

Narrar y escuchar las tramas de vidas de los territorios: Tendiendo puentes frente a la emergencia climática.

Daniela Ramírez Camacho
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

 <https://orcid.org/0000-0001-8782-1191>
danyrcamacho@gmail.com

RESUMEN

La emergencia climática, que amenaza a toda la humanidad y coloca en mayor riesgo a ciertos grupos, nos llama a actuar y pensar colaborativamente. Pueblos originarios y afrodescendientes, mediante sus ontologías relacionales, tienen mayor conciencia de la ecodependencia de la cuál participamos y, sin embargo, sus voces suelen ser opacadas por la colonialidad y el racismo históricos. Este texto resalta la importancia de la narración y la escucha de las experiencias de relación, convivencia y comunicación con los variados seres, cuerpos y cosas que componen y recrean un territorio. Narrar y escuchar son herramientas que dan cuenta de los nexos afectivos multiespecie en territorios amenazados por lógicas extractivas y de desposesión, que pueden conducir a lo que Donna Haraway (2019) llama respons-habilidad para enfrentar los retos presentes y venideros. Este análisis se basa en fuentes escritas de ecología política, psicología social, filosofía ambiental latinoamericana, y de autores de pueblos originarios.

Palavras-chave: narrar; escuchar; territorio; ontologías relacionales.

Narrar e escutar as histórias das vidas dos territórios: Construindo pontes diante da emergência climática.

RESUMO

A emergência climática, que ameaça toda a humanidade e coloca certos grupos em maior risco, nos convoca a agir e pensar colaborativamente. Povos indígenas e afrodescendentes, por meio de suas ontologias relacionais, estão mais conscientes da ecodependência da qual participamos, mas suas vozes são frequentemente ofuscadas pelo colonialismo e pelo racismo históricos. Este texto destaca a importância de contar histórias e escutar as experiências de relacionamento, coexistência e comunicação com os diversos seres, corpos e coisas que compõem e recriam um território. Contar histórias e escutar são ferramentas que capturam laços afetivos multiespécies em territórios ameaçados por lógicas extrativistas e desapropriadoras, o que pode levar ao que Donna Haraway (2019) chama de “responsp—capacidade” de enfrentar os desafios presentes e futuros. Esta análise baseia-se em fontes escritas da ecologia política, psicologia social, filosofia ambiental latino-americana e de autores de povos indígenas.

Palavras-chave: narrar; escutar; território; ontologias relacionais.

Narrating and listening to the plots of lives of territories: Building bridges in the face of the climate emergency.

ABSTRACT

The climate emergency, which threatens all of humanity and places certain groups at greater risk, calls us to act and think collaboratively. Indigenous and Afro-descendant peoples, through their relational ontologies, are more aware of the ecodependence in which we participate, yet their voices are often overshadowed by historical colonialism and racism. This text highlights the importance of storytelling and listening to the

experiences of relationship, coexistence, and communication with the diverse beings, bodies, and things that compose and recreate a territory. Storytelling and listening are tools that capture multispecies affective ties in territories threatened by extractive and dispossessing logics, which can lead to what Donna Haraway (2019) calls “respons—ability” to confront present and future challenges. This analysis is based on written sources from Latin American political ecology, social psychology, environmental philosophy, and authors from Indigenous peoples.

Keywords: narrating; listening; territory; relational ontologies.

1. INTRODUCCIÓN

Tomando en cuenta el contexto de emergencia climática, y las luchas actuales frente al extractivismo, resulta importante poner atención en nuevas formas de relacionarnos. La ecología política y la filosofía ambiental son corrientes de pensamiento que nos ayudan a pensar sobre nuestros cuerpos, nuestra materialidad, nuestra ineludible necesidad o dependencia de un sustento material, emocional, social, ecológico, y las tramas de interdependencia de las que participamos con otros humanos y no humanos. En estas corrientes de pensamiento son materia de reflexión las formas en las que somos parte de los territorios que habitamos, cómo interactuamos con otros cuerpos vivientes y sintientes, dónde también tienen lugar los cuidados, y además observar las interacciones o acciones que nos hacen intervenir, recrear y transformar esos territorios.

Este análisis propone algunos elementos que ayudan a pensar y tomar decisiones frente a la emergencia climática que nos sacude a todas las personas, pero cuyos riesgos y adversidades están injustamente distribuidos. Josefa Sánchez Contreras (2025), investigadora y activista del pueblo Angpøn (zoque de San Miguel Chimalapas), señala que los territorios de los pueblos indígenas han sido vistos y tratados históricamente como zonas de sacrificio, que pueden ser apropiados y explotados pasando por alto la

autodeterminación de los propios pueblos, reproduciendo relaciones coloniales y ejerciendo despojos racistas. De acuerdo a Josefa Sánchez:

Despojo racista [como titula a su libro] también señala que, en la medida que se agudiza la emergencia climática, las relaciones coloniales también se intensifican, y con ello los discursos racistas vuelven a la escena mediática con mucha más fuerza para seguir justificando la existencia de cuerpos que importan y cuerpos que no importan, todo ello para asegurar el predominio de la jerarquía racializada (SÁNCHEZ, 2025, p. 10).

