu cercanas a estos proyectos manifestaron su preocupación al gobierno nacional y señalaron que la instalación de estos parques ha avanzado sin la participación de la autoridad ancestral del territorio y que se ha llevado a cabo “encima de sitios sagrados, encima de nuestras vidas y de nuestra dignidad” (Barney, 2023b).

En cuanto a las omisiones relacionadas con la fauna de la región, los estudios presentados por las empresas sugieren que los proyectos eólicos terrestres afectarían especies de murciélagos y aves, grupos clave para el mantenimiento de los sistemas alimentarios y la soberanía y seguridad alimentaria. Sin embargo, no está claro si se han solicitado planes de manejo para las especies de aves y murciélagos afectadas.

Además, se notó cómo de manera general, y en respuesta a estas afectaciones, las empresas ofrecen una compensación económica a las comunidades wayuu (ANLA, 2021), la cual no cuantifica correctamente y de manera justa las relaciones entre humanos y no humanos, ni los profundos impactos que estas relaciones tienen en el bienestar y la seguridad y soberanía alimentaria de la comunidad wayuu. Por ejemplo, en el EIA del Parque Windpechi, ENEL minimiza el impacto del proyecto sobre especies como el flamenco rosado y sus rutas migratorias, restando importancia a la presencia de estas aves en la zona del proyecto y su relación con el turismo.

Investigaciones advierten que no se están evaluando adecuadamente los efectos acumulativos de varios proyectos en La Guajira sobre los polinizadores (Barney, 2023a). Además, los EIA ignoran los servicios ecosistémicos proporcionados por especies como los murciélagos, que son esenciales para polinizar plantas como el cactus cardón y yotóforo (*Stenocereus griseus*), fundamentales para la construcción y mantenimiento de las viviendas wayuu, y cuyo desbalance podría acarrear consecuencias para los sistemas alimentarios y la nutrición del pueblo wayuu.

Tabla 1. Omisiones identificadas en licenciamientos, resoluciones y EIA en para proyectos eólicos en La Guajira

Componente	Omisiones deliberadas detectadas
Agua y ecosistemas acuáticos	• Dificultad para acceder a la información de los estudios y las respuestas de las empresas a solicitudes de las entidades o comunidades en relación con el agua y/o ecosistemas acuáticos. • Generación de ruido terrestre. • Desconocimiento de las dinámicas hidrológicas de la región y de la fragilidad de los cuerpos de agua y dependencia de la comunidad a estos.
Socioambientales	• Impactos al turismo. • Afectaciones al paisaje. • Ausencia de la participación comunitaria en los procesos de licenciamiento ambiental.
Sitios sagrados y autoridades ancestrales	• Omisión de sitios sagrados en los estudios y en los planes de instalación de torres eólicas. • Desconocimiento de las autoridades ancestrales y su decisión frente a lo que puede ocurrir o no en sus territorios frente a los proyectos eólicos.
Fauna y flora	• No se identifican planes de manejo y mitigación de especies afectadas por movimiento de los aerogeneradores o ruido. • Se subestima el valor e importancia de las relaciones entre humanos y no humanos. • Subestimación de los costos emocionales, comunitarios y en el cuidado producto del desplazamiento. • Se desestiman impactos de las obras eólicas sobre rutas migratorias de aves. • Subestimación de la relación entre biodiversidad y alimentación de humanos y no humanos en La Guajira.

Fuente: elaboración propia

Frente a las omisiones deliberadas, emergen reflexiones que cuestionan la justicia en la transición energética en Colombia. En La Guajira, las diferencias en las posiciones, expectativas y posibilidades del Estado y empresas con proyectos eólicos, al compararlas con las de las comunidades wayuu, ponen en evidencia una jerarquía en las narrativas que favorece a aquellas que acompañan el ritmo de la urgencia por mitigar el cambio climático.

La imposición de esta temporalidad urgente, permitida en parte por las omisiones deliberadas que se han detectado, tiene consecuencias en la vida cotidiana de los wayuu. Como argumentan Kumar, Pols y Höffken,

a medida que el discurso de crisis, urgencia y emergencia se vuelve dominante, corremos el riesgo de perder de vista las consecuencias políticas y éticas de las transiciones energéticas para la vida cotidiana de las personas, especialmente en el sur global (2021, p. 1).

Reportes indican que para el gobierno nacional, el componente de justicia en la transición energética se entiende a partir de la idea de justicia energética, que se enfoca en “permitir el acceso a energía asequible, democratizar la energía y promover la igualdad étnica y de género” por medio de acciones y decisiones justas en la distribución, procesos, reconocimiento y restauración, y factores ambientales relacionadas con la energía:

justicia energética distributiva, relacionada al concepto de equidad a lo largo de la geografía de un país, ii) justicia energética procedimental, que se preocupa por la representación de las comunidades en los procesos de transición, y iii) justicia energética reconocitiva, que se enfoca en el reconocimiento, a través de las normas y leyes, de todos los actores involucrados en los procesos de transición y transformación energética. Adicionalmente, dado que el componente ambiental es vital para analizar la justicia energética, también se han considerado las relaciones con la justicia ambiental (Grupo de Manejo Eficiente de la Energía [GIMEL], 2023, p. 8).

Sin embargo, como se ha presentado en este texto, la manera en la que se está realizando el proceso de transición energética en Colombia parece no estar incorporando otras dimensiones de la justicia en los proyectos y planes de transición energética, y llega a repetir caminos de injusticia y exclusión que otros procesos extractivistas ya habían trazado, especialmente en La Guajira (Ulloa, 2021).

Como evidencian las omisiones deliberadas, la transición energética por medio de energía eólica deja de ser justa, y repite patrones extractivistas cuando se expone la dificultad en el acceso a la información del Estado y empresas de energía con intereses en la transición energética, se indica la exclusión de la participación de las comunidades en los procesos de licenciamiento, se muestra cómo se desprecian los servicios ecosistémicos que prestan los seres no humanos, se subestima la necesidad ineludible de las relaciones entre humanos y no humanos para la creación y sostenimiento de los modos de vida de las comunidades, se trata ingenuamente de imponer límites físicos a esta relación, o se evidencia la falta de información sobre el estado actual de ecosistemas que son o serán afectados por la infraestructura eólica.

Conclusiones: efectos de las omisiones deliberadas en la justicia y la soberanía alimentaria

Las dinámicas y formas de la transición energética en La Guajira revelan la ausencia de una genuina incorporación de la justicia en la estructura de la transición energética. Esto, como expone este documento, trae afectaciones en la soberanía alimentaria del pueblo wayuu. Por ejemplo, la instalación y operación de las infraestructuras eólicas, que generan afectaciones a los ecosistemas, limitan las actividades como la caza o al pesca; modifican o limitan el movimiento tanto de seres humanos como no humanos por el territorio, incluyendo migraciones no humanas; pueden impactar la biodiversidad, y el movimiento de las aspas de aerogeneradores afecta a animales

polinizadores como aves o murciélagos y genera contaminación sonora, lo que interrumpe la cotidianidad de las comunidades y de los seres no humanos, y puede generar estrés que, particularmente en seres no humanos, puede representar un desgaste energético con efectos en las capacidades de las especies para moverse o reproducirse. Esto afecta directamente a los sistemas alimentarios de los wayuu, como sus huertas, que dependen en parte de los polinizadores, la alimentación de los chivos, que se relaciona con el estado de la vegetación en La Guajira, o de la biodiversidad y la protección de ciertos hábitats claves para el resguardo, reproducción o crecimiento de especies no humanas.

La construcción y mantenimiento de la soberanía alimentaria son guiados por principios que, en suma, buscan poner a las personas en el centro de los sistemas y toma de decisiones, celebran la diversidad, las relaciones y la interdependencia entre humanos y no humanos, y reconocen la importancia del cuidado (De Fex-Wolf, 2023). No obstante, injusticias y omisiones como la exclusión de las comunidades de los procesos de la transición, la subestimación de los roles y relaciones de humanos y no humanos en el cuidado de los territorios y ecosistemas, y las afectaciones a ecosistemas terrestres –y marinos– complejizan la construcción de la soberanía alimentaria.

En este documento se presenta cómo el camino de la transición energética en Colombia incluye contradicciones, inconsistencias e injusticias con forma de omisiones deliberadas. Ante esto, principios de la soberanía alimentaria, como poner a las personas en el centro del sistema y las decisiones, valorar conocimientos locales, resistirse al binarismo naturaleza/sociedad, celebrar la diversidad –de conocimientos, de seres humanos y no humanos, de formas de habitar el mundo, de temporalidades– y destacar el poder de las redes de cuidado entre seres puede servir como una guía sensible hacia una transición energética genuinamente justa.

Bibliografía

ALUPAR (2018). *Resolución No. 2833*. Bogotá, Colombia.

ANLA (2021). *Licencia ISAGEN/GUAJIRA II. Resolución 01511 del 27 de agosto de 2021*.

Barney, Joanna (2023a). Lo que no cuenta. *El Espectador*.

Barney, Joanna (2023b). *Por el mar y la tierra guajiros vuela el viento Wayuu. En alerta la Püloui y Waneetu'unai, por el asedio de las multinacionales eólicas en territorio Wayuu*. Bogotá: INDEPAZ.

COLGEOLICA (2022). *Auto No. 255*. Bogotá, Colombia.

De Fex-Wolf, Diana (2023). *Recovering care networks through food sovereignty: A case study in Wayuu communities, Colombia* [Tesis de doctorado]. Cardiff University.

Elias, Amanuel (2024). Racism as neglect and denial. *Ethnic and Racial Studies*, 47(3).

ENEL (24 de mayo de 2023). Enel Colombia suspende indefinidamente la construcción del Parque Eólico Windpeshi en La Guajira. <https://www.enel.com.co/es/prensa/news/d202305-suspension-indefinida-windpeshi.html>

Grupo de Manejo Eficiente de la Energía [GIMEL] (2023). *Resultados Pacto Educativo para la Planeación Energética en Colombia y la Transición Energética Justa*. Universidad de Antioquía.

Hallosserie, Agnés et al. (2019). Biodiversity issues should be better taken into account in the energy transition. En Walter Leal Filho, Jelena Barbir y Richard Preziosi (eds.), *Handbook of Climate Change and Biodiversity* (pp. 45-59). Cham: Springer. doi.org/10.1007/978-3-319-98681-4_3

ISAGEN y WAYUU SA ESP (2020). *Resolución de Corpoguajira 00855, Pub. L. No. Resolución No. 00855*. Riohacha, Colombia.

Kay Nelkin, Dana y Rickless, Samuel C. (eds.). (2017). *The Ethics and Law of Omissions*. Oxford: Oxford University Press.

Kumar, Ankit; Pols, Auke y Höffken, Johanna (2021). Urgency vs justice. En Ankit Kumar, Johanna Höffken y Auke Pols (eds.), *Dilemmas*

of Energy Transitions in the Global South (pp. 1-17). Routledge. doi.org/10.4324/9780367486457-1

MINAMBIENTE y ANLA (2018). *Metodología general para la elaboración y presentación de estudios ambientales*.

Mol, Annemarie (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Londres: Routledge.

Puig de la Bellacasa, María (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Radio Nacional de Colombia (8 de julio de 2021). Parques eólicos generarían impactos negativos en fauna y turismo en La Guajira.

Ruelle, Morgan L. et al. (2022). Ecological calendars, food sovereignty, and climate adaptation in Standing Rock. *GeoHealth*, 6(12). doi.org/10.1029/2022GH000621

The Renewables Consulting Group y ERM (2022). *Hoja de ruta para el despliegue de la energía eólica costa afuera en Colombia*.

Tronto, Joan C. (2013). *Caring Democracy: Markets, equality and justice*. Nueva York: New York University Press.

Tronto, Joan C. (2010). Creating caring institutions: Politics, plurality, and purpose. *Ethics and Social Welfare*, 4(2), 158-171. doi.org/10.1080/17496535.2010.484259

Tronto, Joan C. (1998). An ethic of care. *Journal of the American Society on Aging*, 22(3), 15-20. doi.org/10.1016/S0002-9343(99)80127-2

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139.

Ulloa, Astrid (2021). Transformaciones radicales ambientales frente a la destrucción renovada y verde, La Guajira, Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 80, 13-34. doi.org/10.4067/s0718-34022021000300013

Urban, Mark C. et al. (2016). Improving the forecast for biodiversity under climate change. *Science*, 353(6304). doi.org/10.1126/science.aad8466

Van Bommel, Natascha y Höffken, Johanna (2023). The urgency of climate action and the aim for justice in energy transitions - dynamics and

complexity. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 48. doi.org/10.1016/j.eist.2023.100763

Voigt, Christian C.; Straka, Tanja M. y Fritze, Marcus (2019). Producing wind energy at the cost of biodiversity: A stakeholder view on a green-green dilemma. *Journal of Renewable and Sustainable Energy*, 11(6). doi.org/10.1063/1.5118784

La transformación puede esperar

Políticas de enclave y (des)articulación de escalas en la transición energética en la norpatagonia argentina

Facundo Martín

Doi: 10.54871/ca26ts09

Introducción

El debate sobre la transición energética en América Latina ha recibido atención creciente en el último tiempo. En términos generales ha estado dominado por una visión corporativa y tecnológica que contrasta con una transición ecológica y social (McNelly y Franz, 2024; Dietz, 2023; Svampa y Bertinat, 2022). Lo que vemos entonces es un proceso de “fossilización” de la llamada transición verde consistente en una reapropiación neocolonial de fuentes energéticas y minerales destinadas a garantizar la continuidad de la acumulación capitalista corporativa (Fornillo y Lampis, 2023; Argento, Puente y Slipak, 2022). Sin embargo, la literatura contemporánea ha dedicado poca atención a las cuestiones de espacio y escala implicadas en la transición. Así, un aspecto fundamental que caracteriza a la transición realmente existente es la expansión de la frontera extractiva y

la reconfiguración de las escalas de apropiación, extracción y explotación de recursos (Bridge et al., 2013; Franz y McNelly, 2024).

En esta contribución damos cuenta de la producción de territorialidades y escalas energéticas diferenciadas que buscan redibujar la frontera extractiva en el contexto de la transición energética global. En particular ponemos el foco en el departamento de Malargüe, provincia de Mendoza, ubicado en la norpatagonia argentina, para evidenciar la activa producción por parte del gobierno provincial de un enclave de extracción llamado Malargüe Distrito Minero Occidental. Prestando atención a la producción del distrito minero como espacio extractivo y a la expansión de la frontera de recursos, analizamos cómo las espacialidades de proyectos vinculados a la energía afectan la producción del espacio de maneras importantes y distintas. Asimismo, sostenemos que el cambio hacia un nuevo régimen espacial-energético no implica efectivamente una llamada transición energética en términos de reemplazo de fuentes, descarbonización o justicia. Antes bien, lo que comprobamos es una reorganización de escalas, actores y tecnologías que se superponen y articulan al régimen fosilista y da como resultado una profundización de las desigualdades y dependencias. La emergencia de un nuevo espacio producido activamente por un estado provincial para inducir la extracción mineral a gran escala realza el carácter espacialmente extensivo y a la vez de nicho de la transición energética en curso. Esto plantea importantes interrogantes políticos sobre los actuales modelos de uso de la tierra y las posibilidades de producción de regímenes energéticos y territoriales más justos y sostenibles, especialmente para los habitantes de las zonas rurales.

Espacio, escala y política de recursos en la era de la transición

Este capítulo se basa en debates interdisciplinarios sobre ecología política, geografía crítica y teoría del desarrollo para examinar cómo la reestructuración del acceso a los recursos y los sistemas energéticos

está transformando las relaciones espaciales y los regímenes institucionales en el sur global. Un aspecto central de esta investigación es la interacción entre el extractivismo, las estrategias espaciales del capital y las políticas de escala.

Las transiciones energéticas no son meros cambios tecnológicos hacia sistemas con bajas emisiones de carbono, sino que están profundamente arraigadas en las geografías del poder, como sostienen Bridge et al. (2013). Estas transiciones reconfiguran los paisajes, las estructuras de gobernanza y los imaginarios territoriales, y reproducen a menudo relaciones socioespaciales desiguales bajo la narrativa de la sostenibilidad. En América Latina, este proceso adoptó la forma del (neo)extractivismo, un modelo de desarrollo que se basa en la intensificación de la extracción de recursos para financiar la redistribución social, al tiempo que refuerza la dependencia de los mercados mundiales de materias primas (Burchardt y Dietz, 2014). Esta dinámica plantea cuestiones fundamentales sobre los acuerdos espaciales e institucionales que permiten o resisten tales modelos.

La teorización de Harvey (1982, 2001a, 2001b) sobre la solución espacial (*spatial fix*) sigue siendo vital para entender cómo el capital sortea las crisis desplazando las contradicciones mediante la expansión y la reestructuración espacial. Jessop (2006) se basa en ella introduciendo la noción de soluciones espacio-temporales y destacando la naturaleza entrelazada de las estrategias espaciales y los aplazamientos temporales en el desarrollo capitalista. Estos conceptos enmarcan cómo la actual transición energética, al igual que sus predecesoras de combustibles fósiles, implica nuevos arreglos territoriales e inversiones en infraestructuras que reubican los costes medioambientales y sociales.

La escala es otra lente crucial. Como subrayan Neumann (2009) y Rangan y Kull (2009), la escala en la ecología política no es un marco neutral, sino un producto de la lucha política y la construcción discursiva. Los procesos de reescalamiento, desescalamiento y producción de escalas (Jessop, 2002) son decisivos para institucionalizar y cuestionar los regímenes de recursos, sobre todo en las nuevas

fronteras de la extracción. Rasmussen y Lund (2025) avanzan en este análisis examinando cómo se institucionaliza el acceso a la tierra y los recursos en estas fronteras, produciendo “escalas de desposesión” a través de reclamaciones superpuestas, ambigüedades legales y vacíos de gobernanza.

Por último, la producción de espacio –conceptualizada por Lefebvre y ampliada por Huber y McCarthy (2017)– sirve como telón de fondo fundamental para entender cómo los sistemas energéticos, el uso de la tierra y los mecanismos financieros dan forma a la constitución material y simbólica del territorio. Franz y McNelly (2024) sostienen además que el “nexo finanzas-extracción-transiciones” contemporáneo refleja una nueva lógica espacial del capitalismo verde, donde la búsqueda de soluciones climáticas está estrechamente unida a mecanismos de acumulación y cercamiento.

En conjunto, estas literaturas proporcionan un marco para analizar cómo las transiciones contemporáneas no son solo tecnológicas, sino profundamente espaciales e institucionales, y se despliegan a través de cuestionables procesos de territorialización, reescalado y desposesión.

Argentina, tierra de oportunidades extractivas

Huber y McCarthy (2017) sostienen que la energía debería considerarse un aspecto crítico de los cambiantes regímenes históricos de la producción social del espacio. Para eso proponen una comprensión ampliada de energía que supere la idea de “capacidad de realizar trabajo” y preste atención a los aspectos espaciales que todo proceso energético implica. Así, articulan una comprensión histórico-geográfica que vincula regímenes energéticos con regímenes espaciales. Si el capitalismo industrial se definió por una dependencia vertical e intensiva de las reservas subterráneas de energía (hidrocarburos) que requerían relativamente poca superficie para su aprovechamiento, la transición energética en curso implica una dependencia

más horizontal y extensiva de territorios, debido tanto a la menor densidad energética como a la naturaleza de las fuentes y tecnologías (solar, eólica, minerales críticos, etc.).

En Argentina, han emergido luchas territoriales en contra de la minería, la expansión del agronegocio, la deforestación de bosques nativos, la expansión del *fracking*, la minería de litio, entre otras problemáticas. En este contexto, se ha intensificado la conflictividad en torno a la expansión de la frontera extractiva. Las disputas territoriales y jurisdiccionales en torno a la imposición de nuevos proyectos extractivos –vinculados directa o indirectamente a sistemas energéticos– cuestionan tanto los métodos de apropiación de la naturaleza del pasado como los proyectados para el futuro.

Bajo la presión de la crisis económica estructural y las restricciones derivadas del histórico endeudamiento externo nacional, el “mandato exportador” (Cantamutto, Schorr y Wainer, 2024) recae una y otra vez con fuerza sobre viejos y nuevos territorios extractivos. Diversos proyectos y modalidades de extracción (*fracking*, *offshore*, etc.) se presentan como soluciones necesarias y fácticamente suficientes para lo que, en realidad, constituye una crisis de las formas convencionales de valorización, explotación y distribución de la naturaleza. Este proceso de primarización económica busca insertarse y sacar provecho de la ventana de oportunidades que ofrece el marco narrativo “doradista” y político-económico global de la transición energética (Svampa, 2015). Las políticas se han reconfigurado así bajo una perspectiva desarrollista, que sostiene que las oportunidades económicas actuales permitirían acortar rápidamente la brecha con los países (pos)industrializados.

En Argentina, desde 1994 los recursos naturales son dominio originario de las provincias (art. 124 de la Constitución de la Nación Argentina). Esto implica que no solo el Poder Ejecutivo Nacional interviene en la toma de decisiones, sino también y fundamentalmente los gobiernos provinciales y, en algunos casos, municipales. En este sentido, cuando se despliegan proyectos extractivos en el territorio, entra en juego –se activa o produce– una diversidad de escalas.

Además, esta “política de la escala” (Neumann, 2009; Rangan y Kull, 2009) se entronca con otro proceso espacial de interés para nuestro análisis, que es la expansión de la frontera de extracción (Rasmussen y Lund, 2025).

El auge global de las materias primas entre 2003 y 2015 facilitó en Argentina una orientación neoextractivista de la economía nacional, caracterizada por un aumento en la extracción y exportación de bienes primarios (Burchardt y Dietz, 2014). Esto generó una apropiación de renta que, en parte, se destinó a políticas redistributivas (Gudynas, 2012). Durante la gestión de la coalición de centroderecha Cambiemos (2015-2019) se profundizó el modelo extractivista y se inició un nuevo ciclo de endeudamiento externo, marcado por el desplazamiento del capital desde la economía productiva hacia la valorización financiera (Manzanelli y Basualdo, 2017). La crisis de este modelo condujo a un giro político con la llegada del peronismo nuevamente al poder en 2019, que rápidamente consumió sus energías internas y no pudo atravesar un período marcado por la pandemia del COVID-19, la guerra entre Rusia y Ucrania, y una sequía que impactó fuertemente en la cosecha de soja. Sin embargo, el cimbronazo político mayor llegaría con el meteórico ascenso de Javier Milei al poder en diciembre de 2023. En pocos meses desplegó un paquete de decretos, leyes y regímenes para liberalizar los mercados y el acceso a recursos naturales por parte de empresas nacionales o extranjeras, junto con atractivos incentivos fiscales (Ley Bases, RIGI, etc.).¹

¹ La Ley de Bases y Puntos de Partida para la Libertad de los Argentinos (Ley 27.742), aprobada en junio de 2024, declaró la emergencia pública y otorgó facultades delegadas al Ejecutivo para implementar reformas estructurales que incluyen privatizaciones y desregulación económica. Entre sus disposiciones se encuentra el RIGI (Régimen de Incentivo para Grandes Inversiones), un sistema de incentivos fiscales, aduaneros y cambiarios por treinta años destinado a atraer proyectos de inversión superiores a los doscientos millones de dólares, que ofrece estabilidad normativa y protección jurídica para fomentar grandes inversiones en el país.

El caso en torno al yacimiento de hidrocarburos no convencionales de Vaca Muerta ha sido extensamente analizado (Acacio, 2021 y 2023; Hadad, Palmisano y Wahren, 2021; Rasmussen y Lund, 2025, entre otros). Cubriendo aproximadamente 30.000 km² y abarcando cuatro provincias argentinas, ha sido coronada como la gran oportunidad en el contexto energético regional. Las expectativas y preocupaciones en torno a la explotación de lo que constituye la segunda y cuarta reserva mundial de gas y petróleo *shale*, respectivamente, no tardaron en manifestarse. Mientras algunos la consideran la clave para el desarrollo energético del país, otros advierten sobre los riesgos e impactos ambientales asociados al *fracking*. Tres factores han definido la política de explotación de Vaca Muerta como un enclave extractivo: 1) la volatilidad e incertidumbre sobre su rentabilidad, 2) los impactos y riesgos ambientales derivados de la actividad y 3) la resistencia social, política y académica contra el *fracking*. Aunque el conflicto ha trascendido el ámbito local y se ha instalado en el debate público, el activismo ambiental no ha logrado frenar la explotación, que lleva más de una década en marcha y ha alcanzado niveles récord de producción.

Ese contexto político nacional y la experiencia de Vaca Muerta serían el plafón sobre el cual el gobierno de Mendoza desplegaría desde 2023 una agresiva política de territorialización del extractivismo. Mendoza se reconoce como una provincia socialmente reacia a la minería y con fuertes regulaciones ambientales (Martín y Wagner, 2013). Dos particularidades hacen de este caso uno relevante para analizar. Por un lado, la creación de un espacio extractivo amplio a partir del escalamiento (*scaling*) del proceso burocrático que suponía, hasta el momento y de acuerdo a las leyes vigentes, la habilitación gubernamental de proyectos mineros. En segundo lugar, el protagonismo excepcional del poder ejecutivo provincial en el despliegue de una multiplicidad de dispositivos políticos que fueron lanzados simultáneamente a fin de consolidar una matriz productiva extractiva en la provincia.

Mendoza impulsa la transición energética con minería

La economía y la sociedad de la provincia de Mendoza se estructuraron a inicios del siglo xx a partir de una matriz económico-territorial compartida entre la agroindustria vitivinícola y la extracción y refinación de hidrocarburos. Luego de 1950 comenzó un ciclo de desarrollo hidroenergético a partir de la construcción de presas en cuatro de los cinco grandes ríos provinciales. De esa manera la provincia, a lo largo del siglo xx conoció un desarrollo capitalista que la destacó entre las pocas economías regionales que se complementaban “exitosamente” con el esquema agroganadero exportador del litoral argentino. Sin embargo, este modelo centenario entraría definitivamente en crisis hacia fines de la década de 1980 bajo el influjo del ajuste estructural. Aunque la vitivinicultura logró pronto reorientarse parcialmente hacia la exportación y crecientemente hacia el ecoturismo, en su conjunto la economía provincial experimenta desde hace décadas un estancamiento reflejado en el PBI y su contribución al PBI nacional (en torno al 3 %) y en la generación de empleo privado (Completa y Mercau, 2019). Esto ha redundado en diversas iniciativas públicas y privadas que buscan diversificar la matriz productiva provincial bajo el nostálgico argumento de recuperar un liderazgo económico perdido a mano de otras provincias y regiones (Blodinger, Breitman Pachecho y Paz, 2024).

En este contexto, desde inicios de siglo xxi la minería, un sector históricamente marginal a nivel provincial, comenzó a ocupar un lugar privilegiado en el imaginario corporativo y gubernamental como la principal actividad capaz de atraer inversión extranjera y activar procesos de desarrollo. Los primeros intentos de instalar proyectos mineros fueron en el Valle de Uco, en las cercanías de la reserva natural provincial Laguna del Diamante. Entre la población local el rumor se esparció rápidamente y se organizó el rechazo a la posible explotación tomando como base la defensa del agua (Martín y Wagner, 2013). Unos meses después y luego de varias movilizaciones por parte

de las incipientes asambleas populares, el gobernador de la provincia resolvió saldar el conflicto a través de la ampliación del área de la reserva natural (Ley 7.422), por lo que la exploración minera debió ser suspendida. Este fue el inicio de una notable cantidad de intentos por parte de empresas mineras de avanzar con proyectos de prospección y exploración en la provincia que fueron sistemáticamente bloqueados por la protesta social. La conflictividad provincial se articuló con otras que acontecían en el país como el No a la Mina en Esquel o el conflicto por las papeleras en el Río Uruguay (Merlinsky, 2017).

Este ciclo de protesta local tuvo un hito muy relevante hacia 2007, cuando la legislatura provincial aprobó la Ley 7722 y estableció la prohibición del uso de cianuro y otras sustancias consideradas tóxicas en la extracción y procesamiento mineros. Además, la ley estableció que la evaluación de impacto ambiental (EIA) debía ser aprobada por la cámara de diputados de la provincia, lo que ha venido funcionando efectivamente como una contenciosa caja de resonancia y deliberación pública. Otros conflictos por proyectos mineros específicos siguieron con la Ley 7722 en vigencia. Tal fue el nivel de conflictividad que tanto el sector minero como los principales partidos políticos realizaron sucesivos intentos para declarar la inconstitucionalidad o la directa derogación de dicha ley. El punto más alto del conflicto sucedió a fines de 2019, cuando se logró su derogación y su reemplazo por otra ley que no contenía los dos elementos centrales anteriormente mencionados. Una semana después de su derogación una multitud tomó las calles de la ciudad y presionó para que la Ley 7722 fuera restituida en todos sus términos. La masividad y repercusión política de la movilización fue contundente. El entonces gobernador decidió no reglamentar la nueva ley y solicitar a la cámara de diputados el urgente restablecimiento de la ley original. Esto parecía ser el capítulo final de una historia acerca de cómo una sociedad puede tomar decisiones sobre su territorio. Sin embargo, el gobierno provincial continuaría con sus intentos de habilitar la territorialización de proyectos mineros, encuadrados formalmente dentro de la Ley 7722. Y para esto activaría una verdadera política de la escala.

Entre 2020 y 2023 el ejecutivo provincial se dedicó a dos tareas centrales. Por un lado, comienza a explorar una serie de instrumentos institucionales para promocionar la actividad que no pueden ser utilizados en el marco de las funciones y estructuras de gobierno convencionales. En particular, se diagnostica que la vetusta Dirección de Minería debe limitarse al control de la actividad y no puede participar en acciones de promoción. Por otra parte, esta etapa de recreación institucional empalma con la crisis y abandono del proyecto Potasio Río Colorado, dedicado a la extracción de potasio e iniciado por la empresa Río Tinto y vendido posteriormente a Vale S. A. (Brasil/Países Bajos), quien a la vez se retiró en 2013. Recientemente el proyecto fue transferido a Minera Aguilar S. A., quien prevé reactivar la extracción. El proyecto se ubica dentro de la formación Vaca Muerta y con cercanía a los principales yacimientos convencionales. De esta manera se proyecta también como un *hub* logístico y de servicios para el sector extractivo.