Entre los cuerpos que no importan para el sistema también se ven incluidos gente de clase baja o trabajadora, quienes se sustentan de producción a pequeña escala, así como a pueblos y personas afrodescendientes, personas en migración, pueblos que enfrentan el colonialismo, el genocidio, disidencias sexoafectivas, mujeres, son quienes afrontan con mayor intensidad los efectos del cambio climático y enfrentan mayores limitaciones estructurales.

La discusión sobre la ética ambiental viene desarrollándose de forma más explícita desde los años setenta, lo cual resulta muy ventajoso para quienes en la actualidad nos encontramos recogiendo aportes y haciendo suturas donde consideramos pertinente, especialmente frente a una emergencia climática a nivel global que nos obliga a repensar y tomar decisiones y acciones sobre cómo queremos enfrentar la vida en el presente, futuro próximo y lejano. Donna Haraway le llama respons-habilidad y nos urge a no perder de vista, a no dejar de ser conscientes y tener atención a lo que sucede a nuestro alrededor:

¿Qué significa renunciar a la capacidad de pensar? Estos tiempos llamados Antropoceno son tiempos de urgencia para todas las especies, incluidos los humanos: tiempos de muertes y extinciones masivas; de avalanchas de desastres cuyas impredecibles especificidades son tomadas estúpidamente como si fueran inteligibilidad en sí misma; del rechazo a conocer y cultivar la capacidad de respons-habilidad; del rechazo a estar presentes a tiempo para el embiste de la catástrofe; de un mirar para otro lado sin precedentes (HARAWAY, 2019, p. 66).

En este texto propongo que ante la crisis climática que atravesamos una ruta que puede servir para abrir puentes de comunicación, comprensión y colaboración son el narrar historias desde los pueblos, desde sus ontologías relacionales que dan cuenta de diversas formas en que estamos interconectados unos con otros, y el reaprender a escuchar para poder ser sensibles a la otredad y abrir nuestra percepción a formas alternativas de habitar y con-vivir. El desarrollo de este texto está subdividido en cinco partes. En la primera introduzco cómo en el capitalismo se jerarquizan los cuerpos, reconociendo humanidad sólo a ciertos grupos, y creando un régimen de afectividad que nos anestesia frente a las necesidades y problemáticas de ciertos grupos y territorios. En la segunda parte planteo la importancia de narrar historias y el escuchar como procesos de cuidados colectivos. En la tercera parte analizo cómo la escucha en la sociedad occidental es devaluada, pero en los pueblos originarios se cultiva como una forma de poner atención a las diferentes formas de vidas que habitan en un territorio. En la cuarta sección planteo que las voces de los pueblos, así como sus sistemas de conocimientos y aprehensión del mundo, son marginados, tergiversados, y menospreciados. En la última parte reseño a grosso modo cómo son las ontologías relacionales de los pueblos las que dan cuenta de formas alternativas de relacionarse y ser parte de las tramas de vidas que conforman un territorio.

1. DESARROLLO

2.1 CUERPOS ENTRE CUERPOS, TERRITORIOS y CAPITALISMO

Omar Giraldo e Ingrid Toro hacen un análisis sugerente explicando cómo la humanidad nos constituimos como parte de la trama de la vida. Habitamos como cuerpos entre otros cuerpos, nos dicen Giraldo y Toro (2020), en esta existencia co-generamos el espacio que a su vez también nos constituye. Los autores, haciendo uso de conceptos como multiplicidades de Deleuze y Guatari, así como “líneas y enmarañamientos de vida” de Tim Ingold, generan una perspectiva alternativa y contrastante con la mirada cartesiana

que observa el entorno como aquello que está afuera de la humanidad y se encuentra ahí disponible y pasivo para que intervengamos en él. Basándose en Tim Ingold, señalan:

Cada sendero dejado por cada criatura es un tipo de línea de vida. Entre los habitantes que formamos estos senderos están incontables tipos de seres: algunos reptando, otros caminando, unos volando, otros excavando, otros nadando, otros surcando con sus flagelos en el éter, otros moviéndose a través de sus rizomas y raíces por debajo de la tierra, otros en las escalas temporales de las formaciones geológicas, todos ellos juntos, habitando el mismo lugar (GIRALDO; TORO, 2020, p.34).

Cuando Giraldo y Toro (2020) hablan de esta existencia entre cuerpos, también dan cuenta que como cuerpos no estamos plenamente constituidos en su forma final, sino que estamos en un movimiento a través del tiempo, mediante el cual nos transformamos. Bajo esta perspectiva todos estamos reconfigurándonos constantemente, estamos en un devenir junto con otros cuerpos que transitan su propio devenir, sean animales, bacterias, plantas, o tecnologías (GIRALDO; TORO, 2020). En este sentido hay siempre movimiento, constituirse mediante los otros, ser junto con otros.

Giraldo y Toro (2020) recurren al concepto de “régimen de afectividad” para explicar cómo somos seres sintientes, capaces de sentir y conectarnos con ese enmarañamiento de vidas, o cuerpos entre cuerpos, pero a su vez, dicho régimen nos hace también anestesiarnos o ser insensibles ante otras vidas, cuerpos, eventos. Los autores analizan la violencia genocida o la guerra para explicar los momentos en donde hay un entumecimiento de la afectividad hacia ciertos grupos, ciertos cuerpos. En mi parecer, el entumecimiento puede analizarse más cabalmente cuando se contempla los orígenes del capitalismo y la clasificación que éste creó acerca de los cuerpos y la naturaleza, como han propuesto autoras como Josefa Contreras (2025), Maria Mies (2018), Federici (2015, 2013), Lugones (2008), y otros teóricos sistémicos como Jason Moore (2020).

Estos devenires compartidos pudieron haber fluído de formas inesperadas a lo largo de la vida planetaria, en tiempos que resultan inimaginables para la mente humana, pero desde un tiempo relativamente reciente, -siguiendo la reconstrucción histórica de Jason Moore-, con el sistema capitalista en formación, los cuerpos de algunos grupos humanos

dominantes, sus trayectorias, y enmarañamientos formaron una organización que se extendió a escala global, y reorganizó la vida humana y no humana de forma que sirviera para la dominación y acumulación de riqueza.

El capitalismo generó un sistema clasificatorio de los cuerpos, trazando fronteras entre aquellos considerados humanos y naturaleza, cambiando dicha frontera para excluir grupos humanos que han sido considerados inferiores, ya sea en líneas raciales o de género. Jason Moore ha desarrollado un profundo análisis respecto a la historia de estos procesos en donde se entrelazan la jerarquización de cuerpos humanos y otros considerados menos humanos, la transformación de paisajes a escala global y los diferentes engranajes que funcionan para la acumulación del capital. “La transición de capitalismo y naturaleza a capitalismo-en-la-naturaleza nos exige que coloquemos los cuerpos humanos como lugares de historia medioambiental, como cuerpos que participan en producir mercancías <reales> y en reproducir la mercancía <falsa>, la fuerza de trabajo” (MOORE, 2020, p. 43-44). Moore sostiene que el capitalismo ha funcionado bajo una lógica de apropiación incansable que concibe absurdamente que es infinito todo lo que engulle -energía y trabajo en forma de cuerpos humanos y no humanos como naturalezas baratas-.

Capitalismo caníbal, lo llama Nancy Fraser (2023), pues es un sistema social que engulle sin mediciones ni miramientos la propia base de su sustento. Alerta la autora sobre su calificativo caníbal pues tiene la disposición de devorarse a sí mismo. En sus palabras:

Un orden social que confiere a una economía, cuyo motor es la obtención de beneficio, el poder alimentarse de los soportes económicos que necesita para funcionar: riqueza expropiada a la naturaleza y a los pueblos subyugados; múltiples formas de cuidado, crónicamente subvaluadas cuando no negadas por completo; bienes públicos y poderes públicos, que el capital requiere y a la vez procura restringir; energía y creatividad de los trabajadores (FRASER, 2023, p. 19).

Este sistema se ha reestructurado con enorme flexibilidad en el tiempo a causa de las propias crisis que entraña, principalmente según recuenta la autora, por llevar al límite la separación entre producción/reproducción, puesto que siempre se ha apropiado de la

energía y trabajo de cuerpos humanos y no humanos ocultos bajo la sombra de las relaciones que ponen al frente, bajo los reflectores: las relaciones salariales. Moore coincide con esto, resumiendo que la historia del capitalismo puede contarse como los movimientos para generar fronteras calificando lo que es naturaleza externa, apropiable, explotable, y acaparando su trabajo/energía, fuese el caso de mujeres, infancias, población esclavizada, pueblos subyugados o naturaleza no humana (bosques, ríos, minerales, tierra) (2020, p. 85) .

Todo aquello que el capitalismo calificó y ubicó como parte de la naturaleza y por lo tanto, utilizable, apropiable, objetivable, desecharable, como ciertos pueblos, ciertos sujetos, ciertas mujeres, ciertos territorios, sirvió para que el sistema expandiera su funcionamiento y evadiera las limitaciones de enfrentar que su sustento no es infinito, y generó reductos invisibles, marginales: el ámbito doméstico, las colonias, la propia naturaleza no humana con sus enmarañamientos de vidas y devenires.

Rosa Luxemburgo ya había analizado la cuestión, nos recuenta Nancy Fraser, de que el capitalismo requiere para su propio funcionamiento aquellos “entornos y estratos no capitalistas” aportadas por las colonias para poder ampliar las relaciones de acumulación y explotación como condición necesaria y constante (LUXEMBURG, 1923 apud FRASER, 2023, p. 89). Mies (2018), Federici (2015), coinciden en este punto.

En una entrevista a Donna Haraway y Anna Tsing (2019) se discuten varios nombres para caracterizar la época actual, y así desafiar el lugar común al que han llegado algunas personas científicas al nombrarle Antropoceno. Ellas desafían este consenso porque a su parecer genera una idea de que la crisis climática es un “asunto humano”, un “hecho asociado o causado por la especie” humana, en lugar de analizar específicamente las coyunturas históricas, y arreglos específicos que han dado lugar a este problema. Ellas proponen “Plantacionceno”, algo que podría traducirse como la era de las plantaciones, y explican que esta era puede ubicarse desde la conquista y colonización de los pueblos y territorios en el continente americano. Haraway explica lo que es una plantación:

simplificación radical, sustitución de gente, cultivos, microbios y formas de vida; trabajo forzado; y crucialmente el desordenamiento de los tiempos de generación en todas las especies, incluyendo la

humana. Estoy evitando usar la palabra reproducción por su aspecto productivista, pero estoy enfatizando la radical interrupción de la posibilidad de cuidado de generaciones, y como me enseñó Anna, la ruptura del vínculo hacia el lugar es incompatible radicalmente con la plantación (HARAWAY, TSING, 2019, p.6).