A inicios de 2023 el gobierno provincial crea una sociedad anónima llamada Impulsa Mendoza Sostenible. Los socios de esta empresa son PRC S. A. U.² y la Fundación Pro Mendoza.³ El gerente general de la sociedad anónima es Emilio Guiñazú Fader, quien ha conducido la política minera y energética provincial desde hace muchos años. Se ha desempeñado como subsecretario de Energía y Minería (2015-2021), como director de YPF por la provincia (2022-2024) y, finalmente, como gerente de la empresa minera PRC (2021-2023). El objeto de la nueva empresa es el desarrollo de todo tipo de actividades relacionadas directa o indirectamente con la minería. A partir de la creación de Impulsa Mendoza Sostenible, se desplegarían, en unos pocos meses, un conjunto de acciones convergentes hacia la territorialización y consolidación de la actividad minera en Mendoza. Entre ellas destacamos: el Proyecto Malargüe Distrito Minero Occidental,

² Sociedad anónima unipersonal creada por el gobierno provincial para recibir los activos de Potasio Río Colorado (80.000 hectáreas de tierra, infraestructura, trenes y dinero) ante el retiro de la empresa concesionaria.

³ Fundación público-privada creada por el gobierno provincial en 1996 y destinada a promocionar las exportaciones.

la modificación del Código de Procedimientos Mineros (Ley 9529), la absorción de la Secretaría de Ambiente dentro del Ministerio de Energía, la creación del *hub* Logístico e Industrial Pata Mora, una activa participación en ferias, congresos y convenciones sectoriales, la elaboración del Plan Pilares (público-privado) sobre capacidades institucionales y potencialidad minera, y la integración del gobierno provincial a la Mesa Federal del Cobre.

Impulsa Mendoza ha desarrollado además acciones como inscribir minas a su nombre, realizar estudios de potencial minero y particularmente de cobre, prospectar la demanda de minerales para la transición hacia la electromovilidad y escenarios de inversión económica, ingresos fiscales e impacto en la cadena de valor de acuerdo con las distintas etapas de avance de los proyectos. Pero fundamentalmente ha promocionado proyectos mineros actualmente en manos de la provincia para ser adquiridos por inversores privados. Esta tarea ha sido central y consiste en una clara gubernamentalización de la minería (Van Teijlingen, 2016; Li, 2007). En un esquema propio del *derisking developmentalism* (Gabor y Sylla, 2023), para que el capital minero se instale y opere el gobierno provincial asume la totalidad de las etapas en proyectos “testigo” y subsidia los costos de los estudios de base para otros –como el MDMO (Malargüe Distrito Minero Occidental). De esa manera busca “demostrar” que es factible hacer minería en la provincia. Así, se han subsidiado desde el Estado un conjunto de estudios, consultorías e incluso la elaboración de las evaluaciones de impacto ambiental destinadas a la habilitación de la prospección (El Seguro), exploración (Hierro Indio) y explotación (PRC). Además, como veremos más adelante en detalle, se pagó también con fondos públicos la realización de un informe de impacto ambiental para la obtención de la declaración de impacto ambiental para el MDMO. Este conjunto de políticas de escala provincial se ha articulado a las de nivel nacional, en particular al Régimen de Inventivos para Grandes Inversiones (RIGI).⁴

⁴ El RIGI es un decreto del Poder Ejecutivo Nacional (749/2024) destinado a otorgar incentivos fiscales y regulatorios para inversiones fundamentalmente extractivas.

El distrito minero como solución espacio-temporal

La creación del distrito minero (DM) constituye un caso paradigmático de producción de un espacio extractivo y expansión de la frontera de recursos, particularmente del cobre. A nivel provincial se experimentaba de hecho un bloqueo a la instalación de actividades mineras metalíferas y de gran escala, debido fundamentalmente a una combinación entre una fuerte resistencia y cuestionamiento social al modelo megaminero corporativo y una improvisada y a todas luces especulativa estrategia política de parte las empresas mineras y sus voceros locales. Era necesario entonces, desde el punto de vista gubernamental, romper la escala provincial en la que el conflicto y la resistencia minera se habían configurado.

El departamento de Malargüe aparecía entonces como un territorio con características atendibles para desescalar el conflicto. Se encuentra alejado de la metrópolis provincial, tiene una presencia de actividades petroleras y mineras mucho más importante que el resto de la provincia, además de un extenso territorio y relativamente baja población. Complementariamente, el contexto económico del departamento ha empeorado en la última década debido a la caída en la productividad de la extracción de hidrocarburos convencionales junto con las variaciones de los precios internacionales del crudo. Constituía así una zona real y potencialmente afectada y contaminada por la extracción (o procesamiento) de hidrocarburos y minerales, lo que algunos autores han denominado zonas de sacrificio (Zografos y Robins, 2020).

En términos concretos, el DM se presentó como una iniciativa de Impulsa Mendoza para simplificar y agilizar los tiempos que requiere la obtención de la declaración de impacto ambiental (DIA).⁵ El proce-

⁵ De acuerdo con la legislación el proponente de un proyecto debe presentar un informe de impacto ambiental (IIA) a la Autoridad Ambiental Minera (AAM) para que este emita una declaración de impacto ambiental (DIA) que posteriormente debe ser refrendada por la legislatura provincial. Además, deben realizar audiencias y/o consultas públicas.

dimiento para esto consistió en una convocatoria pública a los titulares de concesiones mineras comprendidas total o parcialmente dentro del área definida para adherir⁶ al informe de impacto ambiental *conjunto* que Impulsa Mendoza realizaría a través de la consultora GT Ingeniería y que posteriormente presentaría como proponente para ser sometido y aprobado tanto por la Autoridad Ambiental Minera como por la legislatura provincial. A partir de allí los titulares de las minas podrían realizar las actividades de prospección y exploración. Claramente al ser Impulsa Mendoza una empresa del gobierno de la provincia el camino hacia la obtención de la quedaba asfaltado.⁷

El área definida tiene una superficie total de 18.754 km² y abarca poco menos de la mitad de la superficie departamental.⁸ La zona ocupa la franja occidental del departamento, que limita con la República de Chile y la provincia de Neuquén. Hacia el norte limita con la Reserva Natural Laguna del Atuel. Mucho más caprichoso es el trazado del límite oriental y es evidentemente el que debió ser dibujado estratégicamente (ver Mapa 1). Esto es así porque, al delimitar esa frontera, se traza una línea que separa, los “recursos” de la “naturaleza”. Lo que queda dentro deviene recurso pasible de ser muestreado, prospectado, explorado y potencialmente extraído; lo que queda fuera funge como “garantía” de gobernabilidad (reservas naturales, cuencas conflictivas, centros turísticos, etc.). Las concesiones mineras que traspasan ese límite no podrán legalmente prospectar ni explorar en el espacio más allá de la frontera. Durante el proceso de producción de ese territorio Impulsa Mendoza debió cambiar el trazado inicial y reducir el área con el fin de evitar conflictos que pusieran en riesgo la viabilidad del

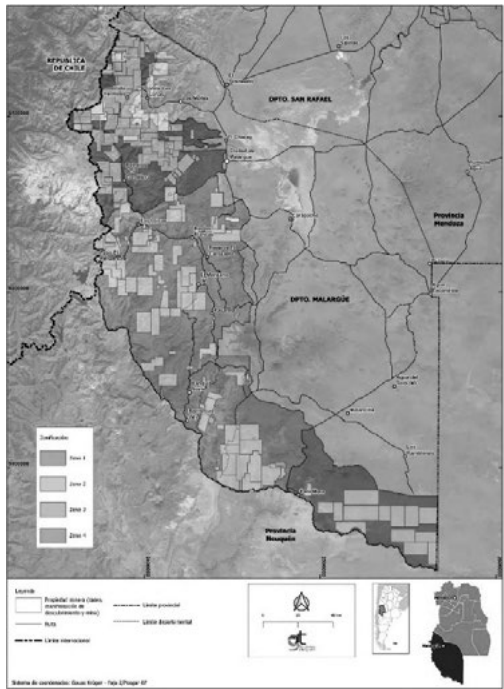
⁶ El artículo 9 del procedimiento de comunicación, presentación e invitación a participar del proyecto “Informe de Impacto Ambiental MDMO” establece que “la adhesión al MDMO no generará ningún tipo de obligación ni contraprestación por parte de los titulares de los proyectos hacia IMPLSA [sic]. El estudio de IIA será íntegramente costado por IMPULSA y no les cobrará a los titulares por ser incluidos en el mismo”.

⁷ Los adherentes, sin embargo, exoneran expresamente de cualquier responsabilidad a Impulsa Mendoza por cualquier acontecimiento que se suceda durante la exploración, contratando a la vez un seguro de caución ambiental (Anexo 4, Procedimiento).

⁸ El departamento de Malargüe tiene una superficie total de 41.317 km².

proyecto. En particular, debieron excluir explícitamente el área de influencia de la cuenca del río Atuel, que irriga a los departamentos de General Alvear y San Rafael, que ya habían advertido acerca de los riesgos de contaminación y afectación potencial de caudales hídricos.

Mapa 1. Polígono, zonificación y concesiones mineras comprendidas en el Distrito Minero



Fuente: Impulsa Mendoza/GT Ingeniería (2024)

Aunque el DM no tiene existencia ni estatus jurídico-administrativo alguno, al reunir bajo una misma solicitud a treinta y cuatro proyectos mineros, operó efectivamente como un escalamiento en el proceso de producción de un nuevo espacio extractivo. Pero es relevante notar la

forma en cómo esa producción de una nueva escala de recursos activa procesos de expansión. Hasta 2023 el registro de propiedades mineras metalíferas de la provincia no tenía movimientos. Sin embargo, a partir de las gestiones realizadas por Impulsa Mendoza, entre fines de 2023 e inicios de 2024 se registraron decenas de nuevas propiedades comprendidas dentro del área de lo que posteriormente constituiría el MDMO. Es por demás conocido que existe un proceso de valorización de los proyectos en la medida en que avanzan las etapas. Estos treinta y cuatro proyectos fueron inmediatamente valorizados luego de la aprobación de la DIA. Pero además es importante llamar la atención acerca de la opacidad del proceso en relación con quiénes son los actores beneficiados. Ya hemos mencionado que el solo hecho de que una empresa pública realice el patrocinio de actores privados que deberían operar por su cuenta y cargo es problemático. Sin embargo, entre los propietarios de los proyectos incorporados dentro del MDMO hay uno que tiene características aún más llamativas. No solo es propietario de veinte de los treinta y cuatro proyectos incorporados en el informe de impacto ambiental financiado y patrocinado por IM, sino que sus titulares estuvieron directamente vinculados a la promoción y creación del MDMO a través de su participación como especialistas en la planificación de la política minera, integrando tanto la sindicatura de la empresa PRC como formando parte de IM (Icardi, 24 de septiembre de 2024). Aunque las inversiones comienzan tempranamente y van escalando a medida que se suceden las etapas de prospección, exploración, construcción y operación, en el camino también los proyectos se van valorizando. Habitualmente los titulares originales de las concesiones e incluso de los proyectos en etapas más avanzadas no son lo que los terminan explotando, pero si logran captar parte de la renta a partir de su venta.

La producción del DM puede ser pensada como una solución espacio-temporal por las formas en como las lógicas espaciales y políticas se articulan. El DM constituye una solución a la crisis sistémica provincial del bloqueo sociopolítico y territorial del extractivismo minero que se construyó desde la sociedad y que alcanzó un nivel de consenso social notable hacia 2019. Dicho bloqueo se materializó

en dos elementos centrales: la sanción y defensa de la Ley 7722 y la expansión del sistema de áreas naturales protegidas de la provincia (Bombal, 2018). El DM constituye así una solución espacial porque produce, crea, habilita un espacio de extracción con condiciones privilegiadas al mismo tiempo que acota su alcance y lo sustrae de la escala provincial que había bloqueado las iniciativas anteriores. De esta manera, tenemos, por un lado, un desescalamiento al “confinar” la gestión sobre un área lo suficientemente acotada y localizada de manera tal de contener la protesta social. Pero por otra parte tenemos un escalamiento al agrupar un conjunto de proyectos bajo una misma unidad y gestión político-burocrática. La producción de ese espacio delimitado tiene un doble efecto: hacia dentro libera las restricciones institucionales y sociales, otorgando libertad de acción y movimiento a los proyectos e induciendo un ecosistema extractivo; hacia afuera, da muestras (garantías) de contención y gobernanza en la medida en que limita los alcances de las actividades extractivas. A la vez puede ser comprendido como una solución temporal, porque el negocio minero tiene una temporalidad compleja que la institucionalidad debe atender a riesgo de volverlo imposible.⁹ La dinámica de los proyectos obedece, en términos generales, a los precios y demanda internacional, que a su vez dependen de procesos mayores, como las tecnologías disponibles, políticas e incentivos, escenarios de transición, etc. Por todo esto, acelerar los tiempos entre descubrimiento y explotación es vital para que el negocio sea atractivo y rentable. La creación del DM, que supuso la realización de una sola EIA sintética y auspiciada económica, burocrática y políticamente por el gobierno provincial, implicaba una garantía de aprobación a la vez que un claro acortamiento de los tiempos de habilitación de las operaciones extractivas.

⁹ Los estudios realizados por Impulsa Mendoza establecieron un período de entre dieciséis y diecisiete años desde que se inscribe una mina hasta que comienza la producción. Además, de cada diez proyectos que se prospeccionan solo uno alcanza la etapa de producción.

Conclusiones

La producción de espacios y escalas extractivas diferenciados en el marco de la transición energética realmente existente implica una reconfiguración de las formas de explotación y apropiación de la naturaleza a través de la expansión institucionalizada de la frontera de recursos. El análisis del caso de la creación de un distrito minero en la norpatagonia argentina constituye una evidencia de la activa producción social de recursos naturales. Esta reconfiguración socioespacial es concomitante con procesos de institucionalización y desinstitucionalización del control y acceso a recursos. En el caso analizado la escala no es una cualidad geográfica dada; en cambio, fue intencional y estratégicamente dibujada y representada. El MDMO muestra la institucionalización de una escala administrativa nueva, por fuera de las jurisdicciones político-administrativas convencionales. De hecho, el trazo, los límites y bordes del distrito se definieron de acuerdo con el emplazamiento de los proyectos y la existencia de otros territorios que fue necesario preservar por fuera a los fines de hacerlo viable.

Claramente este nuevo espacio extractivo implica también una desinstitucionalización de territorios previos. En este sentido su consolidación de hecho despoja y desempodera a los actores locales (crianceros, pueblos indígenas y municipio). Pero además estabiliza, legaliza y legitima el accionar de los nuevos “propietarios”: las empresas extractivas y sus distintas caras (consultoras, filiales, las ONG, etc.). La expansión de la frontera de recursos implica así la explotación y apropiación de naturaleza y trabajo, aunque bajo nuevos regímenes energéticos que suponen formas renovadas de valorización del capital y control del espacio. En nuestro análisis el *local setting* del proyecto es central. Todo el protagonismo lo asume el gobierno provincial, aunque con conexiones ambiguas y opacas con actores privados y especulativos. En qué medida esta gubernamentalización del negocio minero-energético logrará trascender e insertarse en la

transición energética de forma consistente está pendiente de conocerse. El hecho de que sea el propio Estado (provincial) el que, ante el imperativo desarrollista-exportador, produzca un espacio a la medida del modelo corporativo-extractivista constituye un problema que merece atención.

Al mismo tiempo que se implementa el MDMO, continúa completamente paralizado, desfinanciado e inactivo el conjunto de leyes y políticas que formalmente garantizan el acceso a la tierra por parte de campesinos y habitantes rurales. Recientemente han aumentado las acciones desde el poder estatal para dismantelar, criminalizar y despojar a las comunidades indígenas del territorio. La transición energética se presenta discursivamente como una respuesta inteligente, sustentable y de suficiencia para la población. Sin embargo, parece de hecho demandar un control del espacio y una producción de escalas destinadas meramente a garantizar proyectos extractivos de enclave sin conexiones con las territorialidades locales.

Bibliografía

Acacio, Juan Antonio (2023). Conflictos y demandas indígenas por el territorio frente al avance de la frontera hidrocarburífera en la provincia de Neuquén, Argentina. *Razón Crítica*, 14.

Acacio, Juan Antonio (2021). Extractivismo e hidrocarburos no convencionales: El avance del fracking en el área natural protegida de Auca Mahuida (Neuquén, Argentina). *Debates en Sociología*, 53, 79-109.

Argento, Melisa; Puente, Florencia y Slipak, Ariel (2022). El litio y la acumulación por desfosilización en Argentina. En Maristella Svampa y Pablo Bertinat (comps.), *La transición energética en la Argentina. Una hoja*

de ruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones (pp. 189-212). Buenos Aires: Siglo xxi.

Blodinger, Paula; Breitman Pacheco, Lautaro y Paz, Lourdes B. (2024). Los límites del desarrollo en Mendoza: Apuntes para la discusión. *Cuyonomics. Investigaciones en Economía Regional*, 8(13). doi.org/10.48162/rev.42.060

Bombal, Diego (2018). Colisión entre áreas mineras y áreas protegidas en la Provincia de Mendoza entre 2000 a 2015 [ponencia]. *Actas de las XII Jornadas Cuyanas de Geografía*. Mendoza, Argentina.

Bridge, Gavin et al. (2013). Geographies of energy transition: Space, place and the low-carbon economy. *Energy Policy*, 53, 331-340.

Burchardt, Hans-Jürgen y Dietz, Kristina (2014). (Neo-)extractivism - A new challenge for development theory from Latin America. *Third World Quarterly*, 35(3), 468-486. doi.org/10.1080/01436597.2014.893488

Cantamutto, Francisco; Schorr, Martín, y Wainer, Andrés (2024). *Con exportar más no alcanza (aunque neoliberales y neodesarrollistas insistan con eso)*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Completa, Enzo y Mercau, Raúl (2019). Inversión y competitividad. El caso de la Provincia de Mendoza (1997-2017). *Divulgatio. Perfiles Académicos de Posgrado*, 3(09), 1-30. doi.org/10.48160/25913530di09.97

Dietz, Kristina (2023). Transiciones energéticas globales y extractivismo verde. En Miriam Lang, Breno Bringel y Mary Ann Manahan (eds.), *Más allá del colonialismo verde. Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales* (pp. 51-68). Buenos Aires: CLACSO.

Fornillo, Bruno y Lampis, Andrea (2023). From the Lithium Triangle to the Latin American quarry: The shifting geographies of de-fossilisation. *The Extractive Industries and Society*, 15. doi.org/10.1016/j.exis.2023.101326

Franz, Tobias y McNelly, Angus (2024). The “Finance-Extraction-Transitions Nexus”: Geographies of the Green Transition in the 21st Century. *Antipode*, 56(4), 1289-1307. doi.org/10.1111/anti.13049

Gabor, Daniela y Sylla, Ndongo Samba (2023). Derisking Developmentalism: A Tale of Gree Hydrogen. *Development and Change*, 54(5), 1169-1196. doi.org/10.1111/dech.12779

Gudynas, Eduardo (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*, 237, 128-146.

Hadad, María Gisela; Palmisano, Tomás y Wahren, Juan (2021). Socio-territorial disputes and violence on fracking land in Vaca Muerta, Argentina. *Latin American Perspectives*, 48(1), 63-83. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/06/Socio-territorial-Disputes-and-Violence.pdf>

Harvey, David (1982). *Limits to Capital*. Oxford; Chicago: Blackwell; University of Chicago Press.

Harvey, David (2001a). Globalization and the 'spatial fix'. *Geographische Revue*, 2, 23-30.

Harvey, David (2001b). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Huber, Mathew y McCarthy, James (2017). Beyond the subterranean energy regime? Fuel, land use and the production of space. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 42(4), 655-668. doi.org/10.1111/tran.12182

Icardi, Pablo (24 de septiembre de 2024). Los dueños del cobre: antes de hacerse oficial, se registraron decenas de minas en el Distrito Minero Malargüe. *MDZ Online*. <https://www.mdzol.com/energia/2024/9/24/los-dueños-del-cobre-antes-de-hacerse-oficial-se-registraron-decenase-minas-en-el-distrito-minero-malarge-1154216.html>

Jessop, Bob (2002). *The Future of the Capitalist State*. Cambridge: Polity.

Jessop, Bob (2006). Spatial fixes, temporal fixes and spatio-temporal fixes. En Noel Castree y Derek Gregory (eds.), *David Harvey: A Critical Reader* (pp. 142-166). Malden: Blackwell. doi.org/10.1002/9780470773581.ch8

Li, Tania Murray (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.

Manzanelli, Pablo y Basualdo, Eduardo (2017). La deuda externa de Maricri en perspectiva histórica. *Voces en el Fénix*, 64, 18-25.

Maraggi, Inés (2017). *Resistir al avance extractivista: Las comunidades Mapuche Paynemil, Kaxipayiñ y Campo Maripe frente a los conflictos territo-*

riales en Loma La Lata y Loma Campana, Neuquén [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de La Plata.

Martín, Facundo y Wagner, Lucrecia (2013). Agua o minería. Determinaciones y movilizaciones en la construcción pública del conflicto ambiental en Mendoza. En Gabriela Merlinsky (comp.), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires: CLACSO; CICCUS.

McNelly, Angus y Franz, Tobias (2024). Making and unmaking the actually existing hegemonic green transition. *The Extractive Industries and Society*, 20. doi.org/10.1016/j.exis.2024.101525

Merlinsky, María Gabriela (2017). Conflictos ambientales y arenas públicas de deliberación en torno a la cuestión ambiental en Argentina. *Ambiente & Sociedad*, 20, 121-138. doi.org/10.1590/1809-4422ASOC265R1V2022017

Neumann, Roderick (2009). Political ecology: Theorizing scale. *Progress in Human Geography*, 33(3), 398-406. doi.org/10.1177/0309132508096353

Van Teijlingen, Karolien (2016). The 'will to improve' at the mining frontier: Neo-extractivism, development and governmentality in the Ecuadorian Amazon. *The Extractive Industries and Society*, 3(4), 902-911. doi.org/10.1016/j.exis.2016.10.009

Rangan, Haripriya y Kull, Christian A. (2009). What makes ecology 'political'? Rethinking 'scale' in political ecology. *Progress in Human Geography*, 33(1), 28-45. doi.org/10.1177/0309132508090215

Rasmussen, Mattias Borg y Lund, Christian (2025). Scales of dispossession: Institutionalizing resource access at the frontier. *Journal of Political Ecology*, 32(1). doi.org/10.2458/jpe.5661

Svampa, Maristella (coord.) (2015). *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.

Svampa, Maristella y Bertinat, Pablo (comps.) (2022). *La transición energética en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zografos, Christos y Robbins, Paul (2020). Green Sacrifice Zones, or why a Green New Deal cannot ignore the cost shifts of just transitions. *One Earth*, 3(5), 543-546. doi.org/10.1016/j.oneear.2020.10.012

Minería de aguas y extractivismo de litio: transformaciones sociometabólicas en Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina

Gian Ferrari Slukich

Doi: 10.54871/ca26ts10

Introducción

En el presente capítulo analizamos los modos altoandinos de criar territorio en situaciones extremas y las transformaciones sociometabólicas que implica la irrupción de la minería de aguas para la producción de derivados de litio en Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina). En la apertura de la conversación nos preguntamos cómo la comunidad extremófila antofagasteña han construido habitabilidad en continuidad, aun en condiciones adversas. A continuación, en la reflexión sobre las interrelaciones entre el avance de la minería a gran escala y las transformaciones del metabolismo antofagasteño, nos guían los siguientes interrogantes: ¿de qué maneras son perturbadas las mutualidades simbióticas en Antofagasta de la Sierra?, ¿cómo la sabiduría ancestral y los aprendizajes del territorio posibilitan a los cuerpos antofagasteños prosperar en condiciones adversas?

Dentro del campo de la investigación social, nuestro trabajo está configurado como un estudio de caso. El diseño de la investigación es flexible, contempla la pluralidad de métodos. La estrategia analítica como sistema de procedimientos de tipo cualitativo e interpretativo consistió en construir categorías de análisis a partir de la revisión de distintas fuentes. Los modos de recolección de datos fueron las consultas documentales, las técnicas de observación sistemática y los registros a través de bitácora de campo, y realizamos una muestra intencional de informantes clave según criterios de representación, heterogeneidad y accesibilidad. Interactuamos desde la comunicación directa y con entrevistas en profundidad semiestructuradas en formato audio y audiovisual. Hicimos en total sesenta y cinco entrevistas entre los años 2022 y 2024. El documental *Memorias de Antofagasta de la Sierra* es resultado del proceso; fue estrenado en las escuelas del territorio en febrero de 2024. El dispositivo de registro, archivo y recolección de datos en formato audiovisual nos permitió conocer personas y contextos inéditos. Las actividades constituyeron un vehículo de encuentro y conversación con las personas adultas mayores, referentes sociales, comunidad educativa y población en general.

Minería de aguas

En Argentina los salares son minados. La explotación de la minería de aguas para la apropiación de derivados de litio inicia en el país en la provincia de Catamarca en 1997 en el salar del Hombre Muerto, ubicado en el departamento de Antofagasta de la Sierra. Actualmente, allí son veintiséis los proyectos de extracción en diferentes etapas y en la región andina de la puna son cincuenta y ocho los proyectos activos.¹

¹ Datos de elaboración propia contruidos entre la información oficial a disposición pública y la provista por distintos medios de comunicación. Explorar una cartografía del territorio en Ferrari Slukich (2025).

El agua dulce en la puna es escasa y dependen de ella los sistemas ecológicos. Es la región de Argentina que presenta los mayores riesgos por el cambio climático: las proyecciones implican un calentamiento muy importante, acentuación del estrés hídrico y retroceso generalizado de los glaciares cordilleranos (Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, 2015).

La provincia de Catamarca es codificada dentro del llamado triángulo del litio, ubicado al norte de Chile, sudoeste de Bolivia y noroeste de Argentina. Es un área que está siendo ofrecida a la especulación inmobiliaria, profundamente prospectada y explorada para establecer sus reservas de litio, entre otros activos, en la mira de la explotación destinada a la acumulación del capital. La industria minera está centrada en la exportación y la cadena de suministro es controlada por empresas de capitales globales. La apropiación de litio está asociada a la transición energética y a la sustentabilidad. La acumulación de capital es dinamizada por fondos de inversión en industrias donde el consumo de lujo tracciona el consumo mimético de las clases medias y el compensatorio de las clases bajas.

Los derivados del litio son insumos de la cadena de suministro de la electromovilidad y los acumuladores de energía. Las baterías de litio y los vehículos eléctricos son bienes emblemáticos de la época. Las automotrices se aseguran el aprovisionamiento del mineral para producir y vender vehículos eléctricos mientras el proceso es generado con patrones fosilistas. La práctica civilizatoria expansionista continúa en auge, las estimaciones indican el aumento de la actividad industrial con el consecuente incremento del consumo de materias y energías. Las transformaciones sociometabólicas que implica la minería de aguas para la producción de derivados de litio podría indicar que el curso actual de la transición energética profundiza los intercambios desiguales montados sobre la estructura de la división internacional del trabajo y la naturaleza.

La apropiación de litio adquirió relevancia en el debate social y político argentino con el conflicto en la provincia de Jujuy durante el año 2023. El proceso conocido como el jujeñazo es producido en

torno a la inconsulta reforma de la constitución provincial, los reclamos de la educación pública y la movilización de las comunidades indígenas en defensa de territorios ancestrales. En las provincias de Salta y Jujuy, desde el año 2009, las treinta y tres comunidades del pueblo indígena Kolla Atacameño en la cuenca de Salinas Grandes y la Laguna Guayatayoc exigen se cumpla el Convenio 169 de la OIT y que la consulta previa, libre e informada sea realizada de acuerdo al protocolo Kachi Yupi que han elaborado (Comunidades de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc, 2012).

“No comemos baterías” es el lema de las comunidades que resisten a la minería de litio a gran escala. El agua que se utiliza es uno de los problemas.² En Catamarca, la empresa Livent, con su proyecto de extracción Fénix, secó la vega Trapiche, de donde tomaba agua inicialmente, que es parte de la cuenca del salar del Hombre Muerto. En la ampliación de la explotación, obtienen grandes volúmenes del acuífero de la subcuenca del río Los Patos, que es parte de la misma cuenca. Al mismo tiempo, son siete los proyectos que avanzan sobre esa subcuenca, con permisos de explotación ya otorgados a Sal de Vida y Fénix, ambos propiedad reciente de Rio Tinto, y a Sal de Oro, de la corporación Posco.

En 2021, la comunidad Atacameños del Altiplano inició una demanda judicial de amparo. Recién en marzo de 2024, la Corte de Justicia de la provincia de Catamarca resolvió suspender nuevas autorizaciones hasta realizar un estudio de impacto ambiental acumulativo e integral de la actividad minera litífera sobre el río Los Patos. Sin embargo, las operaciones extractivas continúan en expansión. El escenario a 2025 está enraizado en el desalojo de pobladores ancestrales y el hostigamiento a referentes comunitarios, organizaciones y poblaciones indisciplinadas, bajo un esquema de privatización y

² Melisa Argento junto a Florencia Puentes (2015) nombran como minería de agua al proceso de despojo en los humedales altoandinos. En el discurrir de las prácticas discursivas el concepto “minería de aguas” fractura la *doxa*, es una condensación epistémica situada desde las experiencias de las comunidades que allí habitan, expresión de las modulaciones en las que los sentidos territoriales movilizan porvenir.

especulación financiera, desguace de los marcos legales y encuadre en el régimen de incentivo a las grandes inversiones en alineación con la política corporativa del capital financiero.

Metabolismo social en Antofagasta de la Sierra

Antofagasta de la Sierra es un territorio de la puna catamarqueña conformado por los distritos de El Peñón, Ciénaga La Redonda, Antofalla, Los Nacimientos y la Villa de Antofagasta. Su población ancestral es campesina y hay distintas comunidades indígenas: la comunidad indígena del pueblo Kolla Atacameño de Antofalla, la comunidad de Atacameños del Altiplano, la comunidad indígena Antiofaco del Altiplano y la comunidad Diaguita de Carachi Pampa. Nombrada entre sus habitantes como pueblo del sol, la palabra Antofagasta significa pueblo del salar grande en Kakán meridional o Diaguita.³

El altiplano es la meseta alta de los Andes ubicada a una altura promedio de 3700 metros sobre el nivel del mar (msnm), entre los 15° y 27° sur correspondientes al noroeste de Argentina, noreste de Chile, oeste de Bolivia y sur de Perú (Dorador Ortiz, 2021, p. 163). En Antofagasta de la Sierra la altitud promedio es de 3500 msnm; sus cumbres son el volcán Antofalla (6409 msnm), el Conito de Antofalla (5583 msnm) y el cerro Galán (6100 msnm), que es una caldera volcánica (Izquierdo et al., 2022, p. 13). Su boca mide 45 km de norte a sur y 24 km de este a oeste y dentro de ella se encuentra la laguna Diamante, a 4650 msnm.