Las autoras (2019) nos dicen que aunque la imagen de la agricultura hoy en día está asociada a la agricultura intensiva o grandes plantaciones, es contraria a una agricultura a pequeña escala en donde las vidas humanas y no humanas interactúan de otra forma. En la pequeña escala no hay una producción, sino una crianza de diversidad de especies y vínculos, donde se (re)genera un vínculo con la tierra que va más allá del cálculo de ganancias y beneficios. Tsing subraya que la plantación opera mediante la disciplina de plantas y personas. Señala además que la plantación viene aparejada de desplazamiento y desposesión, desposesión de los pueblos originarios y las ecologías originarias, y el desplazamiento de pueblos y personas que tienen que migrar en la actualidad para vender su fuerza de trabajo (HARAWAY, TSING, 2019, p. 8). Otrora era la población esclavizada llevada a trabajar en las plantaciones.

Lo cierto es que en el Plantacionceno son cada vez más evidentes también los paisajes de abandono. “Abandonado” es el calificativo que Gabriel Gatti e Iñaki Rubio-Megual (2024) dan a vidas, experiencias, ecologías, sin protección, o con altos daños por contaminación. “Geo-grafias en duelo” las llama Mezli Yoalli Rodríguez Aguilera (2022) para referirse a un caso particular de ecocidio con larga historia de racismo ambiental, donde ella documenta las emociones de rabia, tristeza e impotencia por parte de las comunidades afro e indígenas que han visto morir paulatinamente a toda la diversidad de especies con quienes convivían en su ancestral territorio.

2.2 NARRAR Y LA IMPORTANCIA DE LAS HISTORIAS

Donna Haraway (2019) está comprometida con la generación de narrativas plurales, múltiples, que nos puedan volver conscientes de nuestro devenir entrelazado con el de muchos otros seres, terrestres, por lo que desconfía de las grandes narrativas o la

Historia, que tiene una linealidad teleológica, inclusive de aquellas utópicas. Habla entonces de un objetivo modesto que es poder asegurar la continuidad del vivir y morir bien junto con otras y otros, y de alguna manera “seguir con el problema”. Haraway (2019) expone como propuesta la de poder pensar y habitar de una forma más consciente sobre las líneas de parentesco o lo que podría ser devenir-con-otrxs. Ella señala que cuando hablamos de Antropoceno no se escuchan ni se visibilizan las historias de gaia o de otros habitantes terrestres.

Haraway argumenta que en esta época se necesitan historias que nos ayuden a pensar y actuar en nuevas direcciones. Hace un llamado sobre la importancia de pensar en nuevas rutas, de prestar atención a la gravedad del problema, puesto que la evasión o negación no nos llevarán a buen puerto. Llama entonces a cultivar la capacidad de respons-habilidad. En sus palabras, “Cada vez que una historia me ayuda a recordar lo que pensaba que sabía, o me presenta un conocimiento nuevo, se ejercita un poco más el músculo fundamental para preocuparse por el florecimiento” (HARAWAY, 2019, p. 58).

Es posible enlazar estos planteamientos con los de la filosofía ambiental que en voz de los colombianos, Patricia Noguera, Leonardo Ramírez Sergio y Manuel Echeverri resaltan la necesidad de una metodoestesis, “un camino del sentir”. Estos autores señalan que se abren posibilidades éticas en la comprensión de las diferentes formas en que estamos en contacto ‘cuerpos entre cuerpos’, en las que se tejen formas de habitar, co-crear, en continua relación entre culturas y tramas de vidas. En sus palabras::

los saberes no emergen de operaciones del sujeto racional escindido de la tierra, sino de los contactos permanentes entre los cuerpos. En nuestro Pensamiento Ambiental, el camino de lo estético, como camino del sentir, lo sentido, lo sintiente, lo sensible: la metodoestesis-, ha abierto a un diálogo donde los saberes construidos a partir de lo sensible, los saberes emergentes del contacto entre las pieles de las culturas y las pieles de las naturalezas, y los saberes encontrados en las geografías conforman polifonías, polirritmias, inter-corporalidades, cuerpos-tierra (NOGUERA, RAMÍREZ, ECHEVERRI, 2020, p.58).

Narrar y encontrar escucha también funcionan cuando las tramas de vida son carcomidas por la violencia, el abandono. La práctica psicosocial que en las geografías de

Abya Yala ha intervenido en procesos de desarmamiento, de construcción de paz, de atención frente a los abusos, violencias, humillaciones y muertes de los territorios y sus pueblos, también refiere que generar espacios de escucha es una forma de cuidado colectivo.

Hay pues una posibilidad de sostenernos y cuidarnos, en el expresarnos y escucharnos colectivamente. Beatriz Elena Arias ha señalado cómo los espacios donde se pueden generar narrativas propias, por fuera de las dominantes, constituye en sí mismo procesos de cuidado comunitario. “Generar relatos de la experiencia” donde se puede revelar la agencia de las personas, aún en contextos hostiles de alta violencia como lo es un conflicto armado, sirven por que “los relatos nos abrazan”, apuntala Arias. Para ella las narrativas biomédicas y hegemónicas fragmentan al sujeto y sus capacidades, siendo que los procesos de escucha colectivizados tienen un efecto integrador que: “pone[n] énfasis en las capacidades y potencialidades de las comunidades y las personas para resistir con dignidad ante las diversas formas de dominación y sufrimiento” (ARIAS, 2017, p. 60). Arias plantea la posibilidad de generar espacios de escucha para promover la salud mental colectiva. Arias habla de “territorios de escucha” en donde:

se transforma la vivencia en una experiencia narrada y socializada fuera de los sistemas expertos y los circuitos técnicos, generando procesos interpretativos que se reelaboran desde voces muchas veces silenciadas o negadas por dichos saberes expertos. Darles primacía a estas voces es precisamente una estrategia potente de resistencia y de reposicionamiento en las relaciones de dominación y de poder, habilitando un rol activo (ARIAS, 2017, p. 63).

En los procesos de construcción de paz en Colombia, también se hace alusión a cómo la narración como testimonio tiene lugar afectando tanto a quien ofrece su testimonio como al público o colectividad que escucha. Como señalan Aguirre et al.: “la narración es equiparada con la medicina o la cura de una enfermedad, porque relatar sus historias repetidamente permite que se repongan luego del padecimiento. [...] Narrar, de forma escrita, hablada o actuada, consuela el resentimiento y sana el dolor” (AGUIRRE ET AL, 2024, p. 205).

2.3 ESCUCHAR

Los testimonios múltiples acerca de cómo habitamos los territorios, cómo se cuidan las tramas de vidas, da cuenta de los nexos afectivos multiespecie y la carga emocional de cuidar en territorios amenazados por lógicas extractivas y de desposesión. No obstante, se requiere cierta disposición y habilitación del sentido de la escucha para que los testimonios e historias encuentren recepción, y su potencial de transformación tenga lugar.

La epistemología detrás de la palabra *escucha* ofrece algunas pistas sobre la profundidad de su significado. De acuerdo con Adrián Scribano escuchar proviene del latín *auscultare*, que se compone de dos palabras, *auris* que significa oreja, y *klei* que se puede interpretar como inclinarse (SCRIBANO, 2018, p.12). Siguiendo a Scribano, escuchar implica “poner la oreja” (poner el cuerpo) o “atender con el cuerpo” (SCRIBANO, 2018, p. 12). “Poner atención con el cuerpo” podría ser otra forma de refrasear el significado de escuchar.

Koen de Munter (2016) se detiene en la cuestión de la atención, y cómo se cultiva la atención hacia las diferentes tramas de vida entre familias Aymara de Bolivia. De Munter desmenuza el aprendizaje de lo que llama cosmo-praxis. Sostiene el autor que más que una cosmovisión, los pueblos enactúan prácticas de relacionamiento con los trenzados de vidas que componen un entorno, un territorio. Por tanto, desde jóvenes van aprendiendo a poner atención a las diferentes líneas de vida que se entrelazan e interactúan. La atención, según el antropólogo, se educa para habilitar a las personas a relacionarse, sintonizarse con las tramas de vidas, y para dejarse afectar por estas mismas. En palabras de De Munter:

“Atención” es claramente un concepto clave: sugiere una importante variedad de connotaciones prácticas: estar atento a y prestar atención; percibir y así prepararse, adquiriendo un cierto dominio práctico; atender en el sentido de to attend to, también en el sentido de cuidar activamente; y finalmente, a partir del francés attendre o attente, conlleva la idea de la espera, de una atención y un cuidado expandido a través del tiempo, entre la competencia y

la vulnerabilidad, entre la sintonización activa y el anhelo paciente (DE MUNTER, 2016, p. 634).

Las indagaciones de Carlos Lenkendsorf sobre el escuchar son valiosas aportaciones también. Explica Lenkendsorf que la desvalorización del escuchar tiene lugar en la sociedad occidental porque del acto de escuchar no se produce nada tangible. Por el contrario, escuchar implica recibir, y en ese recibir acontece una transformación al abrirnos a la afectación de la otredad. Así lo describe Lenkendsorf:

El recibir encierra un secreto: es el otro, son los otros cuyas palabras no las hacemos, no son producto de nuestro actuar, sino que vienen de afuera y nos sacan del centro donde nuestro *yo* prefiere estar para mandar, dirigir y estar arriba. Al sacarnos del centro no nos margina ni nos empuja hacia la periferia, sino que se integra nuestro *yo* en el *nosotros*. Formamos una comunidad dialógica (LENKENDSORF, 2008, p. 18).

Refiere Lenkendsorf que en pueblos como el Tojolabal, sí hay una apreciación de lo que significa escuchar. Identifica que el pueblo Tojolabal tiene el sentido de la escucha agudizado, tanto social, como en relación con el territorio. Nos dice, “No sólo escuchan al nivel social, sino que escuchan a las plantas, los animales y toda la naturaleza. A nivel social escuchan atentamente a los demás. En el contexto occidental se escucha poco a nivel social y natural” (LENKENDSORF, 2008, p.19).

Moira Millán, escritora y weychafe Mapuche, defensora del territorio, ha levantado la voz en contra de lo que llama Terricidio, y en varios de sus mensajes señala la importancia de poder escuchar a la Madre Tierra:

Estamos tan incomunicados con tantos medios de comunicación, que no podemos comunicarnos con lo que verdaderamente es trascendente. Hay que empezar a tratar de alejarse de todos esos mecanismos de control, y despertar a los sentidos de la tierra. Escucharla, porque no hay elegidos. Es mentira, no hay el comandante, el elegido, el caudillo que va a venir a salvarnos. En realidad, nosotros somos receptores de un orden cósmico universal que está siendo cercenado, que está siendo violentado; y la tierra gime, la tierra habla, y algunos podemos abrir nuestro corazón para escucharla...y otros están cerrando su corazón (MILLÁN, 2018).