Destino turístico que provoca fascinación entre sus visitantes, que contemplan los volcanes, el campo de piedra pómez, las lagunas, los salares, los animales, los sitios arqueológicos, los estromatolitos, la inmensidad de la cordillera de los Andes y sus poblaciones, es un ambiente extremo por sus condiciones geográficas y climáticas; sus

³ *Anto* o *hatun*: grande; *-faya* o *haya*: salar, y *-gasta*: pueblo (*Caminantes del Desierto*, 28 de junio de 2018).

particularidades hacen difícil el sostenimiento de la vida: radiación ultravioleta elevada, gran amplitud térmica, clima árido, elevada altitud, falta de oxígeno y baja presión atmosférica. La presencia de gran biodiversidad nos lleva a interrogarnos cómo las comunidades extremófilas reproducen la vida.

En la región de la puna y humedales altoandinos hay un déficit hídrico permanente. Antofagasta de la Sierra está en la subregión de vegas, lagunas y salares de la puna; es un bioma de desierto de altura; los valores de evapotranspiración potencial superan los 600 milímetros (mm) y las precipitaciones son escasas y estacionales (Yacobaccio y Morales, 2017, pp. 70-75). En el salar del Hombre Muerto para el período 1995-2020 el total anual promedio es de 77 mm, con marcada variabilidad (EC y Asociados, 2022, p. 26). El territorio es llamado así porque el bisabuelo de Román Guitian, cacique de la comunidad Atacameños del Altiplano, encontró yaciendo allí el cuerpo de un hombre.⁴

En la actualidad es parte del paisaje antofagasteño la cartelería que anuncia la presencia de las empresas mineras al ingreso de cada poblado y en varios lugares, como plazas y escuelas. Comunican las obras públicas en ejecución con las regalías mineras y con las prácticas de responsabilidad social empresarial. En simultáneo, en el mismo espacio, la vecindad reclama por los servicios públicos esenciales porque las necesidades básicas siguen sin ser cubiertas. En verano suele faltar el agua en las casas y se corta la luz porque “se rompe el motor”, narran en las entrevistas. Resulta que Antofagasta de la Sierra tiene un parque solar, construido por el fideicomiso minero, que es híbrido, es decir, tiene la opción de funcionar con combustible o con batería de litio. Funciona con lo primero, pues ¿saben qué no tienen en Antofagasta de la Sierra? Sí, baterías de litio.

⁴ Sobre el territorio ancestral de la comunidad Atacameños del Altiplano: *La Política Ambiental* (24 de agosto de 2024).

Trabajando de buena manera nosotros nos autoabastecemos casi el 100 %. Necesitamos únicamente aceite y azúcar, que no podemos hacer. Pero el resto tenemos todo, hacemos todo. Desde la leche de oveja, carne, verdura, hacemos todo. Con nuestro emprendimiento familiar tenemos todo. Huevos, tenemos gallinas ponedoras. Esta actividad, si se trabajara, podría haber familias que se autoabastecen, comunidades que puedan trabajar dignamente de esta manera y produciendo. Digamos no a gran escala, pero produciendo bien se puede abastecer tranquilo el pueblo. Sí, con producto orgánico y local (Pastor, R., comunicación personal, 17 de enero de 2023).⁵

Abastecer la vida en el territorio ha consistido históricamente en producir y consumir de manera doméstica y comunitaria. El autoabastecimiento es conseguido con la participación de la población en el mercado interno. Esta práctica preindustrial se sostiene en el marco del capitalismo actual, en el cual los medios de subsistencia son diversos, improvisados y temporales. Anna Lowenhaupt Tsing (2023) explica que el capitalismo global, constituido por parcelas de subsistencia, convierte a humanos y más que humanos en meros activos, recursos de inversión. El capitalismo depende de elementos no capitalistas para favorecer la acumulación, y configura cadenas de suministro a nivel global, donde la corporación que lidera puede obtener sus beneficios con bienes procedentes de diversos entornos. La acumulación es fundamental porque convierte la propiedad en poder: quienes disponen de capital pueden imponer su voluntad por encima de comunidades y ecologías.

Como práctica de producción del territorio, la población pastora y artesana cultiva y cría. Dos palabras que pueden ser una, pues todo es cultivado. Las vegas han sido criadas para nutrir la vida en Antofagasta de la Sierra. Los saberes culinarios, curativos y sagrados de plantas y vegetales tienen el sabor de las relaciones de reciprocidad con el territorio local y vecino, lo que hace que el alimento sea

⁵ Las comunicaciones personales aquí referenciadas con nombres ficcionados, corresponden a entrevistas realizadas a habitantes mujeres y varones de Antofagasta de la Sierra que tienen entre 35 y 75 años.

lenguaje común. Rodolfo Kusch (2007) problematiza el desprestigio occidental sobre la comensalidad y analiza la importancia que tiene el acto de comer para las comunidades indígenas. La división entre alimento, tierra y persona es la base de la economía moderna, mientras que para la cosmovisión andina tierra-alimento-persona constituyen una unidad (p. 431). En la cosmología indígena, la persona está integrada a su alimento. Nutrir es producir alimento y cuidar a quienes crían el territorio, sostener la afectación común de la fuerza vital y posibilitar la continuidad.

Las personas adultas mayores de Antofagasta de la Sierra recuerdan sus experiencias de viajes para tramar afinidad e intercambiar productos. La práctica del cambalacho posibilita el trueque de acuerdo a la producción y necesidades de abastecimiento y consumo. De estas instancias de interacción resultan vínculos, diálogos, saberes y procesos de enseñanzas-aprendizajes. Derivan relaciones socioeconómicas basadas en los valores de uso de lo producido. En palabras de antofagasteñas y antofagasteños, esta configuración del viaje a través del territorio es continua y convidada con placer a sus visitantes.

En los humedales habita la mayor biodiversidad de la región regulando colaborativamente la disponibilidad de agua y capturando dióxido de carbono. De manera recíproca, los humedales son creados-criados por la comunidad extremófila que allí construye hábitat. La creación es posible gracias a la sinergia y sincronía: coincidencias significativas y conexiones profundas que resultan de la interacción entre elementos; su efecto combinado difiere de lo individual.

En los ecosistemas de lagos andinos de gran altitud hay condiciones extremas que permiten que las comunidades microbianas indígenas produzcan formas de adaptación a diferentes tensiones. Son extremófilas las asociaciones de bacterias y algas microscópicas que resisten a factores presentes y no presentes en sus entornos naturales (Farías, 2018). Los estromatolitos de la puna son el inicio transformador de la vida. El sostenido flujo energético-material basado en la colaboración, reciprocidad y apoyo mutuo que hace posible nuestra existencia es la simbiosis; esta es la vida en común y el contacto físico

de organismos de especies diferentes (Margulis, 1998, p. 5). Para la teoría simbiogenética, el origen de plantas, animales y otras células parte de procesos de simbiogénesis, incorporación y fusión corporal por simbiosis. La intimidad del compartir nos emparenta formando parte de sistemas de vida comunes.

Transformaciones sociometabólicas en Antofagasta de la Sierra

Señores, este territorio es nuestro. ¿Por qué se someten así? ¿Por qué viene gente de afuera y se mete a hacer destrozos con nuestro territorio? Entran a sacar el agua, se nos seca la alfalfa, se nos seca la vega. Sin ir más allá, han secado la vega no sé cuántos kilómetros, está negra así, toda leña quemada está la vega, no vuelve más [...] Debe ser por la contaminación, debe ser por la minera, por tantos químicos que han tirado. Y ahí viven, ni una buena casa siquiera. Ese territorio es de ellos y de todos nosotros. Nosotros sabíamos ir a cazar, ir a los valles para cambiar por mercadería, sabíamos tener nuestro ganado para el consumo nuestro. Ahora no, es una cosa triste madre. Para qué voy a conversar de una cosa muy triste y que no haiga quien nos respalde a nosotros. Si nosotros ponemos nuestras quejas, hacemos un piquete y ya está infantería [...] Yo sufro: es lo que siento por mi territorio. Es mi casa (Vargas, J., comunicación personal, 26 de abril de 2023).

Las perturbaciones en los flujos materiales y energéticos que genera la industria minera implican la sistemática expoliación de abonos, nutrientes y saberes. La incesante expansión y escala denota que la producción no puede sostenerse a sí misma. La sustentabilidad no es posible pues precisa la apropiación creciente e ilimitada de los territorios, sus elementos y prácticas.

En las entrevistas, ante la pregunta sobre qué se produce en el territorio, raramente sus habitantes responden “litio”. La producción está asociada al cultivo y a la ganadería. En las reflexiones sobre las

transformaciones en curso, la minería figura junto a las oportunidades de trabajo de las juventudes y a la falta de agua. Las posibilidades de producir se conciben en decrecimiento, mientras el militarismo y las industrias extractivas amplifican sus influencias. La estructura colonial permanece atentando de manera violenta contra las formas sociales indígenas y campesinas, desestructurando los modos de vida ancestrales y transformando a la naturaleza y sus fuerzas en capital. La economía comunitaria basada en la colaboración y multiplicidad es asimilada por la gestión financiera que reproduce desigualdades (Göbel et al., 2014).

La alteración del sistema de humedales altoandinos es significativa. Entre los tres proyectos en explotación, el consumo de agua dulce es de un millón de litros por hora y estarían quitando del sistema del salar tres millones de litros de salmuera por hora (Ausenco, 2021; EC y Asociados, 2022, 2023). En conjunto, los tres proyectos mineros consumirán anualmente veintinueve veces más agua dulce que toda la población. Solo Fénix, con la expansión completa, consumirá al año veintiséis veces más agua dulce que la población antofagasteña. En los proyectos el consumo conjunto de agua dulce y salmueras al año estimado es de diez millones de m³ y veinticinco millones de m³, respectivamente (Ausenco, 2021; EC y Asociados, 2022, 2023).⁶

El desecamiento ya es evidente en el salar de Atacama, y se estima que, en el salar del Hombre Muerto, habrá un vaciamiento del 20 % en seis años si la explotación alcanza las 20 mil toneladas anuales (Mignaqui, 2019, p. 45). En conjunto, para las extracciones en curso, la cantidad de producción autorizada es de 71 mil toneladas anuales. Entonces, podemos considerar que para la producción de una tonelada de carbonato de litio se necesita consumir aproximadamente 128 mil litros de agua dulce y 343 mil litros de salmuera. La perturbación

⁶ En la provincia, el consumo de agua por persona es de 420 litros diarios, según la empresa Aguas de Catamarca (SAPEM). Es posible estimar que la población de Antofagasta de la Sierra usa, para sus actividades cotidianas, 309.973 m³ de agua dulce al año.

hídrica es a gran escala, las unidades de apropiación corporativas están sobreexplotando el elemento que vitaliza al sistema.

Abrir la conversación sobre la transición energética nos acerca a la encrucijada de la industria minera y fósil, que cada vez precisa consumir más energía para producir energía. En Antofagasta de la Sierra, la transición energética es motorizada por la megaminería del litio. Entre sus efectos, notamos que aumenta las emisiones de dióxido de carbono, produce el secamiento del territorio, provoca la concentración de capitales y el acaparamiento de los bienes comunes en arcas corporativas, agudiza las desigualdades socioecológicas, promueve el conflicto, cercena la libertad de expresión, vulnera la paz social y está basada en el incremento del consumo energético en general y en particular, de la energía fósil. La transición en curso está orientada hacia la fosilización del sistema energético del territorio.

El consumo de energía eléctrica en Antofagasta de la Sierra en 2021 fue de 214 kW por hora. Solo la extracción de Fénix con la expansión completa, declara que su requerimiento energético es de 4673 kW por hora (EC y Asociados, 2022, p. 76; 2023, p. 21). Esto significa que solo un proyecto de extracción consume veintiún veces más energía eléctrica que toda la población en sus múltiples actividades residenciales, comerciales y de infraestructura. La comunidad antofagasteña está inmersa en una situación de injusticia energética por la distribución desigual, evidenciada en la megaapropiación que despliegan las corporaciones.

Los derechos de acceso a la energía son todavía vulnerados. Recién a partir del año 2010 fue tendido un sistema que progresivamente fue cubriendo horas continuas de electricidad, aunque con interrupciones. En la actualidad, El Peñón y la Villa están provistas las 24 horas, y el resto de los distritos, solo al fin del día. Se han entregado paneles fotovoltaicos en hogares distantes de los ejidos distritales. En 2019 y 2021 fueron inaugurados parques solares en la Villa y El Peñón, construidos por la empresa SAPEM y financiados por el fideicomiso del Hombre Muerto. Sin embargo, en todas las entrevistas

realizadas, les habitantes expresaron que el sistema continúa sirviéndose de los generadores a combustible fósil:

Hicieron una obra porque teníamos problemas con la luz, con la energía eléctrica, y hace poco, cuatro años quizás un poco más, no recuerdo bien, inauguraron el sistema de paneles fotovoltaicos para la energía eléctrica. Nos dijeron que ya no íbamos a tener problemas. Es una tremenda inversión y una obra que realmente no está dando los resultados que se esperaban porque nosotros seguimos con el problema de la luz, de los cortes y siguen trabajando con los motores que estaban antes. Las problemáticas se mantienen, hicieron la inversión, hicieron la obra pero no da resultados, no funciona (Leonidas, P., comunicación personal, 4 de junio de 2022).

Para el proyecto Fénix fue realizado un gasoducto de 133 km desde Pocitos, Salta, hasta las instalaciones en el salar del Hombre Muerto. En las entrevistas a la población antofagasteña es añorada la promesa que en su momento les fue realizada: el gasoducto llegaría a la comunidad. En la actualidad, todavía son insufladas dichas ilusiones cuando se está ampliando la red del Gasoducto de la Puna para alimentar a las corporaciones con el yacimiento Vaca Muerta de la cuenca neuquina. A pesar del trazado sur-norte del país que hacen, las obras en aparente curso no contemplan entre sus objetivos mejorar el acceso a la población que cocina y calefacta usando leña y garrafas. Según el informe de impacto ambiental del proyecto Fénix en Antofagasta de la Sierra, “ocho de cada diez hogares utilizan leña para cocinar y calefaccionarse, los restantes compran gas envasado, en garrafas o recipientes de mayor volumen” (EC y Asociados, 2022, p. 22).⁷

⁷ En 2013, la gobernación provincial firmó un convenio con FMC para la llegada del gas a la población (*El Ancasti*, 5 de octubre de 2013). En noviembre de 2024, se publican los avances de las obras destinados a abastecer la industria minera del litio (Ojeda, 16 de noviembre de 2024).

Acá hay un gran pedido de la gente. El gas natural lo tenemos a 120 km, ya llegó a la minera el gas, viene de Pocitos. No les cuesta nada hacer la obra, traerlo al gas natural para acá pero te dicen “No, es muy caro”, pero si a ellos no les cuesta nada. Las mineras no están dejando nada acá en Antofagasta, no se ve reflejado nada. Millones porque producen, ahora han triplicado la producción de litio, hace ocho años atrás la producción de litio era de cuarenta mil toneladas y eso se ha triplicado ahora. Lo han triplicado al campamento, es impresionante lo que es esa ciudad en medio del desierto e imaginate lo que están produciendo ahora por día. ¿Y qué queda para Antofagasta? (Rosales, M., comunicación personal, 4 de junio de 2022).

Victoria Flexer (2021) detalla que por cada tonelada de litio son producidas entre cien y ciento quince toneladas de residuos. Entre los múltiples desechos químicos, vale mencionar que en Fenix utilizan veinte toneladas por hora de arsénico. Hacia la eternidad quedarán dispuestas las aguas con químicos en piletas y, en el caso de Fénix, en la laguna dentro del salar. Sobre la extracción de litio en el salar Olaroz-Cauchari (Jujuy), Marcelo Sticco analiza que, en el informe de impacto ambiental, expresan que los desechos van a piletas de evaporación que no están preparadas para ser colectoras de residuos. Además, tal como sucede en la industria petrolera, el agua salada resultante debería tratarse como residuo peligroso. El tratamiento de residuos tóxicos tiene un costo elevado, 450 millones de dólares son necesarios en el caso de dicha explotación. ¿Quién se hará cargo? Las empresas no mencionan acciones al respecto. Además, si se dañan las piletas, el derrame de las sales tóxicas contamina la reserva de agua dulce, expresa el investigador (Sticco, citado en Flexer et al., 2021).

La generación de energía eléctrica a nivel global continúa dependiendo de los combustibles fósiles. Desde el Colectivo el Kintral (2023) explican que el modelo de transición energética implementado es propio de un capitalismo energívoro, en el cual se procede a la diversificación de las fuentes de energías y no al reemplazo de los combustibles fósiles. Las fronteras de extracción y consumo se expanden, incluso la hidrocarburífera. Ante todo, es protegida la

rentabilidad y las ganancias por sobre la escasez de los bienes comunes, la distribución comunitaria y los daños a los ecosistemas. La dinámica del consumo voraz conlleva a la crisis energética mientras su expansión intensiva está devastando los territorios.

Quando las comunidades hablan de una transición energética y autonomía energética, no piensan en la producción en escala y el consumo ilimitado que interesa al capital. Proponen soluciones locales, con gestión comunitaria capaz de ponderar los impactos que esas soluciones puedan tener. Se dirigen al viento, al agua y al sol como aliados de la vida en los territorios, sin contrariar a los espíritus que fluyen (Adoue, 20 de febrero de 2025).

La llegada de la industria operada por corporaciones globales es la orden del progreso. El crecimiento económico de la monocultura impulsa trabajos serviles para la población local y el desplazamiento de las comunidades originarias. Mientras las corporaciones se enriquecen y los bienes comunes son privatizados y extenuados, son incrementadas las desigualdades en sus múltiples dimensiones y es producido el fenómeno de anomia social. Las fracturas en las relaciones de crianza replican la escisión entre trabajo productivo y reproductivo.

Acelerados los ritmos de extracción de las fuerzas vitales terrestres y corporales, las cotidianidades transcurren con ausencias de prácticas afectivas y culturales que tejan sostén a los lazos sociales. Ante el avance de la minería a gran escala permanece la precariedad y el abandono. Frente a la carencia, en presencia de la soledad y del deseo de saber, retumba la pregunta: ¿cómo es posible?

La minería de aguas para producir derivados de litio genera relaciones de dependencia en las comunidades donde se realiza la extracción. La apropiación de los bienes naturales, la devaluación de las prácticas ancestrales, la pérdida de conocimientos sobre el territorio y la sedimentación de las violencias provoca la erosión de la pulsión de vida. Ante la coerción sobre los cuerpos y las experiencias traumáticas son producidos los silencios forzados. Cuando son reiteradas las expresiones en vano, las promesas incumplidas y las represalias

por decir, entran en funciones los temores y silenciamientos. Son daños y lesiones sobre los territorios-cuerpos que persisten e insisten. El encuentro con lo real de los extractivismos en el propio territorio provoca miedo, angustia, dolor y confusión. La grave conflictividad, a nivel subjetivo y colectivo, es ignorada, manipulada y acallada con estrategias que buscan otorgar el aval para que avancen los proyectos. La licencia social es certificada de forma burocrática, ni la consulta ni el consentimiento son previos, libres e informados.

Ante la irracionalidad de lo concreto es abatido el individuo y la lógica del dinero. Frente al desamparo, los saberes prácticos y contemplativos tienden a las posiciones del mero *estar yecto*: de cara al viento de la contingencia, el despliegue de la cultura es un modo de atravesar con otros el desgarramiento del mundo (Instituto Ugarte [@InstitutoUgarteUNLa], 1 de noviembre de 2022; Kusch, 2007).

Las relaciones sociales son trazadas con la transformación de materias y energías, cuya percepción es posibilitada a través del orden de lo sensible. Entre cuerpos vivos y muertos transcurre la entidad de la memoria. Esta es la pertenencia precaria del amparo del domicilio que la economía del dinero no consigue normalizar (Kusch, 2007). La estabilidad del progreso fracasa porque su continuo es la variación y la contingencia.

Más acá del litio

Que sigan cuidando los pueblos más chicos. Que se sigan cuidando las partes como hermanos. Protegernos de forma unida va a ayudar a muchas generaciones y a las futuras que vienen, también. Creo que hay una parte escrita que dice que va a haber mucha plata, pero no se va a tener de qué vivir. Ojalá que se cuide a las cosas naturales y se protejan todas las partes. Tanto la fauna, la flora, como los humedales. Porque son los radiadores en la parte puna de las grandes

poblaciones. No sabemos por qué son los calentamientos globales y es porque estamos haciendo pedazos los radiadores de las alturas. Nosotros en los vehículos tenemos una parte que hace enfriar el motor: el radiador. Nosotros, en todo lo que es la cordillera, somos la parte del radiador de las situaciones climáticas. Si el radiador levanta temperatura es porque todo se calienta [...] Decían antes que había mucha agua y hoy no tenemos agua. Antes llovía cantidad y había mucha precipitación arriba, todo el campo entero era humedad y cuando había vertiente, vertía mucha agua y hoy ya hace más de treinta años que no llueve, no llueve en gran cantidad por eso va menos la vertiente. Por eso le digo, todas las montañas más grandes de los 4000 [metros] refrigeran a todos y al mundo (Alba, A., comunicación personal, 19 de enero de 2023).

En conclusión, si retomamos la pregunta por los modos de prolongar la habitabilidad en Antofagasta de la Sierra, reconocemos formas ancestrales que sostienen la vida entre diferentes comunidades co-terráneas y configuran relaciones en escalas temporales y espaciales diferentes.⁸ Fluidez entre dimensiones para la creación/crianza bienaventurada en cuidar lo pequeño como las semillas, las fibras como la lana y el discurrir de las aguas. Lluvia, lagos y manantiales son sagrados para las comunidades ancestrales, allí se manifiestan las divinidades y es posible comunicarse con ellas: “Llamas y alpacas han salido de los ojos de agua y pueden entrar por esos orificios hacia otras dimensiones del espacio, dimensiones acuosas” (Bugallo, 2015, pp. 153-154).

Las explotaciones de la megaminería afectan al ecosistema de manera severa e incierta por la escalabilidad de las ruinas que dejarán. Las mutualidades simbióticas son perturbadas en Antofagasta de la Sierra: las formas de vida y los hábitats son dañados, el ciclo hidrológico es interrumpido y la degradación es visible en el territorio. En el llamado triángulo del litio, la

⁸ Son comunidades *phyla*, categoría que clasifica a la totalidad de seres vivos, organismos que comparten su ancestro común y divergentes en su evolución creando multiplicidad de formas de vida.

aceleración y escala de la demanda energética impulsa el desecamiento de las salinas y la abrasión de las vegas. De los humedales depende la vida. Las prácticas que secan los humedales altoandinos atentan contra la descarbonización y enfrenta a las comunidades al terricidio (Millán, 2024).

Las empresas, sus campamentos y extracciones no están solas ni aisladas. Los efectos se acumulan y repercuten entre profundidades y superficies. El avance sobre las aguas en interacción es una amenaza hacia la extinción. El consumo voraz del capitalismo energívoro está rompiendo los mecanismos de absorción y almacenamiento hídrico al desplegar la minería de aguas para extraer litio.

Las sabidurías ancestrales y los aprendizajes del territorio posibilitan a los cuerpos antofagasteños anidar encuentros indeterminados que organizan el devenir y soplan prosperidad aún en las condiciones más adversas. La configuración de los organismos en torno a las aguas establece las formas de vida. Los territorios hidrosociales desbordan las cuencas. Si la distribución hídrica permite la diversificación productiva, son regeneradas las condiciones de habitabilidad. Cultivar aguas para comprender los movimientos de las aguas altoandinas y cuidar cada partícula.

“No hay permiso”, expresan les habitantes de la puna ante el avance de la minería de aguas para la extracción de litio sobre los ecosistemas de humedales altoandinos. La escalabilidad de la apropiación genera la coordinación de las agitaciones y resistencias. Construir habitabilidad en continuidad implica movimientos, derivas entre alturas y dimensiones. Repliegue, reuniones silenciosas con la mismidad en soledad, conversaciones íntimas con la tierra y la noche. Despliegue, recorrido de alimentos y cuerpos para desplegar la interacción, saber el territorio y a quienes lo habitan. Salir y caminar, porque entre los pasos suceden los encuentros de comunidades, vecindades y corporalidades en presencia de sus herencias. La ancestralidad es la casa común.

Bibliografía

Adoue, Silvia (20 de febrero de 2025). No se puede contrariar a los espíritus que fluyen. Los parques de extracción de energía eólica. *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/no-se-puede-contrariar-a-los-espíritus-que-fluyen-los-parques-de-extraccion-de-energia-eolica/#sdfootnote3sym>

Argento, Melisa y Puente, Andrea F. (2015). Disputas territoriales en la Puna de Atacama: Reactivación de los conflictos a la llegada del litio. *XI Jornadas de Sociología*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. <http://www.aacademica.org/000-061/858>

Ausenco (2021). Galaxy Lithium S.A. Proyecto Sal de Vida. Resumen Ejecutivo. Actualización Bianual del Informe de Impacto Ambiental 2021. Antofagasta de la Sierra, Catamarca.

Bugallo, Lucila (2015). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con la pachamama. En Lucila Bugallo y Mario Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos: Alteridades signiantes en el mundo andino* (pp. 113-161). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Caminantes del Desierto (28 de junio de 2018). El patrimonio lingüístico de Antofagasta-Chile. El origen de nuestros nombres. <https://caminantesdeldesierto.blogspot.com/2018/06/el-patrimonio-linguistico-de.html>

Colectivo El Kintral (2023). *Cuadernos del capitaloceno. Cuenca del Elki*.

Comunidades de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc (2012). *Kachi Yupi: procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado para las comunidades indígenas de la cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc*.

Dorador Ortiz, Cristina (2021). Conservación de salares: Aprendizajes desde los microorganismos. En Ramón Morales Balcázar (coord.), *Salares Andinos: Ecología de saberes por la protección de nuestros salares y humedales* (pp. 162-169). Fundación Tanti; Observatorio Plurinacional de Salares Andinos.

EC y Asociados (2022). Informe de Impacto Ambiental Expansión Fase II. Proyecto Fénix Dpto. Antofagasta de la Sierra. Provincia de Catamarca.

EC y Asociados (2023). Actualización del Informe de Impacto Ambiental. Proyecto Sal de Oro. Explotación. POSCO.

El Ancasti (5 de octubre de 2013). Antofagasta: Corpacci firmó convenio para el gas natural. <https://www.elancasti.com.ar/politica-economia/2013/10/5/antofagasta-corpacci-firm-convenio-para-natural-215330.html>

Farías, María Eugenia (2018). Ecosistemas microbianos de la Puna. El inmenso valor de lo diminuto. En Héctor R. Grau et al., *La Puna Argentina: Naturaleza y cultura* (pp. 246-468). Tucumán: Fundación Miguel Lillo.

Ferrari Slukich, Gian (2025). Minería de aguas [mapa interactivo]. *Google Earth*. <https://earth.google.com/earth/d/1dVr0zOoLQk2JRN2ZswrmiUNfLQt5PL7P>

Flexer, Victoria et al. (25 de octubre de 2021). *Litio en Argentina: Escenario actual y perspectiva de futuro* [Jornada]. Oficina Científica de Asesoramiento Legislativo, Honorable Cámara de Diputados de la Nación.

Göbel, Barbara; Gongora Mena, Manuel y Ulloa, Astrid (eds.) (2014). *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Ibero-Amerikanisches Institut; Universidad Nacional de Colombia.

Instituto Ugarte [@InstitutoUgarteUNLa] (1 de noviembre de 2022). 3. La economía del amparo y la posición yecta para andar conotros/as [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CMQ9bii3dBg>

Izquierdo, Andrea E.; Acosta, Oriana y Martín, Eduardo (2022). *Guía de aves de Antofagasta de la Sierra: Ecología y conocimiento local*. Saldan: Andrea Elisa Izquierdo. <https://bit.ly/GuiaAvesBajaRes>

Kusch, Rodolfo (2007). *Obras completas. Tomo II*. Rosario: Fundación Ross.

La Política Ambiental (24 de agosto de 2024). Catamarca: El Litio Amenaza la Protección de Sitios Sagrados Indígenas. <https://lapoliticambiental.com.ar/contenido/5278/catamarca-litio-y-la-falta-de-la-proteccion-de-sitios-sagrados-indigenas>

Margulis, Lynn (1998). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Madrid: Debate.

Mignaqui, Vera (2019). Puna, litio y agua: Estimaciones preliminares para reflexionar sobre el impacto en el recurso hídrico. *Revista de Ciencias Sociales*, 10(36), 37-55.

Millán, Moira (2024). *Terricidio*. Buenos Aires: Sud.

Ojeda, Antonio (16 de noviembre de 2024). Vicuñas: el gasoducto de TGN que alimentará el litio. <https://mase.lmneuquen.com/empresas/vicunas-el-gasoducto-tgn-que-alimentara-el-litio-n1155846>

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación (2015). *Tercera Comunicación Nacional de la República Argentina a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático*.

Tsing Lowenhaupt, Anna (2023). *Los hongos del fin del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Yacobaccio, Hugo y Morales, Marcelo (2017). Subregión Vegas, lagunas y salares de la Puna. En Laura Benzaquén et al., *Regiones de Humedales de la Argentina* (pp. 72-82). Buenos Aires: Fundación para la Conservación y el Uso Sustentable de los Humedales.

Estéticas en disputa: en contra y a favor de la vida

Futuridades y populismos de derecha en América Latina

Mauricio Chaves Fernández y Stiven Herrera Bonilla

Doi: 10.54871/ca26ts11

Introducción

Siguiendo a Illouz (2023), el protofascismo y los populismos autoritarios se basan en una forma distorsionada de asignar las causas y distribuir las responsabilidades del deterioro político. Con ello, articulan narrativas de transición basadas en un diagnóstico incompleto y tergiversado sobre los malestares del capitalismo. Estas narrativas son explicaciones sobre la realidad que producen “trampas cognitivas” que alteran “las maneras en que construimos la causalidad, hacemos inteligibles los acontecimientos y atribuimos las culpas” (Illouz, 2023, p. 13).

Estas narrativas, empero, no son producciones de sentido únicamente sobre el estado de las cosas, sino también sobre sus posibilidades futuras: los relatos sobre el presente inscriben sus proposiciones de cambio a partir de un discurso proyectado hacia el devenir. A la vez, los relatos sobre el futuro tienen una función regulatoria sobre el presente (Bühler y Willer, 2016, p. 9). De tal manera, futuro y presente están determinados por su mutua influencia. Así, este tipo de discursos

movilizan deseos, frustraciones, miedos y expectativas presentes orientadas hacia el futuro. Estas emociones se inscriben en un imaginario cultural del futuro, un repositorio de imágenes, figuras, narrativas, conocimientos o estrategias orientadas al devenir que ha sido nombrado con el neologismo alemán *Erdächtnis*, reverso complementario de la *Gedächtnis*, memoria (Hartmann y Murawaska, 2015, p. 7).

Al tiempo que la derecha populista latinoamericana echa mano de representaciones del futuro en su narrativa, también lo hace de la dimensión estética del discurso, pues las narrativas sobre el devenir son igualmente modelos estéticos de identificación política. Es a partir de esta doble dimensión estética y sociotemporal que proponemos situar las futuridades (Gatto, 2018) como un factor clave a la hora de analizar la constitución narrativa de los populismos de derecha en América Latina. Para ello, es imprescindible comprender cómo el éxito de la extrema derecha radica en ofrecer proyecciones que son a la vez explicaciones de mundo y narrativas de cambio para sociedades en crisis.

Si el futuro es un campo político intervenido por los populismos de derecha, es necesario actualizar los marcos con los que se piensa aquello que hay de nuevo en las nuevas ultraderechas latinoamericanas. Un paso en esta dirección es desbordar las categorías teóricas que se utilizan tradicionalmente para explicar las temporalidades de estos populismos. Por ejemplo, la distinción empleada por Canovan (2005), según la cual existirían populismos nostálgicos y populismos futuristas; los primeros, asociados a amitificaciones idealizadas del pueblo desde la derecha, y los segundos, protagonizados por la izquierda con un estilo más modernizante y orientado hacia el futuro (Casullo, 2019). Estas cartografías caen en dos errores: primero, suponer que no existe una vinculación entre la reescritura del pasado y la construcción de horizontes de futuro, y segundo, creer que a cada tipo de enunciación temporal le correspondería un tipo concreto de marco ideológico.

Tomando esto en cuenta, la apuesta por analizar las futuridades en los populismos de derecha y su relación con la dimensión estética busca el reconocimiento de una narrativa latinoamericana

ultraconservadora cada vez más orientada hacia el futuro. De esta forma, este texto sitúa la manera en que los populismos autoritarios latinoamericanos, específicamente el de Milei y Bukele, disputan políticamente los imaginarios sociotemporales asociados al devenir.

En primer lugar, se esbozan las hipótesis teóricas que dan cuenta del ascenso contemporáneo de los populismos de derecha, señalando el vacío de conocimiento alrededor de la imbricación del discurso radical de derecha con los regímenes sociotemporales. Después, se profundiza la manera en que los populismos de derecha usufructúan una experiencia temporal actual marcada por la crisis de futuros inclusivos y democráticos.

Finalmente, se describe la manera en que los discursos arrojados al porvenir están anteceditos por un ejercicio de borradura y reescritura de la memoria que posibilita la imaginación de futuros deseados. En este mismo sentido, a través de ciertas narrativas de transición, Milei y Bukele elaboran operaciones semánticas basadas en la profecía y la catástrofe como metáforas con las que se anticipa el futuro. De igual forma, la función de predicción y prevención con que estas figuras se autoproclaman están apoyadas sobre la base de cierto utopismo tecnoliberal, es decir, de una fantasía político-tecnológica según la cual la tecnología sería capaz de resolver las grandes contradicciones y crisis del presente partiendo, como mínimo, de la estructuración político-económica del neoliberalismo. Así, el populismo de derecha extrae de la razón tecnoliberal su ideal de progreso y lo instrumentaliza en favor de la profundización del modelo neoliberal.

El ascenso del populismo de derecha: tres hipótesis explicativas

El agotamiento que experimenta actualmente la democracia es manifiesto. Entre sus síntomas están el crecimiento exacerbado de la desigualdad (Piketty, 2022; Therborn, 2015), el deterioro de los sistemas de representación y participación política, la asimetría entre

ciudadanía y grupos de poder, entre otros. Todos traen consigo el descrédito y el rechazo generalizado a los principios ordenadores de la democracia. Según Sanahuja, se trata de una crisis sistémica caracterizada por

la erosión de la legitimidad y la efectividad del orden anterior; [el] ascenso de nuevos actores, en política interna e internacional, que se alimentan del descontento, impugnan los discursos, normas e instituciones vigentes, y desafían a las elites y grupos dominantes de la etapa anterior (2022, p. 89).

Así, esta crisis tiene como marcador histórico la irrupción del autoritarismo como vector de identificación política y la revitalización de la política interna en clave bélica y geopolítica frente al debilitamiento del orden internacional de posguerra (Sanahuja, 2022). Tal como ha descrito Mudde (2007, 2010), la extrema derecha pasó de ser una “patología normal” después de la Segunda Guerra Mundial a una “normalidad patológica” en el siglo xxi, es decir, que la cuarta ola de la derecha radical que inició con el nuevo milenio se ha caracterizado fundamentalmente por su “desmarginación” del sistema de partidos y contiendas electorales (Mudde, 2021).

Durante su primer mandato en Estados Unidos, Donald Trump instaló su estilo retórico como el decir predilecto del populismo de derecha en el mundo. El “trumpismo”, cuya narrativa se centra en la provocación y el ataque directo contra lo políticamente correcto (Stefanoni, 2021), se ha constituido como la fórmula a copiar por todos los aspirantes antiplebeyos (Cadahia, 2024) y antiigualitarios de la extrema derecha alrededor del mundo. En su segundo mandato, Trump ha superado estos antecedentes haciendo tambalear el orden liberal global diseñado en la posguerra, mientras que, en la política interior, ha cumplido su promesa de entablar una guerra feroz sobre todo aquello que considere como “woke”. De la misma forma, en América Latina, los relatos populistas de derecha marcan los términos de la conversación política. Especialmente notables son el caso de Bukele en El Salvador, quien ha logrado mimetizar el “autoritarismo

cool" (Quintanilla, 6 de febrero de 2024) con la retórica antiwoke y conspiracionista; y por otro lado, Javier Milei en Argentina, un declarado anarcocapitalista que predica el retorno a los orígenes del liberalismo combinado con una teatralización constante de su *performance* reaccionaria-antisistema.

Ahora bien, hallar un marco explicativo que dé cuenta de este devenir antidemocrático y autoritario es bastante retador, sobre todo si se toma en cuenta que las condiciones de posibilidad de esta "seducción fascista" se encuentran en las disposiciones materiales y subjetivas que el capitalismo ha venido configurando en las últimas décadas y en la incapacidad para dar respuestas claras a retos civilizatorios como la crisis ecológica y la desigualdad. Dicho de otro modo, el auge del populismo de derecha no es únicamente un fenómeno secundario cuya explicación radique en sí mismo, si no que, como afirma Illouz (2024), es "el gusano en la manzana" de las democracias liberales.

Una macrodivisión sobre este asunto se puede hacer sobre aquellas teorías que sitúan el auge de la ultraderecha como una consecuencia del éxito de los sistemas políticos en las últimas décadas, es decir, como una contrarrevolución a cierto impulso igualitarista habilitado por movimientos sociales como el feminismo o, por el contrario, que sostienen que la extrema derecha es el resultado inevitable de un capitalismo que permite cada vez menos la movilidad social y produce en cambio, muchos *angry white men* (Hochschild, 2020). Así, tomando en cuenta diferentes perspectivas, pueden plantearse al menos tres hipótesis para entender el avance de la extrema derecha y su alcance en las mayorías populares.

La primera es la hipótesis del malestar político. Esta supone que el descontento con los partidos tradicionales, la crisis de representación y la desconfianza en las instituciones predispone la demanda electoral hacia los partidos de extrema derecha (Ignazi, 1992).

La segunda es la hipótesis del reclamo económico. Según esta explicación, existirían grandes llamados perdedores de la globalización, personas que debieron renunciar a sus aspiraciones

económicas a partir de las transformaciones productivas provocadas por el avance del capitalismo financiero a finales de siglo xx. El deterioro en la capacidad de consumo, sobre todo de los trabajadores manuales de las periferias, se transformaría en el “síndrome del hombre olvidado”, una población de “abandonados” por el sistema o perdedores de la globalización dispuestos a votar a populistas de derecha en represalia por su agravio económico (véase Rydgren, 2007).

La tercera es la hipótesis de la revancha cultural. De acuerdo con Norris e Inglehart (2019), los cambios culturales se han traducido en un clivaje de valores que divide a aquellos votantes con visiones de mundo culturalmente más abiertas de aquellos que defienden identitariamente las tradiciones culturales, religiosas y políticas de la sociedad en la que crecieron. En esta misma dirección, Bornschier y Kriesi (2012) proponen que son los “perdedores de la modernización cultural”, por su rechazo acérrimo al multiculturalismo y el cosmopolitismo, quienes estarían más proclives a apoyar los populismos autoritarios.

Ahora bien, más allá de estas posibles causas, se puede estar de acuerdo con Wendy Brown cuando afirma que “esta narrativa no está mal, pero [...] es incompleta. No registra las fuerzas sobredeterminantes de la forma radicalmente antidemocrática de la rebelión, y tiende así a alinearla con el fascismo de antaño” (2021, p. 28). Dicho de otra forma, las explicaciones hegemónicas sobre la ultraderechización de los sistemas de partidos políticos y de su correspondiente demanda electoral desde abajo no identifican aquello que hay de nuevo y trasmutado en esta reciente oleada antidemocrática.

Regímenes temporales y populismos de derecha

En los últimos años, el estudio de los regímenes de temporalidad ha situado un antagonismo contemporáneo entre el futuro y el capitalismo. Esta perspectiva puede sintetizarse en la suposición de un pasaje histórico en el imaginario cultural del tiempo en el que se transitó políticamente de la utopía a la distopía. En palabras de Stefanoni:

La vieja imagen del asalto de los cielos mutó en una nostalgia por diversos tipos de paraísos perdidos, en un contexto de creciente inseguridad respecto de la posibilidad de seguir manteniendo los niveles de bienestar conquistados. Pero la crisis del futuro se extiende más allá e incluye diversos tipos de distopías y visiones catastrofistas acerca del devenir del planeta y de la humanidad (16 de junio de 2019).

De esta forma, a la propuesta teleológica de los socialismos utópicos del siglo xx, que prefiguraban un futuro con el llamado cielo en la tierra, le sobrevino el fin de la historia y el realismo capitalista (Fisher, 2022 [2009]). Una de las consecuencias de esta cultura de la derrota (Traverso, 2019) es lo que Marina Garcés analiza como una parálisis de la imaginación. Esta hace que “todo presente sea experimentado como un orden precario y que toda idea de futuro se conjugue en pasado. Se imponen, entonces, las retroutopías, por un lado, y el catastrofismo, por otro” (en Carrero y Moncloa Allison, 2018, p. 24).

Esta reflexión sobre la condición precaria y póstuma del presente entronca con un análisis recurrente sobre el populismo de derecha, según el cual los líderes populistas y de extrema derecha reivindicarían la revitalización del presente a partir de la restitución de un pasado ideal. De esta manera, toda proyección de horizontes en la extrema derecha estaría modelada por esta fantasía de retorno. “*Make America Great Again*” sería el caso de estudio paradigmático. No obstante, este análisis subestima la manera que las recientes retóricas populistas de derecha están cada vez menos ancladas en la nostalgia del pasado y cómo, por el contrario, interpe-lan políticamente a partir de la futurización (Gatto, 2018), es decir, con imágenes y narrativas de transformación que están arrojadas sobre el futuro.

Ante esta problemática, resulta fundamental comprender al menos dos facetas de estas representaciones: por un lado, que dichos discursos orientados al futuro no son únicamente la expresión delirante de una derecha cada vez más distanciada de la realidad, sino que, en efecto, forman parte de un acervo cultural compartido

que condiciona y a la vez es instrumentalizado en el marco de negociaciones y disputas por el poder político; por otro lado, que estos mismos discursos tienen una importante dimensión estética y emotiva que es capaz de apelar a los vacíos y demandas de cambio de las mayorías, más allá de las intenciones y la capacidad política real de sus proponentes. Su negociación, en última instancia, define progresivamente un régimen cultural del tiempo, entendido por Assmann (2020, p. 9) como un entramado de presuposiciones culturales, valores y decisiones que guían la acción humana. Por esta razón, la noción de *Erdächtnis* permite analizar tanto las reconfiguraciones de la memoria como de los horizontes de expectativas llevadas a cabo por el populismo autoritario de derecha en América Latina.

Bukele y Milei: ficciones de refundación y transición en la extrema derecha latinoamericana

La reconfiguración de las relaciones con la temporalidad es uno de los aspectos determinantes de los populismos autoritarios de derecha en la actualidad. Para hacer esto, a menudo recurren al cuestionamiento de los discursos científicos, cuando no al revisionismo o al negacionismo. No obstante, más allá de estas estrategias retóricas comunes, un procedimiento común de la extrema derecha ha sido el de utilizar su poder para producir una borradura activa y una reescritura de la memoria histórica.

El 7 de mayo de 2024, medios salvadoreños informaron que la escultura *José Simeón Cañas* (1979) del artista Rubén Martínez había sido retirada del Museo de Arte de El Salvador, donde se exponía desde el año 2008 (Estrada, 7 de mayo de 2024). Días después, el 25 de mayo del mismo año, la pintura de Rafael Varela *Homenaje a Monseñor Óscar Arnulfo Romero*, expuesta en el Aeropuerto Internacional de El Salvador desde el año 2010, fue sustituida por un mensaje dirigido al turismo extranjero: “Bienvenidos a la tierra del surf, de los volcanes y del café” (Estrada, 26 de mayo de 2024). Ambas obras

fueron reubicadas posteriormente en nuevos espacios (Barrera, 3 de agosto de 2024; *La Prensa Gráfica*, 28 de mayo de 2024) y el discurso oficial afirma que las obras se encuentran ahora en espacios más apropiados para su conservación. Sin embargo, estos traslados demuestran la voluntad del gobierno de Bukele de reconfigurar la memoria histórica del país a través de un proceso de museificación y confinamiento de sus objetos culturales, remitiéndolos al pasado y despojándolos de una significación presente y futura para el pueblo salvadoreño. Este mismo procedimiento conlleva una evidente instrumentalización de la naturaleza como mecanismo de borradura y objeto de extracción: por una parte, para hacer olvidar, es decir, “neutralizar” el conflicto social salvadoreño y, por otra, para figurar como mercancía para el consumo externo y la generación de divisas.

En Argentina, el discurso de Javier Milei se construye a partir de un mecanismo similar de borradura y reescritura de la memoria. Durante su campaña, así como en intervenciones posteriores a su elección, Milei ha insistido en la idea de que Argentina era el país más rico del mundo a finales del siglo xix, un dato falso (Smink, 10 de octubre de 2023) pero esgrimido por Milei para legitimar un discurso de recuperación del llamado verdadero liberalismo, en oposición a las tendencias neoclásicas, a las que desprecia por su intención de regular los mecanismos del mercado (Milei, 2024).

La propuesta de Milei se presenta como una ruptura con la hegemonía del neoliberalismo, pero, realmente, profundiza y radicaliza sus principios en función de una teocracia del mercado que, según él, no se equivoca (Pitarro, 25 de enero de 2025). Milei inventa el retrato ficcional de una Argentina victoriosa que fundamenta una retórica de restauración de la llamada comunidad imaginada. Esta sobreescritura del pasado argentino rehabilita una mitología nacionalista en la cual Argentina posee un pasado glorioso, un procedimiento forzado para insertar una lógica trumpista en clave económica. De este modo, su recuperación del liberalismo opera en el sentido de una refundación de la nación, para la cual necesita, al igual que Bukele, una reescritura del pasado.

Sin embargo, aunque parte de un olvido impuesto, la refundación de la nación es un impulso fundamentalmente orientado hacia el futuro. La narrativa refundacional obliga a proyectar la imagen de una catástrofe presente que debe ser corregida y una catástrofe futura que debe ser evitada. Para ello, requiere la construcción de una figura profética y su contraparte mesiánica, encargadas tanto de transmitir este mensaje como de llevar a cabo aquellas acciones consideradas urgentes para evitar la catástrofe. En otras palabras, la refundación proviene de una narrativa de anticipación de la catástrofe.

Las figuras futurológicas de la profecía y la catástrofe están entre las formas predilectas de Bukele y Milei para narrar y estetizar sus mensajes reaccionarios. La evidencia más clara de ello son las palabras de Milei en una entrevista reciente: “Yo vengo de un futuro apocalíptico para evitarlo, algo así como la historia de Terminator” (The Free Press [atthefreepress], 6 de junio de 2024). Además de romper con los esquemas tradicionales del discurso político e identificarse con un ícono del discurso cinematográfico, Milei se construye a sí mismo como un sujeto mesiánico que viene a salvar a su pueblo de la catástrofe.

Esta misma construcción se puede ver en el discurso ofrecido por Nayib Bukele en la Conferencia Política de Acción Conservadora en los Estados Unidos (2024), en la que utilizó la historia moralizante de una rana en el agua hirviendo para referirse a la historia del conflicto armado salvadoreño y expresar la importancia de “leer las señales y tomar acción en el momento correcto” (Nayib Bukele [@nayibbukele], 24 de febrero de 2024). Bukele terminó de elaborar su personaje profético al afirmar: “Como amigo, les hago esta advertencia para que no cometan los mismos errores que nosotros cometimos en los sesenta y setenta” (Nayib Bukele [@nayibbukele], 24 de febrero de 2024).

Para Weidner, el profeta tiene una función de autoridad con respecto al futuro. Según Pallitsch, esta figura desarrolla ante todo una aguda crítica del presente, de lo que ahora es y debe ser transformado (2016, p. 426). Partiendo de este lugar profético, Milei y Bukele construyen un futuro amenazado en el que juegan con imágenes de escasez, caos y violencia, un mecanismo que Seymour (2024) estudia

como nacionalismo del desastre. Para ellos, la causa de esta catástrofe futura son las “ideologías”: la ideología de género, el feminismo, el ecologismo o, en general, el llamado wokismo, promovidas desde instituciones públicas, prensa y organismos no gubernamentales hasta desde “élites globales” caracterizadas como supuestas fuerzas oscuras que conspiran en contra de los intereses del país. Además, atentan contra la libertad, la moral, la democracia y la patria o, al decir de Milei, contra Occidente como un todo: “Occidente está en peligro, está en peligro porque aquellos que supuestamente deben defender los valores de Occidente, se encuentran cooptados por una visión del mundo que –inexorablemente– conduce al socialismo, en consecuencia, a la pobreza” (Milei, 19 de enero de 2024).

Para legitimar este discurso, los populistas de derecha requieren estrategias retóricas y estéticas de construcción de autoridad. Siguiendo su origen etimológico, el profeta es alguien que habla en lugar de otro, en nombre de otro, de un conocimiento o verdad superior o de una divinidad de la cual proviene (Weidner, 2016, p. 197). Este origen superior o divino es el que le confiere un aspecto de verdad a su mensaje. Así, el profeta funciona como intermediario entre Dios (o el orden superior) y el pueblo (Pallitsch, 2016, p. 423). Esto puede explicar el acercamiento de Milei al judaísmo (Teruggi, 13 de abril de 2024), que le permite establecer un *continuum* entre él y figuras judaicas relevantes como Moisés, a quien ha señalado como “el primer libertario” o “el libertador más grande de la historia” (Rosemberg, 13 de julio de 2024). A través de Moisés, Milei reafirma una retórica bíblica que identifica su proyecto político como heredero de un gesto mítico fundacional y le permite calificar a sus seguidores como “las fuerzas del cielo” (Teruggi, 13 de abril de 2024). Bukele, por su parte, ha recurrido a una conversión estética, replicando el traje del libertador Simón Bolívar a partir de su segunda toma de posesión en 2024.

En consecuencia, frente a los grupos imaginados como enemigos, el profeta de la extrema derecha se convierte en un héroe solitario, un macho excepcional dispuesto a sacrificarse en una lucha de uno contra todos, pero respaldado por una superioridad moral que proviene

del pasado. El profeta emula la figura romántica del último hombre, a la vez sujeto y observador de la catástrofe (Horn, 2018, p. 27). Su discurso profético es una narrativa épica en lo que han denominado la “batalla cultural”. Este recurso “testimonial” en el que se presentan a sí mismos como sobrevivientes de las catástrofes del pasado y del futuro es otra manera de construir la autoridad de su discurso. Así, la figura del profeta es el correlato del futuro como catástrofe. Esta operación semántica es de gran utilidad política para los populistas de derechas porque, al tiempo que interpelan la dimensión afectiva con un estado de alarma, construyen un liderazgo personalista presentándose como la única fuerza contraria y alternativa al colapso.

Desde este punto de vista, el profeta complementa estéticamente la metáfora del mesías con el que a menudo se identifica a los líderes populistas (Duina, 2022; Pappas, 2019). El profeta, que por su supuesta superioridad moral y divina posee la capacidad de prever el futuro, se autoasigna en la misma operación narrativa como el único capaz de salvar la sociedad. Con ello, establece un juego narrativo entre predecir y prevenir en el que restituye con su poder la vieja comunión de la ley entre palabra y acción.

Otra narrativa de transición utilizada por la extrema derecha ha sido la fórmula de la “medicina amarga” (Salgado, 2 de junio de 2024 y Rojas Sasse, 2024). Para la extrema derecha, la defensa de los “verdaderos valores” y la producción de una nueva realidad nacional es un parto doloroso. Por eso, acuden a la metáfora de la medicina amarga para formar una promesa de emancipación que extrae su valor del futuro y que encubre la falta de cambio o incluso el empeoramiento de las condiciones de vida durante su ejercicio del poder. En El Salvador, la suspensión de garantías constitucionales y la institucionalización de la violación de derechos humanos a través del régimen de excepción decretado desde marzo de 2022 ha sido un ejemplo paradigmático.

A menudo, sin embargo, esta medicina amarga es materializada por la profundización de políticas de austeridad fiscal típicas del neoliberalismo, las cuales conllevan una parálisis del Estado en su

capacidad de movilización de recursos colectivos para el cuidado social y medioambiental. Así ha quedado claro en el segundo discurso de toma de posesión de Bukele, quien tras afirmar haber “sanado el cáncer” de las pandillas se propone ahora “sanar” la economía salvadoreña, es decir, reducir la deuda pública y estimular la productividad. Para ello, pidió a la población no quejarse y seguir su receta al pie de la letra (Peñate, 1 de junio de 2024).

Milei, por su parte, hizo de la reducción del déficit público su caballo de batalla para reducir la inflación a costa del empobrecimiento de la clase trabajadora. En Davos, como se mencionó, llegó al extremo de cargar contra los economistas neoclásicos al acusarlos de “reformistas del mercado”. En este sentido, radicaliza lo que Vogl denomina el idilio el mercado, la ficción de su tendencia natural al equilibrio a través del interés individual. Este forma parte de la teodicea de la economía, un recurso hermenéutico que busca resolver su carencia crónica de unidad y coherencia, así como su relación problemática con el futuro legitimando sus resultados como “el mejor de los mundos posibles” (Vogl, 2014, pp. 14-16).

Por último, las narrativas de transición de los populismos de derecha también tienen un fuerte componente utópico. Como lo describe Traverso (2019), este componente había sido constitutivo de los discursos de la izquierda y se podría agregar que “cambió de bando” a finales del siglo xx. En los nuevos populismos de derecha, este contenido utópico se puede vincular con un imaginario tecnoliberal y posdemocrático que busca asociarse con los gurús de las grandes empresas tecnológicas a nivel global. Este horizonte “más allá” de la democracia que facultaría el impuso tecnoliberal va emparejado con un reforzamiento de la relación instrumental de la naturaleza frente al capital. Es decir, el porvenir utópico que se extrae de la razón tecnoliberal no transforma la dimensión extractivista de la tecnología.

El caso más claro ha sido el del magnate Elon Musk, quien se convirtió en referente de la extrema derecha global por su rechazo de lo “políticamente correcto” y, sobre todo, por ofrecer una visión de mundo basada en las posibilidades de innovación fuera del Estado

y sin restricciones sobre la explotación medioambiental. A pesar de ello, en 2024, Musk se reunió con Milei y con Bukele. Asimismo, ofreció una entrevista con Donald Trump en X tras la cual emergió como un protagonista principal de su campaña. Tras la reelección de Trump, ha continuado apoyando a otros partidos y candidatos de la ultraderecha global, como el alemán AfD (*Alternative für Deutschland*: Alternativa para Alemania).

El imaginario tecnoliberal de Musk y su estética informal formaron parte esencial del primer gobierno de Bukele. En setiembre de 2021, El Salvador se convirtió en el primer país del mundo en adoptar el bitcoin como moneda de curso legal. Siguiendo la iniciativa Bitcoin Beach, que se implementaba desde 2019 en la zona costera de El Zonte (González, 2021), Bukele había anunciado la Ley Bitcoin como una estrategia innovadora de inclusión financiera y de generación de empleo (Jones y Avelar, 9 de junio de 2021). No obstante, las voces críticas vieron en ello un posible deterioro de la capacidad crediticia del país centroamericano, esto sin tomar en cuenta el potencial deterioro medioambiental de las industrias asociadas al bitcoin. Su aprobación causó amplias protestas y, dos meses después, el Fondo Monetario Internacional aconsejaba eliminar el bitcoin como moneda de curso legal debido a los riesgos que representaba para la estabilidad financiera del país.

A pesar de ello, Bukele reaccionó con un ejemplo de utopismo tecnoliberal, anunciando en ese mismo mes la creación de Bitcoin City en las zonas cercanas al volcán Conchagua, del cual extraerían la energía para la minería de datos. La naturaleza, nuevamente, figuraba como materia prima para el desarrollo económico y tecnológico salvadoreño, un ejercicio paradigmático de la concepción predatoria del medioambiente que reafirma el imaginario tecnoliberal. La ciudad funcionaría solo a través del bitcoin y se financiaría, según Bukele, con la venta de bonos soberanos en bitcoin por un billón de dólares (Peralta, 11 de mayo de 2022). En la utopía neoliberal de Bukele no existiría el impuesto sobre la renta, el impuesto sobre la propiedad o el impuesto sobre las ganancias. Además, se anunciaba

como una ciudad cero emisiones. Arquitectónicamente, carecería de un único centro y representaría visualmente la fantasía de la ausencia del Estado en la estructuración de la sociedad. En su centro principal, sin embargo, se encontraría un monumento al bitcoin. El fracaso de este imaginario tecnoliberal llegó con una nueva reforma a la Ley Bitcoin, con la cual fue retirado como moneda de curso legal en El Salvador (Avelar, 30 de enero de 2025).

Observaciones finales

El presente trabajo ha identificado varios procedimientos narrativos y estéticos utilizados por Javier Milei y Nayib Bukele como representantes del populismo de derecha latinoamericano. Entre estos se encuentran la borradura y reescritura del pasado con miras a una futura supuesta refundación de la nación, la utilización de la catástrofe con el fin de crearse un espacio discursivo en el que puedan construirse a sí mismos como figuras proféticas y mesiánicas, el uso de metáforas como la medicina amarga para justificar la profundización de políticas de austeridad fiscal y la configuración de un utopismo tecnoliberal basado en nuevas tecnologías de extracción y mercantilización como las criptomonedas. Todos estos procedimientos se acompañan por un abierto rechazo de lo que denominan ideología woke, es decir, de todos aquellos discursos de igualdad de género, derechos humanos, justicia económica y justicia medioambiental. De este modo, la nueva ultraderecha profundiza el vínculo indisoluble entre la crisis social de las desigualdades y la crisis del cambio climático.

Dicho esto, estudiar las futuridades de los populismos de derecha es reconocer no solo que las narrativas políticas de los grupos reaccionarios se conjugan con futuro, sino también la gran carga estética y utópica que contienen estas representaciones. Esta particularidad parece ser una marca distintiva e innovadora de los populismos y ultraderechas en Latinoamérica, pero también en el mundo.

Frente a un régimen cultural del tiempo experimentado como un eterno presente, en donde la repetición es la única fábrica cultural (Bauman, 2013) y la carencia de alternativas se aglutina con las múltiples crisis del capital, los populismos de derechas han accionado sus narrativas en la disputa política de los imaginarios de futuro. El agotamiento contemporáneo para imaginar futuridades en clave emancipatoria es la condición de posibilidad para que la extrema derecha sature el porvenir con utopías antiigualitaristas y ajenas a la democracia. Dicho de otro modo, los populismos de derecha también usufructúan la crisis de futuridades de la actualidad.

De esta manera, el desafío presente es el de entender la compleja mutación narrativa, las “contaminaciones”, mixturas y síntesis que constituyen el decir estético y sociotemporal de las nuevas extremas derechas y populismos autoritarios. El estudio detallado de estas discursividades permite establecer una mirada crítica y distanciada capaz de desmontar sus ficciones y símbolos, así como de reconocer los vacíos que obturan la imaginación de otras formas posibles de existencia.

Bibliografía

Argentina.gob.ar (12 de abril de 2024). *El Presidente Milei se reunió con el cofundador y director de Tesla, Elon Musk*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/el-presidente-milei-se-reunio-con-el-cofundador-y-director-de-tesla-elon-musk>

Assmann, Aleida (2020). *Is Time out of Joint?: On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Avelar, Bryan (30 de enero de 2025). Bukele da marcha atrás y retira al bitcoin la condición de moneda legal en El Salvador. *El País*. <https://>

elpais.com/america/2025-01-30/bukele-da-marcha-atras-y-retira-al-bitcoin-la-condicion-de-moneda-legal-en-el-salvador.html

Barrera, Juan (3 de agosto de 2024). Escultura “José Simeón Cañas”, de Rubén Martínez Bulnes, ya se exhibe en el Museo Militar. *elsalvador.com*. <https://www.elsalvador.com/entretenimiento/cultura/escultura-jose-simeon-canas-ruben-martinez-bulnes-museo-militar/1159592/2024/>

Bauman, Zygmunt (2013). *Retrotopia*. Barcelona: Paidós.

BBC News (26 de enero 2022). Por qué el FMI insta a El Salvador a retirar el bitcoin como moneda de curso legal. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-60135521>

Bornschier, Simon y Kriesi, Hanspeter (2012). The populist right, the working class, and the changing face of class politics. En Jens Rydgren (ed.), *Class Politics and the Radical Right* (pp. 10-30). Londres: Routledge.

Brown, Wendy (2021). *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Bühler, Benjamin y Willer, Stefan (eds.) (2016). *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissen*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Cadahia, Luciana (2024). *República de los cuidados. Hacia una imaginación política del futuro*. Barcelona: Herder.

Canovan, Margaret (2005). *The People*. Cambridge: Polity Press.

Carrero, Isabel y Moncloa Allison, Gonzalo (2018). Entrevista a Marina Garcés. *Forma. Revista d'estudis comparatius*, 17, 23-26.

Casullo, María Esperanza (2019). *¿Por qué funciona el populismo?: El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Diekmann, Nicole (9 de enero de 2025). Musk und Weidel auf X: Viel Lachen, Lob und etwas Mars. *ZDFheute*. <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/deutschland/musk-weidel-afd-debatte-100.html>

Duina, Francesco (2022). Why Populist Leaders Succeed. *Contexts*, 21, 16-21.