2.4 VOCES SILENCIADAS

Aún cuando la emergencia climática pone en riesgo a toda la humanidad, hay sectores de la población que se ven más amenazados, cuando son los que menos contribuyen al cambio climático y también quienes menos recursos tienen para enfrentarlo. Josefa Sánchez Contreras expone que el 80% de la biodiversidad se encuentra en territorios indígenas, son quienes emiten menores emisiones de CO₂, puesto que “somos quienes durante largo tiempo hemos generado un ecosistema que hace posible la existencia de vida humana y más que humana en la Tierra” (SÁNCHEZ, 2025, p.14). Son los pueblos originarios, y afrodescendientes quienes en sus ontologías relacionales mantienen o alimentan mayor conciencia de la ecodependencia de la cuál somos partícipes, pero sus voces suelen ser opacadas frente a otras personas o liderazgos con mayor poder de vinculación, alcance, resonancia que la blanquitud y privilegios de clase confieren a grupos de mayores recursos.

Zoe Todd (2016), ciudadana de la Federación Métis de Manitoba, escritora y artista, hace una fuerte crítica la academia y los legados coloniales que la sustentan, así como a escritores del Norte Global del giro ontológico que olvidan reconocer, dialogar y dar crédito a personas indígenas que están pensando, filosofando y escribiendo sobre los entramados de vidas y cambio climático. Todd señala que pese a las continuas aportaciones que han realizado los pueblos indígenas del Ártico, por ejemplo, respecto a entender el clima como un bien común, suelen ser olvidados los sistemas legales, filosofías y conocimientos de los pueblos que siempre han tenido ese principio y entendimiento. Todd lo dice de la siguiente manera:

Cuando antropólogos u otros compuestos científicas sociales se pavonean y eligen por conveniencia partes del pensamiento indígena que les llama la atención sin involucrarse directamente (sin reconocer sin ambigüedad) la situación política, agencia, ordenamientos legales, relationalidad de los pueblos indígenas y las y los académicos, nos hacemos cómplices de la violencia colonial (TODD, 2016, p. 18).

Una de las rutas para trascender esta reproducción de prácticas de colonialismo epistémico, de acuerdo a lo que propone Todd, es la “reciprocidad en pensamiento que

implica poner atención en quiénes hablan al mismo tiempo o a un lado nuestro" (TODD, 2016, p.19). En mi interpretación, esto implica identificar, reconocer y dar crédito a quienes están hablando y pensando en los mismos temas, pero quizás se expresan en otros circuitos, dentro o fuera de la academia, que de por sí es estructuralmente excluyente, racista y clasista.

El sistema económico capitalista se construye y reproduce un ordenamiento jerárquico de las personas y los cuerpos. Ubica a algunos grupos al centro, haciendo de sus necesidades parámetro y prioridad, liberándoles además de cargas y responsabilidades frente a las necesidades de las grandes mayorías. Val Plumwood (2003) usa el concepto de "backgrounding" para referirse a la acción de poner en un segundo plano, de restar importancia, a los derechos y necesidades de las colectividades no privilegiadas. El privilegio aparece así asociado a la irresponsabilidad, a la posibilidad de no mirar, escuchar, ni involucrarse con la realidad de los otros.

La inclusión de una multiplicidad de voces en los debates y reflexiones pueden abrir el camino para cultivar una respons-habilidad frente a los desafíos actuales de la crisis climática y el avance extractivista del capitalismo. Boris Marañon y Dania López (2024) hacen un análisis de cómo perspectivas de corte más occidental presentan al medio ambiente bajo cierta mirada de exterioridad, poniendo a la vida humana como centro. Refieren que otras perspectivas de la sustentabilidad se han movido de lugar para ver y valorar los sistemas de vida en sí mismos, desde una mirada ecológica y bajo una racionalidad que sitúa la vida de los ecosistemas como centro. Finalmente argumentan que una perspectiva decolonial de la sustentabilidad, dentro de una interculturalidad crítica donde los pueblos hablan desde sus ontologías, la vida se aprecia de una forma cosmocéntrica, donde conviven las vidas humanas, las no-humanas, y la de los espíritus y guardianas de la Madre Tierra. Siguiendo a Walsh, plantean la necesidad de construir una interculturalidad crítica que posibilite los procesos de intercambio entre sujetos diversos con miras a "hacer visibles, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que jerarquizan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden racial, moderno/colonial" (MARAÑÓN, LÓPEZ, 2024, p.55).

2.5 LAS TRAMAS DE CUIDADO, LA CON-VIVENCIA.

Moira Millán nos explica la contrastante forma de relacionarse con el territorio de quienes no pertenecemos y no compartimos una estrecha convivencia con el territorio, frente aquellas personas y pueblos que el territorio da sentido a su existencia de una forma integral. Nos dice:

Wingkalandia construyó sus cimientos sobre la idea de que el hombre es superior a todos los seres del planeta; de que la mujer, hermana de su especie, es similar pero inferior, y de que todas las demás vidas existentes son meros recursos a su alcance, asesinables, para su total satisfacción [...] Lo que llamo “mapucracia” ha sido siempre la práctica de un modelo de democracia directa y participativa, la escucha y el resguardo de los Pu Ngnen, fuerzas cósmicas con las que cohabitamos de manera horizontal, con respeto reciprocidad (MILLÁN, 2024, p. 31-32).