DW (21 de setiembre de 2024). Bukele y Elon Musk comparten halagos tras reunión en EE. UU. <https://www.dw.com/es/bukele-y-elon-musk-com->

parten-halagos-tras-reuni%C3%B3n-sobre-tecnolog%C3%ADa-en-estados-unidos/a-70289336

International Monetary Fund (22 de noviembre de 2021). El Salvador: Staff Concluding Statement of the 2021 Article IV Mission. <https://www.imf.org/en/News/Articles/2021/11/22/mcs-el-salvador-staff-concluding-statement-of-the-2021-article-iv-mission>

Estrada, T. (7 de mayo de 2024). Escultura de José Simeón Cañas de Rubén Martínez permanece embodegada en el Palacio Nacional. *elsalvador.com*. <https://www.elsalvador.com/entretenimiento/cultura/cultura-escultura-jose-simeon-canas-ruben-martinez-bulnes-yace-palacio-nacional/1141033/2024/>

Estrada, T. (26 de mayo de 2024). Retiran pintura de Monseñor Romero en aeropuerto. *elsalvador.com*. <https://www.elsalvador.com/entretenimiento/cultura/cultura-artes-plasticas-monsenor-oscar-arnulfo-romero-aeropuerto-internacional-de-el-salvador/1144858/2024/>

Fisher, Mark (2022 [2009]). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Hampshire: Zer0 Books.

Forti, Steven (2021). *Extrema derecha 2.0: qué es y cómo combatirla*. Madrid: Siglo XXI.

Galliano, Alejandro (2020). ¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? *Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Garcés, Marina (2022). Imaginación crítica. *Artnodes*, 29.

Gatto, Ezequiel (2018). *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica*. Rosario: Casagrande.

González Díaz, Marcos (28 de junio de 2021). Bitcoin: El Zonte, el pueblo de El Salvador pionero en el uso de la criptomoneda. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57579861>

Goodhart, David (2017). *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. Londres: Oxford University Press.

Grinchpun, Matías y Saferstein, Ezequiel (12 de octubre de 2024). Viva la Derecha Fest. *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/viva-la-derecha-fest/>

Grinchpun, Matías y Saferstein, Ezequiel (25 de enero de 2024). Nostalgia del futuro: Los libertarios y la historia. *La Vanguardia*. <https://lavanguardia.com.ar/index.php/2024/01/25/nostalgia-del-futuro-los-libertarios-y-la-historia/>

Hartmann, Andreas y Murawaska, Olivia (eds.) (2015). *Representing the Future. Zur kulturellen Logik der Zukunft*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Hochschild, Arlie Russell (2020). *Extraños en su propia tierra: Réquiem por la derecha estadounidense*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Horn, Eva (2018). *The Future As Catastrophe. Imagining Disaster in the Modern Age*. Nueva York: Columbia University Press.

Ignazi, Piero (1992). The silent counter-revolution. *European Journal of Political Research*, 22(1), 3-34.

Illouz, Eva (2023). *La vida emocional del populismo: Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Buenos Aires: Katz.

Illouz, Eva (2024). Fascismo y democracia: El gusano en la manzana. *Nueva Sociedad*, 310, 153-159.

Jameson, Fredric (1994). *The seeds of time*. Nueva York: Columbia University Press.

Jones, Sam y Avelar, Bryan (9 de junio de 2021). El Salvador becomes first country to adopt bitcoin as legal tender. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2021/jun/09/el-salvador-bitcoin-legal-tender-congress>

Kuttner, Julia (13 de agosto de 2024). Trump und Musk auf X: Ein Gespräch «als Zeichen der Schwäche». *tagesschau.de*. <https://www.tagesschau.de/faktenfinder/trump-musk-100.html>

La Prensa Gráfica (28 de mayo de 2024). Vuelven a exponer el mural de San Romero en aeropuerto Internacional de El Salvador: “Ha resucitado de nuevo en exhibición”. <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Vuelven-a-exponer-el-mural-de-San-Romero-en-aeropuerto>

to-Internacional-de-El-Salvador-Ha-resucitado-de-nuevo-en-exhibicion-20240527-0099.html

Lissardi, Gerardo (27 de febrero de 2024). Cómo Milei y Bukele se convirtieron en referentes para Trump y la derecha más conservadora de EE. UU. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/cd191gpn9p9o>

Márquez, Marta Lucía; Pastrana, Eduardo y Hoyos, Guillermo (eds.) (2012). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Milei, Javier (19 de enero de 2024). Davos 2024: Discurso especial de Javier Milei, presidente de Argentina. *Foro Económico Mundial*. <https://es.weforum.org/stories/2024/01/davos-2024-discurso-especial-de-javier-milei-presidente-de-argentina/>

Mudde, Cas (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Londres: Cambridge University Press.

Mudde, Cas (2010). The populist radical right: A pathological normalcy. *West European Politics*, 33, 1167-1186.

Mudde, Cas (2021). *La ultraderecha hoy*. Barcelona: Paidós.

Nayib Bukele [@nayibbukele]. (24 de febrero de 2024). *Discurso completo CPAC 2024 | Subtítulos en Español* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hOFErQLbd8k>

Norris, Pippa y Inglehart, Ronald (2019). *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Londres: Cambridge University Press.

Pallitsch, Lukas (2016). Prophetie. En Daniel Weidner (ed.), *Handbuch Literatur und Religion* (pp. 423-427). Stuttgart: J. B. Metzler.

Pappas, Takis S. (2019). Populists in power. *Journal of Democracy*, 30, 70-84.

Peñate, Susana (1 de junio de 2024). Nayib Bukele asume segundo periodo y anuncia “medicina amarga” para resolver economía. *elsalvador.com*. <https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/bukele-anuncia-medicina-amarga-para-resolver-economia/1146268/2024/>

Peralta, Luis Alberto (11 de mayo de 2022). Bitcoin City: El Salvador reveals plans amid fears of default. *EL PAÍS English*. Recuperado de <https://>

english.elpais.com/international/2022-05-11/el-salvador-reveals-plans-for-bitcoin-city-amid-fears-of-default.html

Piketty, Thomas (2022). *El capital en el siglo xxi*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Pitarro, Fernando (25 de enero de 2025). Milei en Davos: El discurso completo. *El Grand Continent*. <https://legrandcontinent.eu/es/2025/01/25/milei-en-davos-el-discurso-completo-2/>

Quintanilla, Jaime (6 de febrero de 2024). El Salvador de Bukele: Del autoritarismo cool al partido único. *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/el-salvador-de-bukele-del-autoritarismo-cool-al-partido-unico/>

Rey, Débora y Calatrava, Almudena (10 de diciembre de 2023). Milei anuncia “medicina amarga” para los de a pie al asumir presidencia de Argentina. *SinEmbargo MX*. <https://www.sinembargo.mx/4442737/argentina-inicia-su-aventura-hacia-la-ultraderecha-con-un-estrambotico-presidente/>

Rosemberg, Jaime (13 de julio de 2024). Moisés, un líder distinto al que admira Milei. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/ideas/mois-es-un-lider-distinto-al-que-admira-milei-nid13072024/>

Rydgren, Jens (2007). The sociology of the radical right. *Annual Review of Sociology*, 33, 241-262.

Salgado, Francisco (2 de junio de 2024). El Salvador: Cinco años de “medicina amarga” bukelista. *sinpermiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/el-salvador-cinco-anos-de-medicina-amarga-bukelista>

Sanahuja, José Antonio (2022). Interregno. La actualidad de un orden mundial en crisis. *Nueva Sociedad*, 302, 86-94.

Seymour, Richard (2024). *Disaster nationalism: The downfall of liberal civilization*. Londres: Verso.

Smink, Verónica (10 de octubre de 2023). Milei presidente: Cuán rica llegó a ser realmente Argentina y cómo y cuándo comenzó su desplome económico. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/ce5461xlzp0o>

Stefanoni, Pablo (16 de junio de 2019). El miedo al futuro, un fantasma que recorre el planeta. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/opinion/el-miedo-al-futuro-un-fantasma-que-recorre-el-planeta-nid2257727/>

Stefanoni, Pablo (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogreso y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Stefanoni, Pablo (5 de junio 2024). América Latina: ¿Un momento destituyente? *Nueva Sociedad*, 311, 4-16.

Teruggi, Marco (13 de abril de 2024). El extraño camino de Milei hacia el judaísmo. *Público*. <https://www.publico.es/internacional/extrano-camino-milei-judaismo.html>

The Free Press [@thefreepress] (6 de junio de 2024). Argentina's president Javier Milei has a plan for his country—Will it work? *Honestly with Bari Weiss* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RjycDtrCDuI>

Therborn, Göran (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2019). *Melancolía de izquierda: Después de las utopías*. Madrid: Galaxia Gutenberg.

Vogl, Joseph (2014). *The specter of capital*. California: Stanford University Press.

Weidner, Daniel (2016). Prophet. En Benjamin Bühler y Stefan Willer (eds.), *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissen* (pp. 197-207). Paderborn: Wilhelm Fink.

Imaginarios transicionales en el cine documental ambientalista contemporáneo de Colombia y México

David Jurado

Doi: 10.54871/ca26ts12

Introducción. El cine documental ante la emergencia climática

En el creciente contexto de urgencia climática y transición energética se hacen cada vez más presentes preguntas sobre la efectividad de las estrategias de los medios de comunicación masiva para vencer el escepticismo climático. En el caso del cine, especialmente del documental de corte ambientalista o *eco-doc*, es decir, aquel cuyo interés no es solo el de describir un fenómeno natural, sino ponerlo en el contexto de dicha crisis (Hughes, 2014), han aparecido artículos de corte conductivista que hacen recomendaciones para que este cine fortalezca las conexiones entre el ser humano y la naturaleza (*Human Nature Connection* o NHC), así como para impulsar hábitos proambientales (*Pro-environmental behaviour* o PEB) (Ephraim et al., 2023; McCormack et al., 2021), a la manera de poéticas ecoaudiovisuales cuyos resultados están todavía lejos de ser probados.

Sin embargo, que un documental pueda desarrollar estrategias comunicativas para concientizar a su público y motivarlo a actuar en pro de causas medioambientales es parte de un problema más amplio. Existen trabajos sociológicos que se enfocan en el estudio discursivo e ideológico de las narrativas de los documentales y las instituciones u organismos que los respaldan (Bouzo, 2018). Estos trabajos demuestran que, más allá del restablecimiento de conexiones con la naturaleza o de los cambios de hábitos para la mejora del medio ambiente, los documentales también responden a intereses relacionados con modelos político-económicos que las instituciones o movimientos ciudadanos que los financian o apoyan desean promover, y que forman parte integral de distintos tipos de “ecologías ciudadanas” (Hedemann, 2019).

De hecho, la creciente fundación de festivales de cine sobre medio ambiente desde finales de la primera década del siglo xxi (Pérez, 2019) ha abierto incógnitas sobre las líneas ideológicas de los mismos. En Colombia y México, por ejemplo, los festivales Cine Verde de Barichara (creado en 2010), Cinema Planeta Tour de México (creado en 2009) y el Festival de Cine Animal y Ambiental de la Ciudad de México (FICAA, creado en 2019) se distinguen del festival Planet On de Bogotá (creado en 2013), que, a diferencia de los tres primeros, está inmerso en los discursos sobre la *green production*, que apuesta a establecer industrias creativas sustentables sin cuestionar las bases neoextractivistas (Svampa, 2019) y autofágicas (Jappe, 2017) sobre las que se sustenta el capitalismo, es decir, se estructura desde el discurso dominante de una transición energética.

Desde una perspectiva general, los periodos llamados de transición ponen de relieve las negociaciones, los consensos, las divergencias y los conflictos entre diferentes actores implicados en un tránsito que tiene varios caminos posibles (Jurado, 2019). La palabra “transición” también señala un sobreentendido: que dichas transformaciones están regidas por políticas de transaccionalidad (pactos, negociaciones, consensos) y no necesariamente por la resolución de causas estructurales, pues estas políticas priorizan la estabilidad

económica, antes que a la restauración o cuidado del tejido social, tal como sucedió con las transiciones a la democracia del Cono Sur (Richard, 2004).

Las políticas de la llamada transición energética no parecen ser la excepción. Definidas a escala global por la agenda 2030 de la ONU, estas han puesto sobre la mesa la necesidad de transitar hacia una llamada economía verde basada en supuestas economías limpias. Estas exigencias han sido traducidas, desde la COP de París, a un discurso dominante, el de la “modernización ecológica” (Bäckstrand y Lövbrand, 2019), que subraya las sinergias y beneficios entre el crecimiento económico, el uso responsable de recursos naturales, el desarrollo y la innovación financiera y tecnológica. Este andamiaje racional se apoya además en una regulación descentralizada de las emisiones de carbono y en la creencia de que la crisis es una oportunidad, no una amenaza.

En este sentido, puede que un documental genere mayor conexión con la naturaleza y estimule comportamientos proambientales, pero que llegue a ser un agente positivo de cambio es relativo pues se encuentra inmerso en un espacio discursivo donde domina la transaccionalidad y la salvaguarda de un modelo económico. Dos documentales pueden partir del principio de que se debe transitar de la concepción de un mundo infinito a uno finito, de una sociedad de altas emisiones de carbono a una de bajas emisiones, y de una noción predecible del clima a una impredecible y potencialmente catastrófica, pero los dos también pueden divergir en la manera en la que se debería llevar a cabo esta transición, y si tal transición requiriese de transformaciones profundas o de ajustes alineados con la modernización ecológica.

Por esta razón me propongo identificar tres *imaginarios de la transición* en un corpus de documentales de Colombia y México, dos países con una producción cinematográfica importante y donde los movimientos ambientalistas y las comunidades indígenas han estado en el centro de debates ecológicos clave. Estos imaginarios configuran ejes tipológicos que abren un territorio comparativo que permite cruzar perspectivas sobre la manera en la que se están configurando formas de actuar y de reconectar con la naturaleza desde una perspectiva transnacional.

Es cierto que entre 2010 y 2022 el cine de corte ambiental no ha sido dominante en ninguno de los dos países mencionados. En Colombia el proceso de paz de 2016 y la memoria de las víctimas de este conflicto armado ha estado en el centro de la producción documental, sobre todo desde narrativas autobiográficas (Jurado, 2020). Mientras que en México han sobresalido los documentales sobre la desaparición forzada y aquellos que se identifican con el género del true crime (Muñoz y Jurado, 2024). Solo en una tercera tendencia aparecen los documentales de corte ambiental que, no obstante, a veces se cruzan con las temáticas sociales antes mencionadas. Pero en este trabajo solo retengo aquellos que pueden identificarse con un cine “enfocado en lo ambiental” y no tanto “relacionados con lo ambiental” (Duvall, 2018). En total se visionaron quince documentales mexicanos y once colombianos, identificados en plataformas y catálogos como Nuestro Cine Mx, Cine Ambulante y Proimágenes (Tabla 1).

Existe un conjunto de preguntas guías en el estudio del documental de corte ambiental. Se ha insistido en la necesidad de indagar en, por ejemplo, ¿cuáles son las relaciones y las tensiones que se establecen entre científicos, activistas y cineastas en los procesos de realización?; ¿cómo es su acercamiento a lo real, es decir, qué tan dramatizado o realista es el documental?; ¿cómo es el acercamiento a las comunidades afectadas, cercano o distante?; ¿se encuentran simplificaciones, estereotipos o discursos sensacionalistas en la manera en la que se abordan los problemas?; ¿cuáles son las estéticas y narrativas a través de las cuales se conecta con el público? (Duvall, 2018; Hughes, 2014).

No obstante, en el contexto latinoamericano estas preguntas no bastan. Marcados por un pasado colonial y sometidos a un colonialismo verde identificado con prácticas de apropiación y desposesión de recursos naturales que invisibiliza a las poblaciones locales o las trata como comunidades desechables (Lang, Bringel y Manahan, 2023), la pregunta de cómo están representadas estas poblaciones resulta determinante en las producciones audiovisuales de la región. El estereotipo del supuesto nativo ecológico, o del “otro” que respeta y convive de manera armónica con la naturaleza, por ejemplo, ha

sido una constante en discursos ambientalistas que reproducen imaginarios coloniales (Ulloa, 2004). En este sentido, preguntas relacionadas con la representación del “otro” indígena o del “otro” activista son centrales en el discurso del ambientalismo latinoamericano, pues es aquí donde se juegan consideraciones éticas y conceptuales acerca de los tejemanejes de los imaginarios de la transición desde una perspectiva latinoamericanista.

Estas representaciones dependen de la manera en la que se focaliza al “otro” o se construye un discurso audiovisual en función de un posicionamiento ético en relación a su experiencia, posicionamiento que puede ser más o menos cercano, más o menos comprometido (Piedras, 2014). De la misma forma, estas representaciones se articulan a configuraciones narrativas que producen identidades enmarcadas en cosmovisiones temporales distintas (Ricoeur, 1988). Siguiendo estas pautas de análisis, abordaré a continuación tres imaginarios, de la bifurcación, de la extinción y de la resiliencia, después de lo cual concluiré volviendo sobre el lugar del cine documental ambiental en Latinoamérica.

Imaginarios de la bifurcación

Los documentales que responden a este imaginario de ruptura se contraponen al discurso dominante de la transición pues impulsan agendas de justicia climática, reivindican un cambio estructural en las relaciones de poder y manifiestan una desconfianza ante las supuestas buenas intenciones de los agentes gubernamentales, sean nacionales o globales. Sus narrativas son épicas: suelen seguir la batalla entre las comunidades afectadas y sus activistas, sus personajes principales, contra el Estado y/o el capital privado, en defensa de un territorio. Desarrollan así un *ethos* de solidaridad en donde lucha, territorio e identidad se identifican. En este sentido, se trata de trabajos que se hacen desde una focalización “con” el “otro”, donde predomina la cámara en mano o planos que buscan la cercanía con los protagonistas. El emisor

del documental es la misma comunidad o alguien que de una u otra forma está comprometido con el proceso comunitario, y busca generar en el espectador unas simpatías militantes.

Un ejemplo en la cinematografía colombiana es *Sumerché* (Solano, 2020), que documenta la resistencia de comunidades campesinas de Boyacá, judicializadas por la CAR (Corporaciones Autónomas Regionales) por llevar a cabo actividades agropecuarias en zona de páramo. Solo que esta judicialización se da en un contexto en el que se facilita de manera poco transparente la explotación minera de las mismas áreas a grandes multinacionales. En *Sumerché* se sigue a dos líderes, César Pachón y Eduardo Moreno, y una lideresa, Rosita Rodríguez, que intentan reunir a la población para dar una batalla a la vez pedagógica, legal y política contra estos procesos de judicialización, destierro forzoso y deterioro medioambiental.

En la cinematografía mexicana está *Juba Wajiin, resistencia en la montaña de Guerrero* (Laura Salas y Nicolás Tapia, 2018), que aborda la lucha de la comunidad indígena Me Phaa, que logró recuperar sus tierras, concesionadas por el Estado a una minera, la canadiense Goldcorp. El documental, realizado de la mano de la comunidad, además de denunciar los problemas de la minería en la región, restaura y defiende la identidad de la comunidad misma desde la reivindicación de su ancestralidad, pues es este reconocimiento ante el Estado el que les permite salir adelante.

En otro documental mexicano, *Bosque de niebla* (Mónica Álvarez Franco, 2017), una familia de Veracruz, propietaria de una extensión importante de tierra, decide romper con la lógica de la herencia para donar la mayor parte de la propiedad a una cooperativa que, junto con ellos, lleva a cabo un proyecto de restauración bionatural del territorio. Si bien en este caso no hay una batalla contra un agente externo, romper con la reproducción de los privilegios a través de la sesión voluntaria de la propiedad se documenta como un gesto heroico. El documental está contado desde la perspectiva de la hija “desheredada”, que acepta esta decisión como un reto tanto familiar como colectivo.

En estos tres ejemplos, la cercanía con el “otro” propicia el desmonte de nociones estereotipadas de los llamados nativos. Los campesinos de Boyacá y de Veracruz y la comunidad Me Phaa son, en efecto, defensores del medio ambiente, pero resulta forzado asimilarlos a un discurso biocentrista, pues lo que está de fondo es la defensa de la vida de la comunidad en su territorio y la experimentación de modelos de desarrollo que tienden a ser anticapitalistas. En este sentido, no son supuestos nativos ecológicos, no pueden ser equiparados a una naturaleza inanimada y armónica. Podrían llamarse nativos terrestres, en el sentido en el que Bruno Latour (2015) llama a quienes se identifican con un territorio concreto, buscan su propia autonomía como colectivo, cuestionan las certezas del proyecto moderno de desarrollo y están conscientes de que toda acción sobre la tierra puede disminuir sus capacidades de supervivencia y que, por lo tanto, se debe avanzar con cuidado.

Así, por ejemplo, en *Juba Wajjin* la comunidad se filma hablando en su idioma, en su territorio y registra sus ritos y celebraciones; asegura así frente a la cámara su identidad ancestral, su autonomía como pueblo y el reconocimiento que buscan del Estado para evitar un desastre ecológico. Estos ejercicios propician además representaciones que transgreden la frontera de lo etnográfico y exploran otras ontologías (Descola y Pignocchi, 2022); llegan así a proponer miradas cinematográficas que rompen con la división moderna entre naturaleza/cultura. En estos trabajos la naturaleza no es un paisaje inanimado al servicio de un proyecto cultural moderno, léase de explotación, sino que forma parte de un todo vital del que el colectivo forma parte.

Estos documentales se plantean también desde un presente de una lucha, sustentada por una genealogía de utopías de resistencia y de supervivencia heredadas por generaciones (Traverso, 2016). Así, por ejemplo, en *Juba Wajjin* se sigue el proceso de defensa que lleva a cabo la comunidad ante los estrados judiciales, en paralelo a la recuperación de la historia de la fundación de la comunidad. En *Sumercé*, la campaña electoral de César Pachón al senado sirve de marcador de un presente militante cargado de esperanza, que los hijos e hijas de Rosita Rodríguez heredan a pesar de la eventual derrota electoral. Lo que no hace más que

reforzar una búsqueda latente de autonomía. Recuérdese la secuencia en la que Rosita aparece en el centro del cuadro explicándole a sus dos hijos y a su hija la necesidad de continuar con la defensa del territorio y de su gente (Imagen 1). Al estar planteados desde un presente de resistencia y movilización, estos documentales también profundizan en el contexto y las condiciones de vida del colectivo.

El imaginario de la bifurcación puede entenderse también desde los cuestionamientos que se han hecho a la idea de que la urgencia climática derivada del antropoceno no tiene responsables claros, que el único responsable es la humanidad en su búsqueda de un mejor futuro. En estos trabajos, por el contrario, los responsables son identificables, lo que demuestra que detrás de la crisis hay unos actores estatales, industriales y financieros. Estos imaginarios se insertan así en los discursos sobre el capitaloceno (Moore, 2016), que además cuestionan el determinismo tecnológico, es decir, el enaltecimiento de soluciones prometéticas a través del eventual progreso de la ciencia, y denuncian la depredación suicida y autofágica del modelo capitalista. De esta forma estos documentales invitan al reconocimiento de un agente y de una acción que perpetúan la colonialidad del norte global y que atenta contra la supervivencia de un colectivo, y se trasciende así un discurso limitado a la mera salvaguarda de la naturaleza.

A diferencia de México, en donde se lograron identificar seis títulos que respondían a este imaginario, en Colombia este número se redujo a dos (Tabla 1). Es probable que el documental producido por los colectivos de comunicación indígenas (Mora et al., 2015) haga aumentar este número, para lo cual valdría la pena hacer una revisión más detallada. De cualquier forma, la poca visibilidad y prominencia de estos trabajos da cuenta de la marginación de estas voces alternativas. Ahora, si bien en México estas películas son más visibles, no todas están disponibles de manera inmediata en plataformas. Se debe recurrir a videotecas o archivos para su consulta. A su vez, estos documentales, como suelen acompañar las luchas de las mismas comunidades, tienden a tener recorridos alternativos fuera de los circuitos comerciales de exhibición.

Imagen 1. Sumercé



Fuente: Solano (2020)

Tabla 1. Imaginarios de la bifurcación

Colombia	México
Sobre la misma tierra (Laura Sipán, 2012)	Gente de mar y viento (Ingrid Eunice y Fabián González, 2014)
	Bosque de niebla (Mónica Álvarez Franco, 2017)
	Patrimonio (Lisa F. Jackson y Sarah Teale, 2018)
Sumercé (Victoria Solano, 2020)	Juba Wajjin, resistencia en la montaña de Guerrero (Laura Salas y Nicolás Tapia, 2018)
	¿Qué le pasó a las abejas? (Adriana Otero Y Robín Canul, 2019)
	Semillas contra el despojo (Maria Antonieta de la Puente Díaz, 2019)

Fuente: elaboración propia

Imaginarios de la extinción en cadena

En este grupo están los documentales que se apoyan en un imaginario mucho más cercano a los discursos dominantes sobre la transición energética, pues se realizan desde la posibilidad de una llamada gobernabilidad global verde, sin dejar por ello de profundizar en sus causas. Suelen ser relatos de aventura, cercanos a la crónica y tienen tintes de fábula: seguimos a personajes que descubren un territorio en riesgo para aleccionar sobre los malos hábitos ambientales de la civilización. Estos personajes pueden ser científicos, activistas o narradores externos vinculados al equipo de producción, pero encarnan una voz “docta” desde un *ethos* educativo, que insiste en un escenario de catástrofe al que parece habérsele perdido el supuesto sentido común o lo llamado razonable.

Son documentales hechos “al lado del otro” y, por lo tanto, no se hacen desde una reivindicación de la militancia o un compromiso con los procesos de cambio, sino desde una empatía moralista, en el sentido de que se intenta demostrar que lo que está sucediendo es malo tanto para el “otro” como para quien lo está describiendo. Para demostrar que hay algo que funciona mal, estos documentales suelen recurrir a planos panorámicos y contemplativos de los paisajes del desastre y de la naturaleza “prístina”, generando contrastes sublimes entre una iconografía de la extinción y del paraíso que sirve de lección moralista.

Un ejemplo emblemático en Colombia es *El sendero de la anaconda* (Alessandro Angulo, 2019), una película que sigue al antropólogo Wade Davis, junto a Martín Von Hildebrand, en la reconstrucción del viaje de Richard Evans Schultes por el río Apaporis, en el Amazonas, con el propósito de advertir sobre las afectaciones que tendría la minería en la región e informar sobre la necesidad de extender la conservación del bosque, a través del actuar de las comunidades originarias, desde los Andes hasta el océano Atlántico, en pro de la estabilidad y futuro del planeta. En este documental se recurre

constantemente al consejo (“Tenemos que ser respetuosos frente a ellos”) y a valorar la responsabilidad de las comunidades en la conservación del bosque y de la comunidad científica en su estudio.

Otro caso interesante en Colombia es *Renjifo* (José Amin, 2022), un retrato documental del biólogo Juan Manuel Renjifo, cuyo archivo fotográfico sirve de prueba de la biodiversidad del país, pero también de su declive, pues se advierte que muchas de las especies capturadas por el lente del científico están en vías de extinción. La historia de vida del universitario y de sus viajes por zonas inhóspitas es presentada como ejemplar, en el sentido de que se trata de rendirle un homenaje a alguien que dedicó el tiempo de su vida a reconocer y salvaguardar la memoria de la biodiversidad del país, al punto de que el archivo fotográfico es adquirido por el Banco de la República. Cabe señalar que la puesta en escena de las imágenes de este archivo estetiza la mirada documental, acercándose así a una representación de lo natural como algo sublime.

En México, un ejemplo es *El tema* (Santiago Maza, 2020), un documental dividido en siete problemáticas relacionadas con el abastecimiento y uso del agua, la calidad del aire, el carbón, las energías contaminantes, la contaminación de los océanos, la seguridad alimentaria y la movilidad en las ciudades. A partir de estudios de caso en distintos lugares del país y de la mano del actor Gael García Bernal y de especialistas y activistas locales, se hace un balance de las afectaciones ambientales, se advierte sobre su recrudecimiento y el peligro de llegar a un punto de no retorno. En esta serie documental abundan las tomas panorámicas y se hace uso de múltiples recursos cinematográficos, drones, cámara lenta, efectos visuales, etc., lo que lo transforma en uno de los documentales más cautivantes del corpus por sus contrastes entre la naturaleza prístina y la naturaleza en peligro (Imagen 2). Aunque quizás el caso más extremo sea *Una isla en el continente* (Jaun Pablo Miquirray, 2019), un documental sobre la península de Baja California, que exalta su biodiversidad y alerta sobre su deterioro.

Paradójicamente, al sublimar de esta manera los desastres, estos documentales suspenden o deniegan su existencia, como si su fórmula interna fuera: sabemos que es un momento grave y que no está

bien que este tipo de cosas sucedan, pero no queda más que disfrutar de la delicia estética de las imágenes y del hipnotismo que producen. A este masoquismo audiovisual lo acompaña también la enseñanza moralista, que los aparenta a las crónicas coloniales que asimilaban la selva supuesta indómita y salvaje a los vicios de sus habitantes (Ulloa, 2004). Dicho de otra forma, así como suspenden el problema, estos documentales tienden a conjurarlos, pues no solo dan a entender que lo que hace falta es el llamado sentido común, sino que esta falta es producto del subdesarrollo.

En *H2Omx* (José Cohen y Alejandra Liceaga, 2014), un documental sobre la gestión del agua, se insiste en documentar comportamientos supuestos irracionales: el mismo taquero que tira el aceite a la alcantarilla dice que hace falta un poco de cultura para cuidar este líquido vital, por ejemplo. Un caso extremo es *Suspensión* (Simón Uribe, 2019), que documenta la construcción de un puente entre las montañas de un bosque húmedo tropical que hace parte de un proyecto vial inacabado que serviría de variante a una carretera que se ha ganado el nombre de “trampolín de la muerte”, dada su estrechez y peligrosidad. En este documental la irracionalidad la carga el Estado mismo, dada su ineficiencia en la gestión de la movilidad en territorios naturales salvajes, como si el Estado cargara con los vicios del territorio que no puede controlar.

El paradigma del “nativo ecológico” está más presente en estos trabajos. No solo porque se representa al “otro” salvaje e inconsciente, sino también al “otro” consciente y en búsqueda de una naturaleza que responda a los imaginarios occidentales del Edén, sin por ello renunciar a los ideales de la modernidad. Pero el “otro” no es necesariamente el indígena, es sobre todo el ciudadano embebido en los excesos del capitalismo global, en las insuficiencias de los llamados Estados en desarrollo o temperado por la cultura y la ciencia del cuidado ecológico. Claro, este ciudadano es juzgado desde un discurso occidental, por lo que no deja de ser un “nativo”.

De hecho, cuando se trata de acercarse a comunidades indígenas, estos documentales recurren a algo que podría denominarse

animismo subjetivo tropical, es decir, se simula que se encarna la mirada del “otro”, reconociendo su ontología, una que conecta anímicamente lo humano con lo no humano, pero en realidad este reconocimiento está atado a una mirada exotizante que acaba por perpetuar, de manera subjetiva, la idea naturalista de que la naturaleza es exterior a lo humano. *Páramos, el país de las nieblas* (Alejandro Calderón y Carlos Rincón, 2021), un documental que hace un recorrido por los páramos de Colombia, por ejemplo, empieza con el mensaje místico en *off* de un Mamo o sabio indígena que se escucha mientras vemos una retroexcavadora que remueve carbón en cámara lenta. Esta breve secuencia no solo hace un contraste entre un paraíso evocado por una voz y su destrucción en la imagen, sino que, al no haber un trabajo colaborativo entre el equipo de producción y la comunidad, la construcción se vuelve artificial, de tal forma que se naturaliza un discurso místico solo para subrayar la moral ambientalista del documental. En otras palabras, hay un esfuerzo por desoccidentalizar la mirada, pero no por descolonizarla (Mignolo y Walsh, 2018).

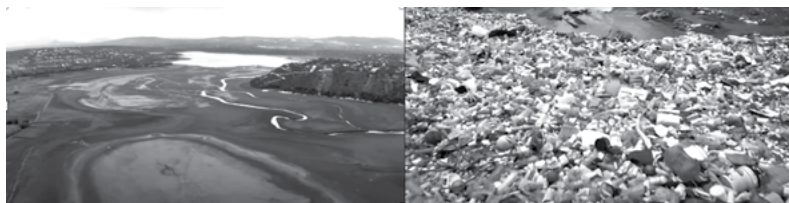
Por otro lado, estos documentales se plantean desde el futuro de una catástrofe por venir, una que solo puede ser aplazada. En la línea del “catastrofismo ilustrado” (Dupuy, 2002), la urgencia climática aparece como algo ineluctable y lo único que queda es retrasarla lo más posible. En este sentido, la transición energética se vuelve un estado de gestión continua, lo peor siempre está por venir. *Suspensión*, por ejemplo, abre con una catástrofe, un deslave sucedido en 1991 en el que murieron noventa personas, y cierra con otra, un desbordamiento en 2017 que dejó 336 muertos. El documental da a entender que la falta de reconocimiento del territorio, la corrupción y la poca pericia ingenieril son las causantes de que estas obras, un puente sin carretera, parezcan absurdas o se transformen en monumentos a la ineficiencia, justo en el momento en el que la habitabilidad del territorio se vuelve cada vez más difícil.

Estos imaginarios emergen, pues, de marcos interpretativos que resuenan con los discursos de la gobernabilidad verde global, en el sentido de que se describe el problema, pero las soluciones

permanecen al abrigo de una estrategia global que especula con este, es decir, saca provecho de este, sin reconocer las desigualdades y asimetrías que esta misma especulación produce (Lang, Bringel y Manahan, 2023). De esta forma, estos documentales tienden a ser ambiguos respecto al señalamiento de culpables, como si la culpabilidad fuera colectiva; pueden llegar a recurrir a generalizaciones basadas en el supuesto sentido común o en lo “razonable”, evocando la necesidad de un llamado desarrollo sustentable y de una mayor supuesta armonía con la naturaleza; promueven la idea de que la humanidad tiene que enfrentar no solo la fuerza de la naturaleza para poder sobrevivir, sino también las ambiciones naturales de la humanidad misma, su capacidad destructora, y hacen circular la idea prometeica de que es a través del conocimiento científico y del progreso que puede aplazarse una catástrofe inevitable. Por eso la voz de la ciencia suele estar por encima de la de las colectividades, que aparecen como efímeras o reemplazables.

Dado que se trata de documentales con valores de producción importantes, es decir, su factura denota mayor inversión y están destinados a circuitos comerciales y culturales de exhibición, estos documentales son más abundantes y accesibles que los primeros (Tabla 2).

Imagen 2. Dos planos contrastantes en El Tema



Fuente: Maza (2020)

Tabla 2. *Imaginarios de la extinción en cadena*

Colombia	México
<i>Santurbán, lo que la tierra no perdona</i> (Carlos Barriga, 2015)	<i>La soledad y el olvido</i> (Cotiza Greco, 2010)
<i>Cita con la trocha</i> (Rubén Mendoza, 2018)	<i>H2Omx</i> (José Cohen y Alejandra Liceaga, 2014)
<i>El sendero de la anaconda</i> (Alessandro Angulo, 2019)	<i>Cuatro ciénegas</i> (David Jaramillo, 2018)
<i>Suspensión</i> (Simón Uribe, 2019)	<i>Laberinto yo 'eme</i> (Sergi Pedro Ros, 2019)
<i>Páramos, el país de las nieblas</i> (Alejandro Calderón González y Carlos Rincón Campo, 2021)	<i>Una isla en el continente</i> (Juan Pablo Miquirray, 2019)
<i>Renjifo</i> (José Miguel Amín Martelo, 2022)	<i>El tema</i> (Santiago Maza, 2020)

Fuente: elaboración propia

Imaginarios de resiliencia

Si bien los documentales de este grupo comparten con los del segundo la idea de que la crisis ambiental es inevitable y el mundo, menos predecible, insisten más en las soluciones y los proyectos de adaptación y mitigación de riesgo. En este sentido, siguen también la lógica neoliberal de la gobernabilidad verde global, pero de manera demostrativa (Tabla 3). En estos trabajos las historias son míticas: se enumeran los beneficios materiales y culturales de zonas naturales enteras y los proyectos que allí tienen lugar, no solo de restauración, sino de explotación “durable”. De tal forma que sirven de relato de origen de una sociedad nueva. Los personajes principales suelen ser los habitantes de la zona o los líderes de los proyectos, quienes, en su arraigo identitario

con el territorio, aprenden a sobrevivir en un contexto cada vez más extremo. Al predominar un discurso demostrativo y explicativo, estos documentales tienden a plantearse desde un “frente al otro”, es decir, establecen una distancia pacificadora ante la crisis ambiental. De hecho, predominan las tomas panorámicas, ya no necesariamente en el plano de una iconografía de la extinción, sino de la abundancia. En este sentido, funcionan por efracción y reconocimiento: la crisis sucede, pero la resiliencia de quienes la viven la vuelve inofensiva.

Así, por ejemplo, en Colombia, el documental *Las voces del río* (Vladimir Dacol y Wilson Giraldo, 2022) hace un recorrido “río arriba” a lo largo del Magdalena, deteniéndose en distintos puntos de valor histórico (Mompox y Honda) y natural (su desembocadura y su nacimiento) e intentando reconstruir su historia y la crisis ambiental en la cual se encuentra. Los testimonios de los habitantes subrayan la identidad que tienen las personas con el río y las maneras en las que se han ido adaptando, al punto que este se transforma en un espacio de oportunidades. Es el caso también de *Territorio natural: Casanare* (Jean Louis Camacho y Carlos Rincón, 2020), que exalta la belleza natural de la región describiendo las especies que habitan en esta llanura y la vida del “llanero”. Es llamativo que, en este trabajo, la palabra “adaptación” vuelva con frecuencia y que, al abordar el tema de la crisis climática y la desertificación, esta se transforme en un reto darwiniano en donde sobrevivirá el supuesto más fuerte. En uno de estos fragmentos aparece en plano el cadáver de un chigüiro sobre la tierra seca. Como si la urgencia climática fuera un evento pasajero, en esta imagen la muerte y la sequía adquieren un carácter efímero (Imagen 3).

En México, el documental *El tren y la península* (Sky Richards y Andreas Kruger, 2022) indaga en los impactos ambientales de la construcción del Tren Maya en la península de Yucatán y, al mismo tiempo, conmemora la cultura del tren, su historia y su economía. De hecho, en la mayoría de los testimonios recopilados el tren aparece como un proyecto de reactivación económica en una región abandonada por el Estado. Es cierto que en estos testimonios también se esboza una consciencia colectiva sobre la posibilidad de que la llegada

de este coloso de metal, sin regulación alguna, acreciente la especulación inmobiliaria y el desplazamiento tanto de la población local, como de las especies animales endémicas. Sin embargo, al retratar esta conciencia colectiva lo que se está demostrando es la preparación de la comunidad misma a la resiliencia, pues el tren no deja de aparecer como un ejemplo de desarrollo.

En estos documentales el “otro” tiende a encarnar ese salvaje noble y exótico que ha asimilado la cultura de la modernidad. Se trata de un sobreviviente ejemplar que, así como convive con una naturaleza agreste e impredecible, también ha sabido aprovecharla y respetarla. Esta renaturalización del “otro” se construye bajo configuraciones temporales providenciales y conmemorativas. Se reconocen los problemas, pero solo en función de un futuro promisorio. El tiempo de la narración es el de la intemporalidad mítica, en el sentido de que la urgencia climática parece un fenómeno natural y ordinario y lo que está en juego es el origen o el refundamineto de una sociedad providencial. No es raro encontrar en ellos la mención de actividades de preservación o conservación, referentes en los debates propios de la modernidad alrededor de la gestión de la naturaleza como un recurso explotable y especulativo.

Imagen 3. Territorio natural: Casanare



Jean Louis Camacho y Carlos Rincón, Colombia (2020)

Tabla 3. Imaginarios de la resiliencia

Colombia	México
<i>Territorio natural: Casanare</i> (Jean Loui Camacho Muete, Carlos Rincón Campo, 2020)	<i>Senú</i> (Teresa Camou Guerrero, 2015)
	<i>Última llamada</i> (Iván Carrillo, 2023)
<i>Las voces del río</i> (Vladimir Dacol y Wilson Giraldo, 2022)	<i>El tren y la península</i> (Sky Richards y Andreas Kruger Foncerrada, 2023)

Fuente: elaboración propia

El documental ambiental en el tejemaneje de los imaginarios transicionales

Los tres imaginarios descritos abren un territorio comparativo que permite analizar de manera cruzada no solo los idearios transicionales de los actores involucrados, sino la manera en la que están siendo tratados por el cine. En el tire y afloje de estos tres imaginarios se vislumbra un llamado clima transicional de consensos, divergencias y conflictos entre discursos locales y globales. El predominio de los documentales que responden a los imaginarios de la extinción en cadena se corresponde con discursos sobre la gestión de los territorios, algo que se remonta a la colonia y, probablemente, a la constante persecución de los movimientos ambientalistas en la región.

Por supuesto, entre estos tres subcorpus hay matices. Hay documentales que establecen puentes entre dos imaginarios. *Suspensión*, por ejemplo, al no ahondar en los problemas ambientales que podría

acarrear la construcción de un puente en medio del bosque, está entre el segundo y el tercero. Respecto al tercero, se debe indagar en géneros como el reportaje noticioso para encontrar más ejemplos y, seguramente, acabaría siendo también dominante en los medios de comunicación masiva, que suelen ser conformistas. Mientras que para encontrar más ejemplos del primero habría que acercarse al audiovisual producido por los colectivos de comunicación indígena, donde las comunidades tienen una agencia activa.

Si bien este análisis es un acercamiento a un conjunto de obras que necesitarían de mayor problematización, lo cierto es que debe venir antes de aquellos que promueven, desde los estudios cognitivos, poéticas ecoaudiovisuales. Incluso antes que aquellos que realzan el espíritu ecológico del cine contemplativo y la necesidad de fomentar su producción como una cura a la aceleración constante del mundo (Hughes, 2014; Koepnick, 2014), prestando poca atención a los choques ideológicos y epistémicos de los discursos ambientalistas que vehiculan estos trabajos. El documental ambiental estará cada vez más presente en la producción cinematográfica latinoamericana y resulta fundamental entender no solo sus estrategias comunicativas, sino los idearios sobre los cuales buscan promover un cambio.

Bibliografía

Álvarez Franco, Mónica (dir.) (2017). *Bosque de niebla* [Film]. Viento del Norte Cine; Cacerola Films.

Amin, José (dir.) (2022). *Renjifo* [Film]. Señal Colombia; Negrita Films.

Angulo, Alessandro (dir.) (2019). *El sendero de la anaconda* [Film]. Laberinto Cine y Televisión.

Bäckstrand, Karin y Lövbrand, Eva (2019). The road to Paris: Contending climate governance discourses in the post-Copenhagen era. *Journal of Environmental Policy y Planning*, 21(5), 519-532. doi.org/10.1080/1523908X.2016.1150777

Barriga, Carlos (dir.) (2015). *Santurbán, lo que la tierra no perdona* [Film]. Universidad Nacional de Colombia.

Bouzo, Soledad (2018). Narrativas del cine ambiental en Buenos Aires: ¿discursos expertos o enfoques alternativos? *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, 23. doi.org/10.17141/letrasverdes.23.2018.3042

Calderón, Alejandro y Rincón, Carlos (dirs.) (2021). *Páramos, el país de las nieblas* [Film]. AnimaFauna.

Camacho Muete, Jean Louis y Rincón Campo, Carlos (dirs.) (2020). *Territorio natural: Casanare* [Film].

Camou Guerrero, Teresa (dir.) (2015). *Senú* [Film]. Foprocine.

Carrillo, Iván (dir.) (2023). *Última llamada* [Film]. Carrillazo; Fluxus Comunicaciones; CONABIO.

Cohen, José y Liceaga, Alejandra (dirs.) (2014). *H2Omx* [Film]. Cactus Film & Video.

Dacol, Vladimir y Giraldo, Wilson (dirs.) (2022). *Las voces del río* [Film]. RTVC.

De la Puente Díaz, María Antonieta (dir.) (2019). *Semillas contra el despojo* [Film]. Caja Negra.

Descola, Philippe y Pignocchi, Alessandro (2022). *Ethnographies des mondes à venir*. París: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre (2002). *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain*. París: Seuil.

Duvall, John (2018). *The environmental documentary: Cinema activism in the twenty-first century*. Nueva York: Bloomsbury Academic.

Greco, Cotiza (dir.) (2010). *La soledad y el olvido* [Film].

Ephraim, Ryan; Azwa, Hanan y Ekky, Imanhayan (2023). Effective storytelling techniques in environmental documentaries to promote lasting social change: An analysis of Blackfish and An Inconvenient Truth. *E3S Web of Conferences*, 426, 11-23. doi.org/10.1051/e3sconf/202342601103

Eunice, Ingrid y González, Fabián (dirs.) (2014). *Gente de mar y viento* [Film]. Documental Ambulante AC.

Hedemann, Katrin (2019). Ecological citizens with a movie camera: Communitarian and agonistic environmental documentaries. *Social Sciences*, 8(11), 307-322. doi.org/10.3390/socsci8110307

Hughes, Helen (2014). *Green documentary: Environmental documentary in the 21st century*. Chicago: Intellect y University of Chicago Press.

Jackson, Lisa F. y Teale, Sarah (dirs.) (2018). *Patrimonio* [Film]. Teale Productions, Jackson Films.

Jappe, Alain (2017). *La société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. París: La Découverte.

Jaramillo, David (dir.) (2018). *Cuatro Ciénegas* [Film].

Jurado, David (2019). *Résilience des images et des récits. Catastrophe et terrorisme d'État en Argentine, Chili et Mexique*. Rennes: PUR.

Jurado, David (2020). *Alteropoéticas del "yo" en el cine documental colombiano*. Bogotá: Aula de Humanidades.

Koepnick, Lutz (2014). *On slowness: Toward an aesthetic of the contemporary*. Nueva York: Columbia University Press.

Lang, Miriam; Bringel, Breno y Manahan, Mary (2023). Introducción. En Miriam Lang, Breno Bringel y Mary Manahan (eds.), *Más allá del colonialismo verde: Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales* (pp. 15-49). Buenos Aires: CLACSO.

Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. París: La Découverte.

Maza, Santiago (dir.) (2020). *El tema* [Serie]. La Corriente del Golfo.

McCormack, Christoffer; Martin, Jennifer y Williams, Kathryn (2021). The full story: Understanding how films affect environmental change

through the lens of narrative persuasion. *People and Nature*, 3(6), 1193-1204. doi.org/10.1002/pan3.10259

Mendoza, Rubén (dir.) (2018). *Cita con la trocha* [Film]. Colciencias.

Mignolo, Walter y Walsh, Catherine (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, and praxis*. Durham: Duke University Press.

Miquirray, Juan Pablo (dir.) (2019). *Una isla en el continente* [Film]. JP&K Films.

Moore, Jason (coord.) (2016). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press.

Mora, Pablo (coord.) (2015). *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital.

Muñoz, Argelia y Jurado, David (2024). *Ciudad de México: Balance y diversidad de un distrito audiovisual*. México: Procine.

Pérez, Oscar (2019). Local landscapes, global conversations: The case of three environmental documentary films from the Hispanic world. *Hispanic Issues On Line (HIOL)*, 1(24), 66-79.

Piedras, Pablo (2014). *El cine documental en primera persona*. Buenos Aires: Paidós.

Richard, Nelly (2004). *Cultural residues: Chile in transition*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Richards, Sky y Kruger Foncerrada, Andreas (dirs.) (2023). *El tren y la península* [Film]. Dos Tohs Films; Mutual Aid Media.

Ricoeur, Paul (1988). L'identité narrative. En Pierre Bühler (coord.), *La narration: Quand le récit devient communication* (pp. 286-300). París: Labor et Fides.

Ros, Sergi Pedro (dir.) (2019). *Laberinto yo'eme* [Film]. Mantarraya Producciones.

Salas, Laura y Tapia, Nicolás (2018). *Juba Wajiin, resistencia en la montaña de Guerrero* [Films]. Tequio Audiovisual.

Sipán, Laura (dir.) (2012). *Sobre la misma tierra* [Film]. Tropo Audiovisual.

Solano, Victoria (dir.) (2020). *Sumercé* [Film]. Clementina Films.

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara y CALAS.

Traverso, Enzo (2016). *Mélancolie de gauche: La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*. París: La Découverte.

Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Uribe, Simún (dir.) (2019). *Suspensión* [Film]. Viceversa Cine.

Transformar el sentido de aprender: la Escuela de las Montañas y las Aguas en Chile

Cecilia Vallejos

Doi: 10.54871/ca26ts13

Imagen 1. Mural visto de camino al sitio donde me alojaría durante mi estadía en Santiago de Chile en 2022 para comenzar con la Escuela de las Montañas y las Aguas en la ciudad ese mismo año



Fuente: elaboración propia

Introducción

La Escuela de las Montañas y las Aguas se desencadena de manera fragmentada a mediados del 2020: un esbozo de proyecto de premisas artísticas con muchas preguntas acerca de formas de intervención en un lugar geográfico determinado. Este esbozo se elabora en diálogo entre la artista visual y coreógrafa Amanda Piña¹ y yo, donde, hilvanando cuestiones que nos preocupaban desde nuestros respectivos campos disciplinares –las artes escénicas, la escritura, la dramaturgia y la educación en el campo de arte contemporáneo–, decidimos formular modelos concretos de intervención para temáticas actuales que nos interesaban, como la pérdida de diversidad cultural y biológica, el acceso al agua potable y las demandas ecológicas actuales de regiones directamente afectadas por la explotación de sus recursos naturales.

El propósito que esto tuvo desde el principio fue llevar estas ideas a la práctica en un futuro no muy lejano para trabajar desde puntos geográficos específicos. Rápidamente nuestro diálogo pasó de lo abstracto a lo concreto por cuestionarnos qué modo de trabajo podíamos formular fuera de lo que ya ambas conocíamos institucionalmente. Más específicamente, cómo liberarnos de unas condiciones que a menudo obstaculizaban llegar a un compromiso duradero con un problema. En un plano más personal, esto se traducía en una pregunta bastante simple: ¿cómo poner nuestras habilidades profesionales y artísticas en relación directa con un lugar y sus necesidades? Y seguidamente, definir también qué marco de trabajo necesitábamos para llevar a cabo esta manera de actuar con otras condiciones o, en otras palabras, de tomar parte activa en una situación que nos interesaba.

Pronto entendimos que para que estos modelos de intervención artística o inserción en un contexto en particular se pudieran realizar el marco de trabajo tenía que ser construido y diseñado por nosotras mismas. Es decir, sin mediación o curaduría temática externa

¹ Sitio web de Amanda Piña: nadaproductions.at

desconectada de los interrogantes iniciales acerca de llevar nuestro conocimiento a lugares menos predecibles, pero obviamente contando con vínculos institucionales: instituciones culturales con las que poder pensar juntas, negociar condiciones y asumir los riesgos que esta forma de trabajar presuponía. Para poder obtener condiciones para estos modelos de intervención de modo temporal e itinerante nos vimos obligadas a clarificar el formato con el cual trabajar: una escuela. Este formato, sencillo de entender y a la vez abierto a poder transformarse en varias cosas, nos otorgaba además continuidad y apertura participativa, ambos aspectos fundamentales para que la interacción con el contexto fuera más factible. La tarea de esta escuela se enfocaría a trabajar con participantes de diferentes edades y condiciones sociales, abordando temas conectados con desigualdades en materia territorial y su vínculo con problemas políticos localizados en relación con el bienestar común. Consideramos que ofrecer este marco era compatible no solamente con una problemática que se podía tematizar, sino también con algo mucho más urgente como es la calidad de vida de los que habitan el lugar donde situamos la escuela por un periodo de tiempo.

En el año 2021, Amanda Piña con su equipo artístico aseguran cooperaciones con dos instituciones culturales de Santiago de Chile, un museo de ciencias para niños y un centro de arte contemporáneo, para la iniciación de este proyecto de escuela itinerante y situada a la que denominamos la Escuela de las Montañas y las Aguas. Mi rol en este proyecto ha sido el de dramaturga en el proceso en el que junto con Amanda Piña y el diseñador de imagen Michel Jiménez se formulan los contenidos y el formato de todas las actividades que componen la escuela.

Este texto retoma algunos de los momentos por los cuales ha pasado el proceso de investigación y la articulación de actividades de la escuela en la ciudad de Santiago de Chile, analizando las herramientas metodológicas y estrategias artísticas que utilizamos para entender el extractivismo causado por la explotación minera, explotación de carácter territorial que acelera la falta de agua con la que gran

parte de las comunidades de la región metropolitana y su periferia conviven desde hace tiempo.

Con una aproximación experimental, más que en cualquiera de las sucesivas veces que este modelo de escuela continúa replicándose en los años sucesivos al 2022, en contextos tanto de dentro como de fuera de América Latina, lo que creo relevante movilizar en este capítulo es la relación entre conceptos y maneras de proponer la interacción de personas con el territorio. Nociones como *tirakuna* (seres-tierra) (De la Cadena, 2015, p. xxiii) y la *easthesis* decolonial (Vázquez, 2020, p. 8) han sido instrumentales para pensar y traducir empíricamente información fáctica a un espectro de público con el que nos interesaba trabajar: personas en edad escolar y de estrato social medio bajo, así como también adultos de diferentes grupos sociales. Las actividades para ambos grupos se proponían como propuestas participativas, talleres, conversatorios y caminatas, todos destinados a interpretar paradigmas que la realidad de cosificación de los bienes comunes crea en los territorios. Como se aprecia en la imagen del inicio de este texto, nuestra elección de trabajar en Chile no fue algo azaroso, sino que más bien retomaba un hilo de discusión de un problema presente en la comunidad de la ciudad de Santiago de Chile hasta tal punto de ser además un motivo inspirador de murales callejeros.

Este texto se estructura en cuatro partes, que son la ampliación de la charla expuesta por mí en el congreso Plataformas para el Diálogo, Transiciones en Disputa: Prácticas, Estéticas, Políticas, que fue celebrado en la ciudad de Bogotá, en junio 2024. El caso de la Escuela de las Montañas y las Aguas se presentó como proyecto artístico pedagógico en correspondencia a otros proyectos y ponencias que dieron un panorama interdisciplinar acerca de trabajos artísticos y actuales investigaciones académicas sobre la realidad de la extracción de recursos naturales a gran escala que sufren diferentes territorios, mayormente de América Latina.

La Escuela de las Montañas y las Aguas

A Santiago de Chile llegamos en noviembre del 2021 para quedarnos hasta marzo del 2022. En estos meses la escuela se realizaría en cooperación con el Museo Interactivo Mirador² y el Centro Cultural Gabriela Mistral.³ El museo de ciencias naturales para niños está situado en el barrio La Granja, alejado del centro urbano y una de las tantas zonas de la región metropolitana que por pertenecer a la periferia convive desde hace tiempo con la escasez de agua potable. El barrio La Granja es mayormente un barrio de clase trabajadora con familias de bajos recursos y el museo es visitado por grupos escolares y familias de la zona. Por su parte, el Centro Cultural Gabriela Mistral es un sitio dedicado al arte contemporáneo, un punto urbano de encuentro de varias comunidades de Santiago de Chile y con un público variado en términos de clase social y edad. Desarrollaríamos la escuela con grupos destinatarios distintos, lo que significaba una ventaja, ya que este proyecto artístico en forma de escuela desde su origen estaba destinado a promover espacios de reflexión y debate sobre un problema actual para diferentes participantes afectados directa o indirectamente por la falta de agua en la cuenca de la región metropolitana de Santiago de Chile.

Más allá del significado de la palabra escuela, la forma expresaba qué se hacía en este lugar que activábamos en fechas determinadas en ambas instituciones adaptando contenidos y lo que nos diferenciaba de cualquier escuela convencional se enunciaba de esta manera: la Escuela de las Montañas y las Aguas consiste en charlas con expertos, talleres de producción de imágenes, caminatas y narraciones. Todas estas actividades son grupales y están dedicadas a reconocer a las montañas como cuerpos vivos implicados activamente en la reproducción del agua. El objetivo de estas propuestas

² Sitio web: mim.cl

³ Sitio web: gam.cl

de aprendizaje busca establecer relaciones de cuidado entre cuerpos humanos y cuerpos de montañas, de glaciares, de agua con una mirada puesta en zonas declaradas como saturadas (zonas de sacrificio) por la explotación económica dedicada a la minería. Nuestras actividades examinan la relación que hay entre estos cuerpos y la explotación de toda materia existente en ellos que sea convertible en valor de ganancia con el objetivo de promover un posicionamiento crítico a cerca del discurso de progreso que acompaña al neoextractivismo (Acosta, 2010) en lugares entendidos como de bien común (Academia Lab, 2025), lugares que se comparten y donde el beneficio es para todos o la mayoría de los miembros de una comunidad.

A partir de presentar distintas maneras de entender el territorio desde diversas perspectivas, no solo geográficamente, sino desde una mirada histórica y desde premisas de conocimiento indígena, nuestro objetivo para con los participantes de cada momento de la escuela fue presentarles un amplio espectro de información que les permitiera dimensionar las consecuencias que genera la expansión económica en los territorios. Además de trabajar con varias disciplinas de conocimiento y sin jerarquizar entre ellas, elegimos incluir también hechos y datos estadísticos de la región a la par de comprender tradiciones de la organización de la vida en las comunidades ancestrales, actualmente relegadas o bien presentes, pero de forma inactiva en las comunidades actuales de la región. El motivo de presentar esta variedad de contenidos fue una maniobra deliberada a los fines de contrapesar la naturalidad y compacidad con la cual las narrativas de beneficio y explotación de recursos son repetidas y asumidas sin que se las cuestione o compare con otras perspectivas. Dado que estas narrativas a menudo dan solo un enfoque, generalmente de mercado, recurriendo a, por ejemplo, la actividad minera como un eslabón indispensable en la economía de las regiones de Chile, la escuela funcionó como un lugar donde el discurso de estas narrativas se examinaba interpretándolo y en el mejor de los casos polemizándolo.

Una de las preguntas que nos acompañaron constantemente fue la siguiente: ¿cómo dar una visión de la complejidad territorial en la que nuestras vidas actuales suceden, entre la ciudad y el territorio, siendo ambos lugares de producción, pero además lugares sociales donde interactuamos además con el territorio? Intentaré abordar esta pregunta dando detalles de tres de las actividades de la escuela y de cómo a partir de ellas se crean premisas artísticas o mejor dicho situaciones para entender holísticamente la problemática de la explotación de recursos en las zonas colindantes a la ciudad de Santiago de Chile.

Actividades de la escuela para niños en edad escolar

Para responder a esta pregunta, y en relación al trabajo que realizamos con participantes jóvenes de entre diez y trece años de edad, nuestra estrategia fue idear un conjunto de actividades a partir de pensar con la formulación que la antropóloga Marisol de la Cadena ofrece de *tirakuna* (De la Cadena, 2015, p. xxiii), noción que surge de su diálogo con Mariano y Nazario Turpo, padre e hijo y campesinos de Cuzco, Perú, que le explican cómo el uno aprendió del otro el modo de relacionarse con los seres de la tierra que componen lo que llamamos el paisaje circundante. La definición que De la Cadena (2015, p. xxiii-xxiv) da de los seres-tierra, y que ella misma presenta como una de las tantas intermitencias de significados en su intercambio con Mariano y Nazario, es:

Los *tirakuna* son seres no humanos que participan en la vida de los que se autodenominan *runakuna*, personas (normalmente quechua hablantes monolingües) que, como Mariano y Nazario, también participan activamente en las instituciones modernas que no pueden conocer, y mucho menos reconocer, a los *tirakuna* [Traducción de la autora]

Dentro del trabajo con los grupos de jóvenes en el Museo Interactivo Mirador, la historia que alude al significado de los seres-tierra para dos capesinos de Cuzco tratando explicarlo a una antropóloga se presentaba dentro de la charla introductoria que cada grupo recibe sobre la problemática territorial. Una vez contextualizada la zona cordillerana de Lo Barnechea, región metropolitana de Chile a 65 km de Santiago, esta historia hacía de transición para comenzar con una sesión dedicada a escribir y a dibujar cualquier imagen representativa del territorio tal y como cada persona lo conocía, lo recordaba o era capaz de imaginarlo desde lo que había escuchado en la introducción. Para esta parte tomamos una idea de Ray Bradbury,⁴ que como autor del género de ciencia ficción insistió en recordar, cada vez que tuvo oportunidad al hablar de la orientación de sus historias, aquello de que sin fantasía no hay realidad (Bradbury, 1995; Campos Medina y Campos Medina, 2018). Esta instancia de escritura derivaba en la creación de personajes que se expresaran como un ser del territorio acerca de la falta de agua, de las condiciones climáticas o acerca de la convivencia con infraestructura destinada a la explotación de recursos naturales.