Koen De Munter (2016) ha explicado esta forma de vida en relación cotidiana con un mundo vivo y activo, donde la acción y la intención no es exclusiva de seres humanos, sino de todos los seres, cosas, elementos, espíritus que conforman un territorio. De Munter se refiere a ontología relacional a esta forma de ser y estar en el mundo, en actuación y relación constante con el ““estando-vivo”, que se caracteriza por las dinámicas relacionadoras que se producen entre sus integrantes (cosas, seres, entornos, ambientes). Como sugiere Tim Ingold, metafóricamente, podemos hablar de “trenzados” de vida, constantes y abiertos” (DE MUNTER, 2016, p. 630). Arturo Escobar, Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2014) también hablan de ontologías para referirse a prácticas cotidianas, haciendo la distinción de que no se refieren a constelaciones cerradas de significados, sino prácticas con las que se relacionan las personas con las vidas con las que cohabitán y recrean conjuntamente un territorio.

Los pueblos originarios han recreado en el tiempo ontologías, formas de ser y existir, en donde las relaciones de interdependencia entre humanos y otros seres no humanos ocupan un lugar importante. Estas ontologías han sido históricamente malentendidas y menospreciadas. Fueron desvirtuadas y condenadas bajo el sesgo religioso del cristianismo de los oficiales y evangelizadores en la época colonial, después bajo el sesgo

científica, y más tarde por los desarrollistas de las repúblicas independientes y los desarrollistas de la actualidad. De Munter (2016) también refiere que estas formas de existencia han quedado “invisibilizadas” tanto por la ciencia como las políticas nacionales que reproducen el paradigma que concibe a la naturaleza, y sus nichos ecológicos, como separada de la sociedad.

Existe un gran contraste en cómo se ha concebido la tierra-territorio desde el pensamiento occidental y la religión cristiana como materia degradada, apropiable, y controlable, frente el relacionamiento cotidiano y práctico que pueblos originarios realizan considerándola animada y sacralizada. Josefa Sánchez Contreras nos alerta sobre caer en la trampa de considerar a los pueblos indígenas como inherentemente “nativos ecológicos”; para ella es importante resaltar que la defensa de los territorios de los pueblos es parte de una larga lucha anticolonial (SÁNCHEZ, 2025, p. 72). Es preciso entonces aclarar que cuando aquí me refiero a las ontologías relacionales, o a las formas de interactuar de los pueblos con el territorio, no se considera ni que sean formas homogéneas, asumiendo que no existe diversidad, contradicciones y conflictos dentro de los pueblos. En efecto, la diversidad existe tanto entre pueblos como al interior de cada uno de ellos, y con ello conflictos, disputas de poder, y sus fuerzas de resistencia y transformación internas. Arturo Escobar (2014) plantea que las ontologías son políticas en tanto al interior de ellas hay conflictos, así como entre una y otra, en donde se disputan sentidos de existencia. Sin embargo, también es cierto, que dentro de estos territorios, donde se entrelazan una diversidad de tramas de vidas, también hay otras prácticas de escucha y relacionamiento con los territorios, que las personas mayormente subsumidas dentro de las lógicas de pensamiento y actuación de la sociedad occidental van perdiendo, u olvidando, por el mismo peso del colonialismo y la imposición de formas de relacionarse que favorecen al sistema capitalista. Las dos visiones que aquí presento como contraste en el relacionamiento e interacción con los territorios representan polaridades para encuadrar el escenario. Estos polos sólo señalan un rango de posibilidades, “abren la cancha” donde se debaten, disputan, negocian y acomodan múltiples versiones de ser y estar en el mundo, con todas sus contradicciones.

Vanessa Watts (2013), mujer anishnaabe y haudenosaunee (conocido también como el Long House de las Seis Naciones), investigadora de feminismos indígenas, gobernanza indígena y relaciones con otros no-humanos, señala la contrastante diferencia entre la epistemología-ontología occidental y las filosofías indígenas. Señala que bajo la primera, la humanidad se concibe separada de la naturaleza, y la capacidad de percepción y comunicación es exclusiva de los humanos. Siguiendo a Watts, desde el génesis cristiano, la comunicación de Eva con el mundo animal y natural es representada como peligrosa y sujeta a castigo. Watts dice: “los hábitats y los ecosistemas pueden comprenderse mejor como sociedades; esto quiere decir que tienen estructuras éticas, tratados y acuerdos entre las especies además de la habilidad de interpretar, comprender e implementarlos” (WATTS, 2013). De acuerdo con Watts, las sociedades animales, minerales, de las plantas, y otras, preceden a la humanidad, y por ende, la humanidad requiere honrar sus diferentes acuerdos y realizar acuerdos para que pueda, con su apoyo, vivir junto con ellas.