Este trabajo pasaba a otra situación donde se activaba la imaginación de los participantes a través del empleo de una táctica visual, trabajando con un set de producción de imágenes. Utilizamos recursos tan rudimentarios como el de armar un set fotográfico de fondo verde para realizar efectos de técnica de croma (en inglés, *chroma key*). Este registro estético es un recurso conocido en la producción de imágenes en cine, para escenarios de videojuegos o para publicidad, ya que permite trabajar con superposiciones de imágenes.

⁴ Ray Bradbury, autor, entre otras obras, de *Fahrenheit 451*, un estudio distópico de la futura sociedad estadounidense en la que el pensamiento crítico está proscrito.

Imagen 2. Set fotográfico para realizar efectos de técnica de croma. Taller con participantes de la Escuela de las Montañas y las Aguas en Museo Interactivo Mirador, Santiago de Chile, 2022



Fuente: elaboración propia

Con el perfil de los participantes con los que trabajamos, que por edad eran naturalmente asiduos a videojuegos, espectadores de películas y con un manejo de herramientas digitales simples para recrear sus propias imágenes en las plataformas digitales con las que interactúan a diario, el disponer de esta oportunidad fue algo curioso y atractivo para llevar a la acción ciertas ideas explicadas en la introducción.

Imagen 3. Uno de los resultados después de trabajar digitalmente con la técnica de croma. Taller con participantes de la Escuela de las montañas y las aguas en Museo Interactivo Mirador, Santiago de Chile 2022



Fuente: elaboración propia

Tal y como muestran las imágenes, yuxtaponer la presencia de los participantes con una superficie de territorio, con su relieve rocoso y con su escala nos permitía imaginar y materializar transformaciones. Este material posteriormente formaría parte de una secuencia de video que editaríamos juntos y al cual le sumaríamos un relato hecho también por los mismos participantes. La historia que era creada dentro de la misma sesión de trabajo con las imágenes consistía en diálogos imaginarios de los ecosistemas sobre el deterioro territorial de la región metropolitana de

Santiago de Chile. Este relato con las imágenes articulaba la relación entre humanos y no humanos como seres parte del mismo ecosistema sobrellevando la falta de agua producto de la sequía, que ha sido desde largo tiempo un rasgo climático característico de todo del país (*stress* hídrico), agravada por la contaminación y el uso desmedido que causan las operaciones mineras en determinados puntos de la región.

Podemos decir que, para los grupos de niños en edad escolar con los que trabajamos en esta primera etapa, buscábamos con estas propuestas poder crear una versión visible de lo invisible, imaginando temporalmente otra realidad en la cual aquellos seres tierra a los que hacía referencia la charla de la antropóloga Marisol de la Cadena con los campesinos Nazario y Mariano Turpo adquieran presencia y palabra.

Dejando a disposición de los participantes estas herramientas para imaginar que otras formas de relación territorial son también posibles, comprendimos que la información que permite un razonamiento inteligible es aquella que de alguna manera logra pasar por una experiencia directa para cada persona. En este caso el simple hecho de idear un artificio para transformarse de humano a otra cosa, y de implicarse colectivamente en la visualización de esa transformación, siendo con el territorio o entendiéndose parte del territorio, ha sido una maniobra clave para repercutir en la subjetividad de los participantes de estas sesiones.

También entendimos que este modo de hacer contrastaba con el discurso que se presenta hoy mismo en la mayoría de los programas de escuelas de educación primaria, al menos en Chile, donde prevalece la idea de naturaleza como conjunto separado de lo humano, y donde además hay poca actualización a nivel de historia natural. Cabe destacar que la historia natural, si bien pertenece al mismo campo semántico que las ciencias naturales, pone más el acento en la conservación y que las ciencias naturales son a este respecto un tanto más generales y menos atentas a factores que incurren en la explotación y el deterioro de un ecosistema.

Charlas y debates públicos para adultos

En este mismo museo, días después de los talleres con grupos de escolares, comenzó la segunda parte para adultos, destinada a presentar una perspectiva social y política de la minería extractiva existente en la región. Para esta intervención el público es de diferentes edades y se trabaja mediante enfoques interdisciplinarios acerca de la actual explotación territorial. Trabajamos a partir de entrevistas con expertos realizadas por nosotras y disponibles en línea⁵ antes de comenzar la escuela en Santiago de Chile. Este intercambio con dos antropólogos y una glacióloga nos fue particularmente útil para ampliar conceptos acerca de las montañas como cuerpos vivos, lo concreto de sus cuerpos y existencias cotidianas, urbanas y rurales.

Las charlas organizadas en el Museo Interactivo Mirador continuaron una forma similar a las entrevistas realizadas anteriormente, solo que cubriendo otras áreas y detalles de la situación de la zona y de los problemas donde estábamos. Las cinco intervenciones de charlas públicas que se organizaron para adultos ofrecían un análisis geográfico crítico sobre la expansión minera alemana a los ríos Mapocho y su desembocadura, el río Maipo, así como también sobre gobernanza, gestión y distribución del agua en la región Metropolitana de Santiago de Chile. En estas charlas fue evidente también la diferenciación social que el acceso a agua potable define en toda la ciudad. A partir del intercambio con dos expertas en la glaciología y topografía y centrándonos en la regulación que rige los desechos de la minería, buscamos hacer una cartografía de conflictos socioambientales a nivel nacional. En cuanto a la dinámica y los modos de análisis en esta fase de la escuela, los participantes elegían la forma de vincular la información, tanto participando activamente en cada panel o resumiendo cada intervención para compartir contenidos entre otros participantes. La tarea de esta parte era contribuir al acceso de información y a crear una red de ciudadanos que continúe

⁵ Ciclo de charlas Montañas en Resistencia (Third Talks, s.f. a, s.f. b, s.f. c).

posteriormente cuestionando la opacidad del discurso generalizado (*mainstream*) de los medios públicos.

Todo este programa discursivo, que sucedía en el museo donde días antes trabajamos con grupos escolares se realizó con el fin de brindar una idea concreta de los efectos colaterales provenientes de las operaciones de la megaminería existentes, de cómo estas operan en la región metropolitana. El eslabonamiento entre causas y efectos y el papel que esto juega en la pérdida de biodiversidad en las zonas donde la actividad de la minería se extiende ocasionan una serie de secuelas, irreversibles, que son las que abordamos en la última intervención de la escuela y que detallo a continuación.

Caminata performativa

La última serie de intervenciones que esta escuela haría en Santiago de Chile proponía un modo de implicación mucho más directo con un lugar. Hasta este momento, en los primeros meses de trabajo en la ciudad solo nos habíamos referido a características y condicionantes sobre el estado del territorio sin tener un contacto directo con un sitio ni una impresión cercana de su aspecto y de su escala. Para entender el impacto de la devastación de los territorios del área donde estábamos quedarse solo con enunciados de problemas no justificaba el proyecto en su totalidad ni mucho menos dejaría una sensación perdurable en la memoria de las personas que formaban parte de nuestras actividades desde un principio. Aprender algo, si bien está conectado con la comprensión a nivel mental, no descarta que el paso por una experiencia haga más profundo el sentido de lo comprendido. Así fue como pasamos a otro modo de observación orientado a ser algo específico, situado y utilizando el tiempo más lentamente. La propuesta para los participantes era tomar parte de un recorrido a pie por un sendero de montaña, en una locación en la comuna de Lo Barnechea escogida estratégicamente, dado que allí se

situaba una operación minera de extracción de cobre de la multinacional Anglo American.

Puesto que en Chile la minería representa un 13,6 % del PIB (Statista, 2025), lo cual ha gradualmente consolidado un perfil minero con el cual el país se identifica (Consejo Minero, 13 de enero de 2019), necesitábamos crear la forma para desconectar el discurso construido alrededor de los beneficios ligados a la minería y el nexo con el sitio donde esta sucede. A partir de plantear esta separación entre discurso y lugar geográfico, entre lo positivo del desarrollo de esta explotación para la economía del país y toda la tecnología que esto necesita y que se la piensa como algo justificable, nos sería posible proponer otra relación con el lugar en sí mismo. Por ejemplo, plantear una relación de cuidado con el lugar, establecer un lazo de convivencia con el sitio en el que habitamos. La pregunta que se desprendió de este razonamiento, el cómo hacer de esta relación algo tangible, se transformó en nuestro objetivo para las cuatro últimas semanas de la escuela.

La idea para culminar con la Escuela de las Montañas y las Aguas fue la de organizar un recorrido diseñado para apreciar qué tipo de características tienen los lugares donde la minería de cobre se emplaza y hasta el día de hoy sigue operando y ocasionando un deterioro irreversible en cuanto a la contaminación ambiental y del agua de la región metropolitana de Santiago de Chile. Nuestra hipótesis para esto se apoyaba en la idea de evitar caer en el cortoplacismo que la explotación de recursos produce, y que solo encontrará una opción en tanto las personas puedan establecer un vínculo con el lugar, con el territorio. A partir de esto la idea de que nuestro marco de aprendizaje debía trasladarse fue muy clara, y que el próximo paso era dejar que el territorio nos mostrara cómo es parte integral de nuestro modo de vivir.

Con el apoyo de producción del Centro Cultural Gabriela Mistral, esta intervención se realizó en el Santuario Natural de Yerba Loca, perteneciente a la comuna de Lo Barnechea. Las personas

interesadas en esta actividad participarían de una caminata performativa,⁶ un formato realizado anteriormente por Amanda Piña en otro proyecto situado en la ciudad de Viena acerca del trazado de distribución urbana del agua en esta ciudad. La caminata performativa en Santiago de Chile comenzaba en la ciudad, precisamente en el Centro Cultural Gabriela Mistral. Los participantes partían en grupos reducidos en varios buses que los llevaban hasta la ladera del cerro Los Plomos. Esta locación, dentro de un área protegida que se extiende desde la cumbre poniente del cerro La Paloma hasta la cumbre del cerro El Plomo, es donde desde el 2002 Anglo American posee operaciones mineras en la mina Los Bronces, minas de extracción de cobre y molibdeno (Anglo American, 2026b). La razón por la cual este lugar fue elegido escenario para la última parte de la escuela fue a causa del plan de ampliación del complejo subterráneo de la mina Los Bronces, el proyecto denominado Los Bronces Integrado,⁷ que se encontraba en vías de ser aprobada entre 2022 y 2023.

En la realización de la caminata performativa, un proceso que requirió un modo de trabajar semejante a la realización de una obra escénica, se creó un relato narrado por diferentes interlocutores que dan voz a cinco de episodios relacionados entre sí acerca de la larga relación que Santiago de Chile tiene con el problema de la falta de agua. Este relato era escuchado por cada participante en el bus, a través de auriculares, durante toda la duración del viaje del centro a la montaña. El episodio final era el que trataba la situación de la mina Los Bronces y el proyecto de expansión subterránea, proyecto que hasta 2022 negociaba con el Estado las condiciones de un plan para la construcción de múltiples túneles que se sumarían a la mina ya existente. Esta ampliación se localizaría precisamente por debajo de donde ocurría nuestra caminata, por debajo de la Reserva Natural Yerba Loca, un sitio clave para la conservación de la flora y fauna cordilleranas. Este sitio sería el punto de llegada de los participantes,

⁶ Tráiler de la caminata performativa: Gam (2023).

⁷ Anglo American (2026a).

donde, después de escuchar la narración durante su viaje en bus, eran recibidos por una guía que los llevaba caminando por un sendero definido. A lo largo de una hora y media, en lugares específicos del sendero por donde se caminaba, se veían diferentes secuencias recreadas por intérpretes que tenían relación con la narración escuchada previamente.

El componente performativo dentro de esta trayectoria guiada funcionaba como una inmersión metódica en un entorno natural, con el que no todos los participantes estaban familiarizados. Como mencioné antes, para la realización de esta parte utilizamos recursos escénicos más que en las actividades anteriores, ya que buscamos otro canal por donde transmitir la información con la que trabajamos desde el comienzo de nuestras actividades. Nos interesaba llegar a un lugar mucho más informal y ambiguo, donde los límites entre lo conocido y lo imaginado pudieran temporalmente borrarse.

El conocimiento enmarca nuestra percepción, y nuestra percepción se convierte y ya es conocimiento (Vázquez, 2020, p. 7), apunta el pensador decolonial y sociólogo Rolando Vázquez en su ensayo *Vistas of Modernity*, donde se ocupa de comprender el movimiento entre representación y experiencia dentro de la modernidad. Esta formulación nos fue especialmente reveladora al buscar un apoyo conceptual que orientara la formulación de esta parte de la escuela, donde lo que estábamos proponiendo era poder desplazar la percepción de las personas participantes presentando el entorno en el que nos encontrábamos: un lugar del que, además, se había dado bastante información, pero que en lo práctico no dejaba de producir un impacto para los sentidos, ya que los participantes pasaban a experimentar unas condiciones raramente ejercitadas en su día a día urbano. Por ejemplo, la escala del entorno o el esfuerzo físico de caminar por un camino de montaña, o la luz del lugar y los momentos performativos que se superponían con todos estos factores. Todo esto hacía que las personas presentes dejaran paulatinamente de ser participantes para entrar en un engranaje teatral en donde, en lugar de encontrar algo concreto para hacer, se enfrentaban con circunstancias que interferían su

manera de observar. En otras palabras, se encontraban con una experiencia de ver otro orden de cosas y de usar la posibilidad o no de conectarse con todo aquello de forma temporal.

Volviendo a la pregunta que este texto presenta: ¿cómo dar una visión de la complejidad territorial en la que nuestras vidas actuales suceden, entre la ciudad y el territorio, siendo ambos lugares de producción, pero además lugares sociales donde interactuamos además con el territorio? Mi respuesta a esta pregunta será parcial, ya que la repetición de esta forma de trabajo en más lugares y el abordaje de diferentes problemáticas en relación a la falta de agua en distintos territorios me ha llevado a comprender que no es posible hacer una formulación única que sirva en general. En todo caso, creo que un enfoque posible a esta pregunta es la participación colectiva en la enunciación de una voluntad compartida, entendiendo el lugar que se habita como un sitio de reciprocidad e intercambio. Este sitio interpretado de esta forma, si no se rescata pronto, si no se educada a las generaciones más jóvenes para reactivarlo como tal, resultará en que poca vida humana pueda esperarse en los tiempos venideros.

Conclusiones

Las premisas artísticas y situaciones que hemos presentado para entender holísticamente la problemática de la falta de agua a causa de la megaminería extractiva han tenido toda buena recepción a pesar del corto periodo en el que han sido puestas en práctica.

El hecho de ser una escuela itinerante, en nuestro caso, ha favorecido el poder conocer la dinámica de un modelo de trabajo no demasiado común. Si bien comprendimos la forma de intervenir con un tema y en un contexto, esto no significa que podamos repetir estrategias ni contenidos de forma sistemática, lo cual implica que cada vez que la Escuela de las Montañas y las Aguas se resitúa, tomamos conciencia de la dimensión real del tema que planteamos a nivel global y esto se ajusta a las prioridades y urgencias del nuevo sitio donde nos

trabajamos por un tiempo. Hablo en plural ya que para este proyecto actuamos siempre como equipo, colaborando con otros grupos, asociaciones y organizaciones que comparten un interés por promover la imaginación para interpelar las circunstancias actuales de apropiación constante de recursos, territorios y bienestar común.

En particular, en la investigación hecha en paralelo al desarrollo de la escuela antes de empezar con las actividades con grupos escolares, se pudo apreciar que los mapas actuales de las zonas de sacrificio, si bien no muy diseminados, dan cuenta de la desigualdad ambiental que ya hay en la región metropolitana de Santiago de Chile. Y esta es información que hoy en día, incluso teniendo desde 2022 Chile un gobierno progresista, no se brinda en el trayecto de educación institucional en los colegios. No se discute sobre esto en las clases de geografía ni en los museos de ciencias; solo algunos grupos aislados lo traen al espectro político. Por esta razón la divulgación del deterioro territorial y del impacto que esto tiene en la calidad de vida de las comunidades es una tarea impostergable.

A partir de nuestra corta experiencia de intercambio con escuelas, nos dimos cuenta de que esta situación de dar visibilidad a esta temática no podrá ocurrir sin que se modifique el diseño del campo simbólico que la enseñanza institucional oficial promueve dejando fuera de su interés la devastación que empobrece el hábitat para las nuevas generaciones. Lo cual podrá suceder cuando se decida transformar el sentido que se le da al aprender, volviendo a traer lo experiencial al terreno de lo cognitivo.

Por otro lado, se habla de transición energética justa, o de mitigar los efectos climáticos con métodos específicos, o de buscar formas más sustentables para aumentar la productividad. Lo que ha quedado claro, y sobre todo después de nuestro trabajo con grupos de adultos y con la gestión de esta escuela con las instituciones que nos alojaron durante estos meses, es que se habla muy poco de desacelerar la inversión en la minería en Chile, o de al menos regularla con una legislación sólida sobre los contratos que se hacen a nivel estatal

con multinacionales. Lo cual es desmoralizante y a la vez una señal para continuar haciendo lo que hacemos.

Para terminar, pensamos que, especialmente en países donde la explotación cada vez acentúa su presencia de los modos más extractivos, es necesario encontrar un enfoque de largo alcance que no se entretenga en lo fatalista de un activismo que señale la pérdida de recursos y el entramado de intereses sobre la minería en toda su expansión. ¿Sería acaso algo utópico pensar en que este enfoque se dé por medio de la educación de las personas? Es posible que esta pregunta sea uno de los aspectos con más valor que dejó en nosotras esta experiencia en la que el objetivo principal no fue promover la acumulación de conocimientos sobre un tema, sino lograr a momentos la resignificación del tiempo de atención y de los hábitos de las personas para recuperar el compromiso con el lugar en el que se vive.

Bibliografía

Academia Lab (2025). *Bien común*. <https://academia-lab.com/enciclopedia/bien-comun/>

Acosta, Alberto (2010). *El Buen Vivir en el camino del postdesarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación.

Anglo American (2026a). *Nuestras Operaciones en Chile*. <https://chile.angloamerican.com/es-es/acerca-de-nosotros/nuestras-operaciones-en-chile>

Anglo American (2026b). *Los Bronces*. <https://chile.angloamerican.com/es-es/acerca-de-nosotros/nuestras-operaciones-en-chile/los-bronces>

Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol (2017). The uncommons: An Introduction. *Atropologica*, 59(2), 185-193.

Bradbury, Ray (1995). *Fahrenheit 451*. Barcelona: Plaza & Janés.

Campos Medina, Luis y Campos Medina, Fernando (2018). Ficciones que se vuelven realidad, ficciones para intervenir la realidad. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18(2).

Consejo Minero (13 de enero de 2019). Minería en Chile. <https://consejo-minero.cl/chile-pais-minero/aprende-de-mineria/mineria-en-chile/>

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham y Londres: Duke University Press.

Gam (2023). Montañas vivas. <https://gam.cl/es/que-hacer-en-gam/teatro/montanas-vivas/>

Statista (2025). Mining sector contribution to the gross domestic product (GDP) in Chile from 2011 to 2023. <https://www.statista.com/statistics/1056760/chile-mining-sector-contribution-gdp/>

Third Talks (s.f. a). *Cerro El Plomo / Apu Wamani, Santiago de Chile*. <https://thirdtalks.org/montanas-en-resistencia-mountains/cerro-el-plomo-apu-wamani-santiago-de-chile>

Third Talks (s.f. b). *Glaciar La Paloma / Dove Glacier, Santiago de Chile*. <https://thirdtalks.org/montanas-en-resistencia-mountains/glaciar-la-paloma-dove-glacier-santiago-de-chile>

Third Talks (s.f. c). *Ausangate / Apu Awsanqati, Cuzco, Perú*. <https://thirdtalks.org/montanas-en-resistencia-mountains/ausangate-apu-awsanqati-cuzco-peru>

Vázquez, Rolando (2020). *Vistas of modernity: Decolonial aesthetics and the end of the contemporary*. Ámsterdam: Mondriaan Fund.

De la verdeización de la política a la politización de las plantas

Imaginar la transición fitopoética desde el sur

Hernán Lopez Piñeyro

Doi: 10.54871/ca26ts14

Introducción

Sobre el final del ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Benjamin, 2009) y a partir de la lectura del manifiesto futurista de Marinetti, Walter Benjamin sostiene que la “estetización de la política” que el fascismo pone en práctica consiste en un embellecimiento de la guerra y en la fabricación de ciertos valores culturales que hacen que la masa ante su propia aniquilación vivencie un goce estético de primer orden. A la estetización de la política se opone, según el filósofo, la “politización del arte”, la respuesta que trae el comunismo y que se asocia a la pérdida del aura de la obra.

Parafraseando estas ideas, me interesa aquí reflexionar sobre la “verdeización de la política” y la “politización de las plantas”. Mientras que la verdeización de la política implica el disciplinamiento, el dominio y la puesta en disponibilidad de los vegetales como parte de un orden hegemónico que estetiza el extractivismo y el consumo, la

politización de las plantas supone un descentramiento del *anthropos* y una reconsideración de la vitalidad vegetal como agente de nuevas formas de lo político.

Me interesa explorar de qué manera ciertas prácticas estéticas, artísticas y literarias contribuyen a imaginar otros mundos posibles en los que los vegetales no sean meramente ornamentos o recursos, sino actores de transiciones socioecológicas.

Tomando esta hipótesis como hilo conductor, el trabajo aborda dos casos situados en la ciudad de Buenos Aires: el uso ornamental de los vegetales en el paisaje urbano de finales del siglo xix y principios del xx, con especial atención a la obra del paisajista Carlos Thays, y la transformación de la vegetación en símbolo de sustentabilidad de las últimas dos décadas. A través de estos casos, se analiza cómo la vegetación ha sido utilizada para vehiculizar discursos de control y embellecimiento del espacio público, pero también de qué manera en ciertas prácticas estético-políticas se abre la posibilidad de nuevas formas de agencia vegetal.

Desde el punto de vista metodológico, el análisis combinará herramientas de la estética, la filosofía poshumanista y los, así llamados, estudios culturales. Se realizará una lectura crítica de fuentes históricas y artísticas, así como una revisión de textos teóricos que abordan la relación entre vegetación, política y estética. En este marco, conceptos como el fitocentrismo (Marder, 2014), la metafísica de la mixtura (Coccia, 2017) y la fitopoética (Álvarez Solís, 2023) servirán para interrogar los modos en que las plantas pueden ser concebidas como sujetos políticos y agentes estéticos.

Este trabajo, en definitiva, busca problematizar la tensión entre la verdeización de la política y la politización de las plantas, y contribuir a la comprensión de los modos en que la vegetación es puesta bajo el control humano y también construye otras formas de agencia.

La verdeización de la política

Puede entenderse por *verdeización de la política*, como se explicó en la introducción, un intento por estetizar la política (o ciertas políticas) embelleciendo el aniquilamiento a partir del uso de los vegetales y muy especialmente del verde (puro). Este color signa desde hace varios siglos la, así llamada, belleza de la naturaleza y más recientemente es emblema de cierto ecologismo. Las ecologías verdes, en palabras de Cohen, “tienden a insistir en la plenitud innata que ofrece la naturaleza, lamentando su mercantilización y disrupción” (2013, p. 16).

De este enfoque suele desprenderse una propuesta extremadamente simplista y reduccionista: la vuelta a un verde primordial, a un paraíso perdido que puede ser recuperado. Las formas supuestamente sustentables solo distan en apariencia de las actuales, de las insustentables. Es por ello que los grupos que concentran el poder económico y político hallan en el discurso ambiental un aliado antes impensable que les permite seguir organizando la naturaleza como si fuese algo exterior, convertirla en un flujo más y disponer de ella.

Las ecologías verdes a menudo se enfocan en los poderes restauradores e incluso extáticos de paisajes inmaculados y en la dignidad de las criaturas no humanas. Bosques salvajes, paisajes acuáticos serenos, vistas sublimes y una fauna carismática ocupan un lugar destacado. Las ecologías verdes, combinando lo romántico, lo pastoral y lo georgiano, insisten en la plenitud innata que ofrece la naturaleza, lamentando su mercantilización y disrupción (Cohen, 2013).

Todo lo “natural”, dice la Colectiva Materia, queda sintetizado en el verde, “sinécdoque de una naturaleza lo suficientemente difusa como para no tener ningún correlato material distinguible, [...] es el verde clorofílico de las hojas, con su función fotosintética de producción de oxígeno” (2021, p. 1).

Estas lógicas muestran, para decirlo con Nardizzi (2013), cómo el verde articula una fantasía genética soñada por el privilegio blanco. El verde es la insignia oficial de la sostenibilidad, un discurso “vago”,

“tremendamente optimista” y asociado al “sueño quimérico” de “pastos verdes” que el capitalismo ha generado para sostener su propio desarrollo y salvaguardar su propia hegemonía. El verde es el color utilizado para perpetuar el binarismo naturaleza-cultura y camuflar el dominio.

Ahora bien, quisiera presentar dos casos situados en la ciudad de Buenos Aires (pero muy replicados) que abren un arco temporal amplio. Me refiero al uso ornamental de los vegetales en el paisaje urbano de finales del siglo xix y principios del xx y al uso de las plantas y del color verde atravesado por la idea de sustentabilidad del último cambio de siglo.

Para el humanismo higienista del siglo xix, que ha intervenido fuertemente en la construcción de los, así llamados, espacios verdes urbanos, las plantas y los árboles cumplen distintas funciones, son ornamentos decorativos, “pulmones de la ciudad”, dadores de estatus que ponen a las metrópolis entre las más importantes del mundo y fuentes de purificación moral del hombre, cuya finalidad es convertirlo en un mejor trabajador y jefe de familia.

En Buenos Aires, hacia 1880, luego de tres siglos de desarrollo del modelo urbanístico español “sin verde”, se impuso el paradigma francés de espacio público con vegetación.¹ Carlos Thays, el paisajista y arquitecto francés radicado en Argentina y devenido director de Paseos de la ciudad de Buenos Aires (1891-1920), detalló en su *Informe de acción futura* de 1871 que su trabajo en la ciudad se basaría en dos conceptos: lo natural y lo higiénico. En este documento, los jardines son nombrados como pulmones de la ciudad, dados sus “efectos químicos, climatéricos, higiométricos e higiénicos producidos por los vegetales”. A su vez, estos, según se dice, ejercen influencia sobre la moral humana.

¹ Fue Eugène Courtois quien introdujo este modelo urbano (Berjman, 2006, p. 29).

Imagen 1. Jardín Botánico de la Ciudad de Buenos Aires



Fuente: Turismo Buenos Aires (s.f.)

Imagen 2. Parque Lezama. Ciudad de Buenos Aires



Fuente: Turismo Buenos Aires (s.f.)

Imagen 3. Parque 3 de febrero. Ciudad de Buenos Aires



Fuente: Turismo Buenos Aires (s.f.)

El hombre, sobre todo el que trabaja, necesita distracción y ¿acaso hay alguna cosa más sana, más noble, más verdadera, cuando se sabe apreciarla, que la contemplación de los árboles, de las hermosas flores, cuando son dispuestas con gusto? El espíritu entonces descansa, las penas se olvidan momentáneamente por lo menos, y el aspecto de lo bello, de lo puro, produce un efecto inmediato sobre el corazón. El hombre vuelve enseguida ora al trabajo, ora en su familia, bajo el imperio de disposiciones más favorables que las que hubiera tenido sin esos momentos de contemplación encantadora (Thays, 1871).

La verdeización del espacio urbano gira alrededor del hombre, de su fruición, su moral, su educación, su higiene, su salud, su recreación. Los jardines se piensan como pulmones, es decir, como partes del sistema respiratorio de los mamíferos, las aves y los reptiles. En este sentido, las plantas son dispuestas al servicio del hombre con el fin de perfeccionarlo, exacerbando algunas de sus supuestas cualidades, y convertirlo en un mejor trabajador y “jefe de familia”.

Pasemos al segundo caso. Me refiero a la llamada “ciudad verde”, un lema y un programa con el que se pretende identificar y hacer de Buenos Aires un espacio “sustentable” (2005). Esto es: un lugar con varios kilómetros de ciclovías que le permiten a lxs ciudadanxs movilizarse dejando una huella de carbono más acotada, jardines verticales que proveen oxígeno y algunas otras cuestiones como la clasificación de residuos.

Si bien existen muchas imágenes que muestran la “ciudad verde” –pues, el *marketing político* en el que estas se inscriben funciona como una dispersión casi infinita de píxeles que circulan en redes sociales–, por cuestiones de tiempo me voy a detener en tres: el logotipo/emblema de la consigna y de su visualización internacional, un jardín vertical de la autopista Illia y una plaza de verde lata del barrio de Villa Urquiza.

Imagen 4. Jardín vertical “BA”. Ciudad de Buenos Aires, 2016



Fuente: el autor

Cientos de miles (o quizás más) de fotografías circulan en internet con personas, generalmente turistas, posando justo delante del Obelisco y de las letras BA revestidas en verde. Las plantas ornamentales puestas verticalmente sin frutos, ni flores, ni tubérculos, ni raíces y con la posibilidad cercenada de construir alianzas interespecies parecen “flotar ‘libremente’, produciendo aire sin estorbar la propiedad humana del suelo” (Colectiva Materia, 2021, p. 13).

Imagen 5. Jardín vertical. Autopista Illía. Ciudad de Buenos Aires, 2016



Fuente: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (13 de enero de 2016)

De los jardines verticales se espera que camuflen el gris de la ciudad con un verde supuestamente natural, inhumano y ahistórico, pero también que purifiquen el aire, esto es, que cumplan con su función fotosintética y que estorben lo menos posible. Las alianzas del suelo, esas mugrientas y monstruosas de las raíces, la tierra, las piedras y los gusanos y otras especies, quedan literalmente desterradas en los jardines verticales.

Pero no es solo el gris del cemento lo que camuflan. El jardín vertical de la autopista Illia, que conecta el sector norte de la ciudad, está dispuesto de forma tal que impide que desde ciertas zonas de la ciudad que alojan embajadas, mansiones tradicionales y hoteles lujosos puedan verse otras áreas muy cercanas, por cierto, en las que existen barrios populares, asentamientos y depósitos ferroviarios. El verde de las hojas, los rosas y los rojos de las flores se encuentran dispuestos para el disfrute del sector privilegiado y para impedir la visión de aquello que parece que no queda bien dentro del paisaje de la sustentabilidad.

Imagen 6. Árboles de plástico y metal en la Plaza Echeverría de Villa Urquiza. Ciudad de Buenos Aires, 2022



Fuente: Brunetto (18 de octubre de 2022)

Tan burdo es el eslogan “ciudad verde” que admite también representaciones cuasiparódicas de árboles como los de metal y plástico instalados en la Plaza Echeverría del barrio Villa Urquiza. No importa si son existentes que cumplen con la función de dar oxígeno, ni ninguna de las otras cualidades de los árboles. Solo parece necesario enverdecer la ciudad y las redes sociales con la posterior circulación de las imágenes.

Ahora bien, tanto los parques de Thays pergeñados en el siglo xix como la ciudad verde desarrollada mediante un plan de supuesta sustentabilidad muy común en las ciudades del siglo xxi muestran que el uso de las plantas no se limita a lo meramente ornamental y frutivo. Existe un uso asociado a la estetización o verdeización de la política vinculada a las lógicas extractivas.

Al mismo tiempo, los parques afrancesados como los que construía Thays eran en su época, y de hecho todavía lo son, dadores de estatus. Un modo de espejar ciudades europeas de vanguardia como París o Londres de este lado del Atlántico. Por su parte, las imágenes de la ciudad verde, como las de las letras “BA”, se propagan casi al infinito en las redes sociales. En esa viralización el verde se expande.

A los fines de la estetización de la política, poco importa si ese verde pertenece a plantas reales, plásticas, metálicas o es puramente imagético. La verdeización de la política no es otra cosa que una estrategia para defender con firmeza el actual sistema económico, embelleciéndolo y ocultando las bases que lo sostienen.

La politización de las plantas

Continuando con la segunda parte de la paráfrasis de la fórmula benjamínea y como contrapartida de aquello que llamo la verdeización de la política, quisiera ahora desarrollar la idea de politización de las plantas. Estas, según la hipótesis que se busca sostener en estas páginas, no necesaria ni únicamente verdes, muestran otras formas de lo

político. Es decir, otros modos de estar juntos de los existentes vivos y no vivos en continuidad absoluta y en comunión global con el medio.

Bajo el sol y las nubes, mezclándose con el agua y el viento, su vida es una interminable contemplación cósmica, sin disociar objetos y ni sustancias, o, para decirlo de otro modo, aceptando todos los matices hasta fundirse con el mundo, hasta coincidir con su sustancia. Jamás podremos comprender una planta sin haber comprendido lo que es el mundo (Coccia, 2017, p. 19).

Nealon (2016, p. 109) sostiene que las plantas –más que los animales, que han sido desde el principio figuras privilegiadas para comprender la vida humana dentro del régimen del biopoder– funcionan como una forma de vida olvidada y abatida. Derrida, por su parte, elude consistentemente, dice Nealon, la vida vegetal dentro de la discusión teórica de las formas de vida que discute a partir del hombre y el animal. Pero también la teoría biopolítica más reciente y lo que se conoce como estudios animales son reticentes hacia el pensamiento sobre la cuestión plantística. De hecho, suelen concentrarse en los llamados animales carismáticos que cumplen con el estándar “como nosotros”.

Marder (2014, p. 242) utiliza el término “fitocentrismo” como un intento de descentramiento del *anthropos* con referencia a la vitalidad vegetal y las capacidades de las plantas. Prestar atención a lo vegetal puede ayudar al pensamiento ambiental, en tanto que las plantas se adaptan perfectamente a la función de mediadoras entre los reinos orgánico e inorgánico, entre la particularidad y la generalidad, entre una forma singular de vida y la vitalidad como tal, y, quizás, entre las criaturas y la biografía colectiva o política.

Pero, ¿qué (o quién) se sitúa en el centro del fitocentrismo? ¿Acaso se mantiene un centro? Ante la primera cuestión, Marder responde que dicho lugar lo ocupa una planta que, de acuerdo con el estudio que hace el autor del término griego *phuton* en Aristóteles, remite a todo lo que crece y, en este sentido, dispersa el centro.

A diferencia de los animales, las plantas están en condiciones de representar a todas las demás criaturas en crecimiento.

La sinécdoque del crecimiento abarca tanto que se extiende, más allá de los seres vivos reales, hasta la naturaleza en su conjunto. “El fitocentrismo es, inherentemente, un *phuocentrismo* y un *fisiocentrismo*: una orientación, a través de las plantas, hacia el crecimiento y hacia la naturaleza en su conjunto, concebida como la multitud del crecimiento de las criaturas” (Marder, 2014, p. 243).

Esta disposición excede a los seres orgánicos e incluye a los inorgánicos, especialmente a los minerales, gestados por los cuerpos de las montañas. Entonces, el fitocentrismo no reconstituye ningún otro centro de existencia supuestamente más verdadero que los que ponen el antro- o el *zoocentrismo*. Por el contrario, “el fitocentrismo [...] nombra la implosión inmanente de este centro, sin dejarse seducir por la fantasía de una existencia puramente fragmentaria” (Marder, 2014, p. 243).

En las plantas hay una relación indeterminada entre las partes y el todo. El número de partes de estas es siempre indeterminado y múltiple. De hecho, las plantas no dejan de desarrollarse, de multiplicarse y “de construir nuevos órganos y nuevas partes de su propio cuerpo (hojas, flores, partes del tronco, etc.) de las que han sido privadas o de las que se han liberado” (Coccia, 2017, p. 26).

La vida vegetal es indeterminada y sus partes remiten a toda la biosfera. Por ello, el fitocentrismo es la unión de lo singular y lo universal, animado por el deseo de promover comunidades vegetales, entre especies y entre reinos, para que prosperen por sí mismas. Lo que las plantas vienen a desmontar al hacer posible el mundo del que son parte y contenido es, al decir de Coccia, la jerarquía topológica que parece que reinar en el cosmos. “Demuestran que la vida es una ruptura de la asimetría entre continente y contenido” (2017, p. 24). Es decir, se hace patente el solapamiento entre estos últimos.

Separar, sea física, sea metafísicamente, los árboles del mundo es una pura imposibilidad. Lejos de ser el conjunto lógico que reúne todos los objetos y seres, el mundo es una fuerza física que atraviesa todo lo que engendra y se transforma. No hay separación alguna entre la materia y lo inmaterial, entre la física y la metafísica, entre la física y la historia.

Estar-en-el-mundo es estar inmersos. Las relaciones no se parecen a las de sujetos y objetos, sino a las de las medusas y el mar.

La inmersión no es una simple determinación espacial: estar inmerso no se reduce a encontrarse *en* cualquier cosa que nos rodea y nos penetra. La inmersión [...] es desde el inicio una acción de compenetración recíproca entre sujeto y entorno, cuerpo y espacio, vida y medio; una imposibilidad de distinguirlos física y espacialmente: para que haya inmersión los sujetos y el entorno deben penetrarse activamente uno y otro (Coccia, 2017, pp. 46-47).

Por mucho que le pese al idealismo, nunca podremos estar materialmente separados del entorno, como tampoco pueden las plantas ni ningún otro existente. El medio no está por fuera, sino que se inicia en el mismo interior de las criaturas. La atmósfera no es otra cosa que una mixtura radical en la que coexiste todo en un mismo espacio sin sacrificar formas ni sustancias. Todo existente está en todo existente sin dejar de ser singular y sin llegar a conformar un uno cerrado sobre sí mismo.

Las plantas han sido en occidente “el tumor cósmico del humanismo, los desechos que el espíritu absoluto no alcanza a eliminar” (Coccia, 2017, p. 17). Son, como se dijo, la implosión de todo centrismo. Quizá por ello, configuran, o pueden configurar, otras formas, otros órdenes de lo político que acaso podrían ser denominados como *fitopolítica*.

Imaginar la transición: la fitopoética

Acaso puede pensarse o, mejor, imaginarse una posible transición entre aquello que llamé *verdeización de la política* y *politización de las plantas*. Acaso esas otras configuraciones políticas que proponen las plantas pueden figurar un porvenir.

Si el futuro próximo, como sostienen Danowski y Viveiros de Castro, “en la escala de algunas pocas décadas, no solo se vuelve

imprevisible, sino también inimaginable” (2019, p. 40), el desafío reside justamente en imaginar un futuro, pero no Futuro con mayúscula, no un mero tiempo ubicado más adelante en términos cronológicos, no una mera proyección, expectativa o juicio de valor. Se trata de imaginar una posibilidad de que haya posibilidades, un entremedio frágil, una virtualidad de acontecimientos (Gatto, 2019, p. 31). Lo que está en juego es una forma de lo sensible y del pensamiento que pueda imaginar un mundo en el que la extinción no sea el último horizonte normativo. Cierta arte, en este sentido, puede cumplir un rol preponderante en la transición.

Si, tal como se dijo sobre el final del apartado anterior, el camino es el de la *fitopolítica* y, a su vez, la guía es la imaginación –ya no la razón–, entonces es necesario pensar una *fitopoética* o una *fitoestética*. Álvarez Solís (2023), entre otros, define estos términos como un tipo de imaginación con sensibilidad vegetal que “supone la afirmación de una estética de las formas de vida no-humanas (plantas, animales, minerales) a partir de un lugar transcolonial [y decolonial] donde no existe la distinción moderna entre naturaleza y cultura” (Álvarez Solís, 2023, p. 65).

La *fitopoética* no es una imaginación sobre plantas ni una romanización del medio ambiente y menos todavía un uso ornamental de los vegetales o de sus cualidades; es, por el contrario, un intento estético y político, potenciado por el diálogo con la filosofía materialista y poshumana, por deconstruir la metafísica occidental y todas sus implicancias. Es un descentramiento del arte del dominio de lo humano que permite explorar otras formas de la política.

No se trata de un aparato poético estrictamente novedoso. De hecho, la cosmopolítica de las plantas tiene diferentes registros a lo largo de la historia y en más de un continente. La más cercana a nosotros es la *fitoestética americana*, un tipo de escritura vegetal que adopta la forma de una sabiduría material sobre la inmersión con el mundo, tal como ocurre con la herbolaria mexicana, la botánica andina, la farmacopea mapuche, la plantocracia amazónica y la medicina guaraní. Estas formas de escritura con sensibilidad vegetal son

signos gráficos en los que las plantas operan, análogamente, como signos conectados entre sí: signos escritos en el gran libro de la naturaleza. Por escritura, entonces, debe entenderse la expresión ya sea oral, gráfica o simbólica, de las manifestaciones del mundo vegetal en el mundo humano. Igualmente, la escritura barroca transatlántica, cargada de museos naturales y gabinetes de curiosidades, es la muestra de las posibilidades de un barroco vegetal (Álvarez Solís, 2023, pp. 64-65).

Por cuestiones de extensión no es posible abordar todas estas *fito-poéticas* y *fitopolíticas*. Sin embargo, vale la pena detenerse, aunque sea brevemente, en una: la farmacopea mapuche. El sistema médico tradicional de estas comunidades indígenas se basa en el uso de *lawen*, que pueden ser de origen vegetal (*kachu lawen*), mineral o animal (Morales, 2016). Su aplicación no puede pensarse separadamente de un conjunto de prácticas como la música, la danza y la oratoria. La elección y prescripción de los *lawen* depende de distintos especialistas, según la naturaleza y gravedad de la enfermedad.

Entre estxs expertxs, el o la *machi* ocupa un lugar de máximo prestigio, ya que tiene la capacidad de comunicarse con los espíritus protectores y se especializa en tratar enfermedades complejas o de origen sobrenatural. Su práctica terapéutica combina el uso de *lawen* con rituales.

La efectividad de los *lawen* no solo se explica por su composición físico-química, sino también por su dimensión simbólica y su vínculo con la tierra. Un principio fundamental en su uso es la reciprocidad: no se deben recolectar en exceso para no afectar la regeneración de la planta, y es necesario agradecer y favorecer su recuperación mediante cuidados como el riego o la protección del ganado. Además, los *lawen* solo pueden ser recogidos cuando el espíritu de la planta lo permite, pues es este quien media entre el paciente y el mundo sobrenatural en el proceso de sanación.

La visión del cosmos y la profunda conexión con la *mapu* (tierra) son los elementos que otorgan sentido al uso de las plantas medicinales en la tradición mapuche. Los vegetales, entonces, no son

ornamentos, ni meros compuestos físicos-químicos al servicio de los existentes humanos. Forman parte de nudos semiótico-materiales que están inmersos en el mundo.

La fitopoética no se limita al mundo amerindio, también en la literatura occidental, muchas veces, los árboles y las plantas de la ciudad aparecen de una forma distinta, ni como los quiso el humanismo de Thays ni como los quiere el discurso de la sustentabilidad contemporánea. Esto es: ni pulmones de las ciudades, ni espacios para que lxs humanxs devengan más productivos, ni ornamentos, ni escenografías oxigenadoras.

En “La morada de los árboles”, por mencionar un ejemplo entre tantos otros posibles, Silvina Ocampo, la floresta del Jardín Botánico de Buenos Aires, ese mismo que diseñó Thays, participa de la luz y la oscuridad: copulan, piensan y bailan con otros existentes en y desde el medio.

En el Jardín Botánico a la hora en que cierran los portones he visto con luces irisadas que a veces bailan, árboles y estatuas contagiadas, y no es una ilusión, no es la brisa ni el viento que les mueve el follaje y el pliegue de las túnicas. Se toman de las manos, se bañan en la fuente, penetran en la luz de grandes invernáculos hasta que el alba llega con su hábito celeste. Ah, quién podrá saber lo que dicen las plantas. “Somos hermafroditas” confesarán algunas; “Solo de amor procreo” susurra otra enigmática. Lo que realmente dicen no puedo repetir. ¿Suponer es matar o bien será crear? Si todo es un milagro que proclama la luz, si todo es un secreto que pronuncian las hojas, ¿en la selva tal vez se podrá descifrar? Dormirse en algún banco inmóvil de una senda, sentir que muere lenta la noche enamorada es lo que siempre he ansiado desde que existe este íntimo jardín donde copulan los árboles de noche y de día levantan su esperanza los hombres. Haber vivido siempre en un jardín quisiera para ser de noche árbol, y árbol también de día. Que me dejen morar en sus recintos hondos para poder vivir la vida de los árboles. Esto es lo que han de oír las plantas con sus hojas cuando se aleja el paso de alguien que las adora, de alguien que vive en ellas como viven las algas del yodo,

de la sal, de la espuma y del agua. No tratan de evadirse, de llegar a la calle, de bajar hasta río donde zarpan los barcos. Saben que Dios es siempre el mismo en todas partes (Ocampo, 2023).

En este texto la vegetación se distancia de la concepción instrumental de la naturaleza como ornamento o recurso. La relación entre los árboles y las figuras humanas en el poema no responde a un esquema de apropiación, sino de coparticipación y metamorfosis. Los árboles no solo se mezclan con la luz y las sombras, sino que “piensan y bailan”, evocando la disolución de fronteras ontológicas que subyace a la metafísica de la mixtura. Asimismo, el deseo de habitar la existencia de los árboles enuncia una forma de fitocentrismo, donde la identidad humana se desdibuja en una interdependencia radical con el medio. En este sentido, el poema de Ocampo se inscribe en la tradición de una fitopoética que imagina nuevas configuraciones de agencia vegetal y de subjetividad no antropocéntrica.

Conclusión

Hasta aquí se ha mostrado cómo la vegetación, lejos de ser un mero recurso pasivo, puede devenir en un agente activo dentro de configuraciones estéticas y políticas. A través de los casos estudiados, se ha evidenciado el modo en que el discurso dominante instrumentaliza la vegetación para sostener modelos extractivos y de control. Sin embargo, las prácticas estéticas y filosóficas revisadas permiten pensar una ruptura con esta lógica y abrir el horizonte a una política vegetal que descentre la hegemonía humana y sus estructuras de apropiación. En este sentido, la fitopoética se plantea no solo como un registro de imaginación especulativa, sino como una estrategia concreta para repensar las interacciones entre lo humano y lo vegetal, posibilitando nuevos ensamblajes socioecológicos para el futuro.

Ante la verdeización de la política, las plantas exponen su propia politización dada por el descentramiento del *anthropos* y la

propagación de comunidades vegetales y no vegetales. El arte, en diálogo con algunas ideas de la filosofía contemporánea, nos deja ver plantas que reimaginan, repiensen y vuelven a tejer el orden. Se fugan de los jardines horizontales y verticales e inventan formas relacionales sin dominios, ni extracciones, ni excepcionalismos.

Bibliografía

Álvarez Solís, Ángel O. (2023). ¿Puede escribir una planta? La crítica vegetal en la época de la extinción de la teoría. *Revista de Teoría de la literatura y Literatura Comparada*, 29, 53-74. doi.org/10.1344/452f.2023.29.4

Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Berjman, Sonia (2006). Una mirada a los espacios verdes públicos de Buenos Aires durante el siglo xx. *Revista de Arquitectura de la Universidad Católica de Colombia*, 8, 28-33.

Brunetto, Santiago (18 de octubre de 2022). C40: Semana de protestas ante la cumbre de alcaldes por el cambio climático. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/490477-c-40-semana-de-protestas-ante-la-cumbre-de-alcaldes-por-el-c/>

Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Cohen, Jeffrey Jerome (2013). Introduction: Ecology's rainbow. En Jeffrey J. Cohen (ed.), *Prismatic ecology: Ecotheory beyond green* (pp. xv-xxxv). Minnesota: University of Minnesota Press.

Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.

Gatto, Ezequiel (2019). *¿Cómo hacer? Del futuro a las futuridades*. Buenos Aires: Nueva sociedad.

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (13 de enero de 2016). SEGUIMOS APOSTANDO AL CUIDADO DEL MEDIO AMBIENTE Con los jardines verticales en las Autopistas Illia, 25 de Mayo, Perito Moreno y [posteo de Facebook]. *Facebook*. https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153429274088613&id=113686738612&set=a.384725388612&locale=es_LA

Marder, Michael (2014). For a phytocentrism to come. *Environmental Philosophy*, 11(2), 237-252. doi.org/10.5840/envirophil20145110

Morales, Soledad (2016). El contexto biocultural de la herbolaria mapuche en Patagonia. *Desde la Patagonia: Difundiendo saberes*, 13(22), 42-47.

Nardizzi, Nin (2013). Greener. En Jeffrey J. Cohen (ed.), *Prismatic ecology: Ecotheory beyond green* (pp. 147-169). Minesota: University of Minnesota Press.

Nealon, Jeffrey T. (2016). *Plant theory: Biopower and vegetable life*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804796781>

Ocampo, Silvina (2023). *Poesía completa II*. Buenos Aires: Emecé.

Thays, Charles J. (1871). *Informe de acción futura*. Buenos Aires: Dirección de Parques y Paseos, Municipalidad de Buenos Aires.

Turismo Buenos Aires (s.f.). 4 parques con la firma de Carlos Thays. <https://turismo.buenosaires.gob.ar/es/article/4-parques-con-la-firma-de-carlos-thays>

Sobre las y los autores

Martina Angela Caretta es profesora asociada de Geografía Humana en la Universidad de Lund, Suecia. Investiga la inseguridad hídrica y las vulnerabilidades diferenciadas en los procesos de adaptación al cambio climático en la agricultura y de la mitigación a través del extractivismo verde. Actualmente lidera dos proyectos de investigación transnacionales entre Ecuador y Sudáfrica y Suecia y Chile sobre la resistencia a la minera encabezadas por las mujeres y el papel del trabajo de cuidado en apoyar la transición verde. Su postura ética como geógrafa feminista se basa en la importancia de las metodologías de investigación participativas y descolonizadoras, que exigen compartir los resultados de la investigación con las comunidades participantes.

Mauricio Chaves Fernández es máster en Literatura Latinoamericana, profesor e investigador de la Universidad de Costa Rica y candidato doctoral en el Instituto de Romanística de la Universidad de Osnabrück, Alemania. Es miembro del comité editorial de *Istmo. Revista de estudios literarios y culturales centroamericanos*, de la Red Transcaribe y de la Red Europea de Estudios sobre Centroamérica. Es autor de artículos especializados y coeditor de los volúmenes *Convergencias transculturales en el Caribe y Centroamérica* (con Werner Mackenbach y Héctor Pérez-Brignoli), *Narrativas de crímenes del siglo xxi en Centroamérica* (con Jeffrey Browitt) y *Centroamérica: perspectivas desde el bicentenario* (con Susanne Schlünder y Rolando Carrasco). Sus intereses de investigación abarcan las literaturas

centroamericanas y caribeñas, las temporalidades y sus vínculos con la economía política en el contexto contemporáneo.

Daniela De Fex-Wolf, PhD y MSc en biología y doctora en geografía. Fue posdoctorada en el proyecto Transición Justa y Temporo-Espacialidades Diversas de Infraestructuras en Territorios Indígenas, en La Guajira, Colombia, investigación que hace parte del proyecto 58197, Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Bristol, y del Times of a Just Transition Global Convening Programme (GCPS2\100005). Fue becaria doctoral de la convocatoria Pasaporte a la Ciencia del programa Colombia Científica y su investigación aporta al foco-reto alimentos. Actualmente, sus principales líneas de investigación son la soberanía alimentaria, la ética del cuidado y la transición energética.

Kristina Dietz es profesora de Relaciones Internacionales con especialización en América Latina en la Universidad de Kassel, Alemania. Es directora del Centro de Estudios Latino-Americanos (CELA) de la misma universidad y directora del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS). Sus investigaciones y publicaciones se centran en la ecología y economía política global de la transición energética, conflictos por la tierra y minería, transformación socioecológica, estudios agrarios críticos, movimientos sociales, democracia y la participación. Su trabajo se centra en América Latina, especialmente en Colombia.

Gian Ferrari Slukich es profesor y licenciado en Sociología y especialista en Políticas Públicas (CLACSO). Realiza el doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo con una beca doctoral en el Instituto Regional de Estudios Socioculturales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (IRES-CONICET-UNCA), con la orientación del Dr. Horacio Machado Aráoz y el Dr. Facundo Martín. Investiga las transformaciones sociometabólicas en Antofagasta de

la Sierra a partir de la irrupción de la minería para la extracción de litio (Catamarca, Argentina). Participa en redes de investigación nacionales e internacionales. En 2025 le ha sido otorgada una estancia académica CAPES en la Universidad Federal de Minas Gerais para integrar la investigación sobre los efectos de la extracción de litio en el Valle de Jequitinhonha (Minas Gerais, Brasil).

Stiven Herrera Bonilla es licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Actualmente está cursando la maestría de Comunicación y Desarrollo de la Universidad de Costa Rica (UCR). Realizó una pasantía de investigación en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Osnabrück, Alemania. Su investigación de tesis explora la articulación entre la extrema derecha en Costa Rica y las narrativas antiinmigratorias. Sus intereses académicos giran en torno a la inmigración, la producción de subjetividades políticas, los estudios culturales y los grupos reaccionarios.

David Jurado es egresado de Letras de la Universidad de Guadalajara, tiene una maestría en Estudios Cinematográficos de la Universidad de París y un doctorado en Estudios Romances del Instituto de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos de la Universidad de la Sorbona. Ha sido becario del FONCA, de Conahcyt, de la Région Île de France y ha recibido los estímulos de investigación del FDC-Proimágenes, de IDARTES y de PROCINE. Es autor de los libros *Résilience des images et des récits* (PUR, 2020), *Alteropoéticas del “yo” en el cine documental colombiano* (Aula de Humanidades, 2021) y *Del gesto a la mirada. Cine sobre arte en Colombia* (Cinemateca de Bogotá, 2023), así como de varios artículos. Ha sido docente de historia y medios audiovisuales en la Universidad de la Sorbona, la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es posdoctorante del Laboratorio Audiovisual de Investigaciones Sociales del Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora - SECIHTI.

Miriam Lang es profesora en el Área de Ambiente y Sustentabilidad en la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Coordina la maestría en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo desde el 2020. Tiene un doctorado en Sociología y una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Colabora con el Grupo de Trabajo Permanente Latinoamericano de Alternativas al Desarrollo y con el Grupo de Trabajo Global Beyond Development. En su investigación, combina perspectivas decoloniales y feministas con la economía política y la ecología política. Entre sus últimas publicaciones está el libro *Más allá del colonialismo verde – Geopolítica de las transiciones eco-sociales* (CLACSO, 2023), coeditado con Mary Ann Manahan y Breno Bringel. Es integrante el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur.

Hernán Lopez Piñeyro es doctor y licenciado en Filosofía (UBA) y magister en Historia del arte argentino y latinoamericano (UNSAM). Se doctoró con la tesis *Figuras del espacio argentino. Recorridos heterocrónicos guiados por el materialismo posthumano*. Actualmente se desempeña como becario postdoctoral del Instituto de Filosofía (UBA-CONICET), donde desarrolla la investigación titulada *Naturaleza travesti. Fantasías, monstruosidades y extractivismo en el Sur global*, y como docente de la asignatura Estética (UNA). Codirige el proyecto UNA PIACyT Estética, Arte y Memorias Latinoamericanas. Realizó residencias de investigación y docencia en la Kassel Universität (financiamiento: DAAD) y en la Universidade Federal de Minas Gerais. Participó en numerosos congresos internacionales y publicó en revistas prestigiosas del campo de la filosofía, la teoría e historia del arte y los estudios culturales. Entre las más recientes se destacan: “Naturaleza travesti. Fantasías sobre la ausencia de taxonomías e identidades fijas” (*Mediações*, 2022), “Paisajes políticos o memorias del paisaje. Envolturas, niebla y humo en la fotografía argentina reciente” (*H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, 2024), “Disputas estético-políticas en torno al espacio urbano y la memoria: emplazar, desplazar, reemplazar, desbordar e intervenir los monumentos” (*Revista Eikón Imago*, 2023), “Horizontes y

nubes de polvo. Un recorrido herocrónico por la pampa argentina” (*Revista Aisthesis*, 2022).

Facundo Martín es profesor efectivo en el Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Cuyo e investigador del CONICET en Mendoza, Argentina. Es magíster en Estudios Sociales Agrarios por FLACSO/Buenos Aires y doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Recibió múltiples becas para estudiar y realizar estancias académicas en el país, así como en Brasil, Colombia, Alemania, Estados Unidos y Austria. Junto a Héctor Alimonda y Catalina Toro Pérez coordinó la edición de los volúmenes I y II de *Ecología Política Latinoamericana* (2017), publicados por CLACSO. Recientemente obtuvo la Beca Georg Forster para investigadores con experiencia de la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania (2024-2025). Investiga sobre transformaciones agrarias y políticas de la tierra y el agua en América Latina.

Gustavo M. de Oliveira es Profesor Investigador Titular en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y profesor-investigador visitante en el Programa de Posgrado en Sociología del IFCS, Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Es investigador Conhecimento Brasil (CNPq), Investigador Nacional Nivel I (Secih-ti-México) e integrante del INCT “Transformações da Participação, do Associativismo e do Confronto Político” (INCT Participa). Realizó una estancia posdoctoral en la FCPyS-UNAM y otra financiada por PDSE-Capes en el CEIICH-UNAM. Es doctor (2021) y magíster (2016) en Ciencias Sociales por la UNISINOS, con mención de honor en el Premio CAPES de Tesis 2022 (Sociología). Es autor de *Mudar o mundo aqui e agora* (Lutas Anticapital, 2022); coautor de *Autonomías. Teoría, praxis y la apuesta comunitaria en América Latina* (Lutas Anticapital/Bruma, 2025); y coorganizador de *Buen Vivir y otras economías en América Latina* (Lutas Anticapital/Fundación Rosa Luxemburgo México/Bruma, 2025), *Movimentos sociais e Autonomias* (Lutas Anticapital, 2023) y *Temas emergentes nas Ciências Sociais* (Oikos, 2021),

además de diversos artículos y capítulos de libro. Integra el Grupo CLACSO “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes” (ACySE). Sus temas de investigación incluyen Buen Vivir, economía política latinoamericana, trabajo informal, economía solidaria, movimientos sociales, autonomías y pueblos indígenas. Tiene experiencia docente en grado, posgrado y formación profesional/técnica.

Jazmin Romero Epiayu es investigadora wayuu y representante legal de la Fundación Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu (M FNMW), de La Guajira, Colombia. Es mujer wayuu, guerrera, activista, feminista, conservacionista y en resistencia por la defensa de los derechos de las mujeres y niñas wayuu, como también en defensa del agua y los intereses colectivos de *Wounamin* (madre tierra).

Gladys Tzul Tzul, Maya K'iche', obtuvo una maestría en estudios sociales y políticos latinoamericanos de la Universidad Alberto Hurtado y un doctorado en sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus trabajos académicos se enfocan en las relaciones de las mujeres indígenas dentro de sus comunidades y con las estructuras políticas, tales como los gobiernos. En muchos de sus artículos, describe cómo las mujeres indígenas resisten la dominación y la explotación a través de la democracia comunal en los Andes y en Mesoamérica. Una de sus creencias clave es la propiedad indígena de la tierra.

Astrid Ulloa es antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, con maestría y doctorado en Antropología de la Universidad de California, Irvine. Es profesora titular del departamento de geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Es directora del grupo de Investigación Cultura y Ambiente. Tiene una larga trayectoria de investigación sobre movimientos ambientales y pueblos indígenas, género y feminismos indígenas, feminismos territoriales, ecología política feminista, territorios indígenas y extractivismos. Sus actuales temas de investigación son género y extractivismos, y

mujeres indígenas, demandas territoriales-ambientales y medialidades, y los conflictos socioambientales de la transición energética en territorios indígenas.

Cecilia Vallejos es artista, dramaturga y educadora en el campo de las artes visuales. Su trabajo se centra en la comprensión conceptual de la producción artística. Con formación en estudios teatrales y análisis cultural, examina los métodos y marcos conceptuales de formas artísticas establecidas, como la colaboración de artistas con grupos sociales marginados o minorías. Su enfoque interdisciplinar se centra en la observación de los criterios que determinan la producción y circulación de obras de arte, tanto en contextos institucionales como no institucionales.

Diana Vela-Almeida es profesora asistente de Ecología Política de la Sostenibilidad en el Instituto Copérnico de la Universidad de Utrecht. Es doctora en Ecología Política por la Universidad McGill y tiene una maestría en Políticas de Conservación Forestal y de la Naturaleza por la Universidad de Wageningen. Trabaja en la intersección entre los campos de la ecología política, la economía ecológica y la geografía crítica feminista, y su investigación se centra en la extracción de recursos y la participación política, los esquemas neoliberales verdes, la transición energética, los movimientos sociales y la transformación socioambiental.

Frente a la actual policrisis del sistema capitalista, este libro aborda la tensión fundamental entre las transiciones tecnológicas orientadas al mercado y las transformaciones socioambientales radicales. A través de una perspectiva multiescalar y transdisciplinar, los y las autoras analizan cómo las propuestas hegemónicas de “extractivismo verde” y “descarbonización” a menudo perpetúan desigualdades estructurales, lógicas coloniales y violencias temporales en los territorios. La obra destaca las perspectivas y luchas feministas indígenas, así como los procesos comunitarios en México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Chile y Argentina que desafían las relaciones de poder existentes. Mediante el examen de prácticas políticas, estéticas e imaginarios de futuro, este volumen propone alternativas sustentadas en lo colectivo y en la defensa de la vida, buscando transitar hacia horizontes de justicia social y ambiental más profundos y equitativos.