La colonización, como argumenta Zoe Todd, es una amenaza siempre presente, pues siempre están activos los mecanismos para reproducir la jerarquización entre personas, cuerpos y territorios. Otro efecto de la colonización es el invalidar y mermar los pensamientos, discursos y filosofías de los pueblos indígenas y coartar sus capacidades de comunicación con el entorno, según plantea Vanessa Watts (2013). Al respecto dice:

como pueblos indígenas somos extensiones de la misma tierra sobre la que caminamos, como estamos obligados a mantener una comunicación con ella. Una advertencia familiar que tiene eco en muchas comunidades es, que sino cuidamos la tierra, corremos el riesgo de perder el quiénes somos como pueblos indígenas. [...] Es decir, la colonización ha trastornado nuestra habilidad para comunicarnos con lugar y ha puesto en peligro la agencia entre los pueblos indígenas. La mente pre-colonial fue confrontada con una forma disminuyente y el proceso a través del cual aseguramos nuestra propia capacidad de actuar y conversar con no humanos y otros humanos fue puesta en riesgo (WATTS, 2013).

Florencia Tola, Antonela Dos Santos y Sonia Sarra señalan también cómo en el pensamiento de los pueblos existe un reconocimiento de que los conocimientos no son únicamente propios de la humanidad, sino que están ahí en la naturaleza, y es en la experiencia que la gente tiene dentro de los territorios, habitándolos, transitándolos, que los conocimientos les son dados, incluso a pesar de ellos.

Por el contrario, las reflexiones de Nazareno [líder Ranquel de Levucó, La Pampa, Argentina], Esmeralda [del lof Kaxipaiñ de Neuquén, Argentina] y Ailin Piren Huenaiuen refieren a conocimientos que llegan a uno por caminos y en tiempos diversos y que no necesariamente requieren de la agencia o voluntad de otro humano sino que involucran dimensiones más-que-humanas. Más al estilo del modelo relacional que Ingold contrapone al genealógico (*ibid* : 140-150), los indígenas hablan de vivencias, descubrimientos personales, experiencias que se comparten y conocimientos que están en la “naturaleza”. E incluso, como comentó Gilberto Huilipan a Narahara al hablar de los Perimontun (‘apariciones’, ‘visiones’), de conocimientos que llegan a pesar de uno: “este conocimiento no es porque vos lo quieras, sino porque hay una organización por encima tuyo, en el wenu mapu, que te está dando este conocimiento” (2022: 259, traducción nuestra) (TOLA; DOS SANTOS; SARRA, 2024, p.52).

Así, pareciera ser ininteligible para las sociedades donde rige el pensamiento hegemónico occidental, la experiencia de unidad, cercanía y convivencia con un territorio vivo, que se compone de diversas líneas de vidas interactuando unas con otras. Moira Millán nos habla desde su experiencia situada como mujer, líder, Mapuche, cómo siente la relación con el territorio.

como Pueblo Indígena, la percepción de nuestros cuerpos-territorios es categórica, tangible, palpable. Nuestra territorialidad y nuestra corporalidad están ensambladas, unidas en ese círculo de la vida. Tener territorio es esencial para construir esa identidad corporal compleja que recibe espíritus. Con ellos, la fuerza de la Naturaleza nos trae mensajes para sanarnos o guiarnos hacia un propósito [...] La falta de territorio lleva a sentirse perdido y solo, kuñefal, la orfandad, que impide experimentar plenamente esa tridimensión. Es una sensación profunda, punzante, como si tuvieras memoria de alguna pertenencia colectiva o de un acompañamiento pleno que no lográs descifrar bien de dónde vino

y de repente te debilita sin que sepas por qué. Creo que eso le pasa a toda la humanidad, no solo al Pueblo Mapuche (MILLÁN, 2024, p. 15).

En los pueblos se practica un diálogo con la naturaleza sacralizada en ciertos actos de la vida diaria, en los actos de sobrevivencia, de trabajo, de la alimentación, y otros, según lo explica Julio Glockner (2016). De acuerdo con el autor mientras que la religiosidad judeocristiana concibe a un Dios distante, separado y espectador de los asuntos terrenales, las deidades de los pueblos habitan en el mundo, en sus múltiples manifestaciones, dentro de la naturaleza. Los montes, los cerros, los pozos, los ríos, las cuevas, los vientos, el rayo, el sol, el fuego, todo es sagrado, y exige o requiere sus ofrendas, autorizaciones, peticiones para encausar ciertos movimientos. Glockner (2018) explica que desde la visión de los pueblos “aquellos que se obtiene de la naturaleza tiene que ser restituido ritualmente, a fin de conservar un equilibrio benéfico tanto para la naturaleza y los seres que la habitan, como para los humanos y las plantas y animales que cohabitan con ellos” (2018, p. 5).

Tanto en tiempos pre-conquista como en la actualidad, los pueblos originarios han considerado a la tierra animada y sagrada, en tanto sostiene diversas formas de vida. Juan Carlos Reyes, investigador ayuuk de Santa María Alotepec, Mixe, da una interpretación sobre el pensamiento y la lengua *ayuuk* en los que el mundo está organizado en espacios interconectados e interdependientes, donde cruzan flujos de energía. Sobre la manera en la que es nombrada la tierra, Reyes nos dice:

[...] podemos ver que la línea que media entre *tsajpy nääx*, más que dividir, une a estos dos grandes espacios que se complementan y es justo en esta línea donde se ubica *nääxwiiny*, la faz de la tierra, la cual es referida por nuestros sacerdotes y sacerdotisas como *koni kyxy pyoop nääxwiinyëtë* “la sagrada blanca faz de la tierra”, que es el espacio donde se desarrolla la vida de los seres humanos, las plantas y los animales y, por eso mismo, es considerado en el lenguaje ritual como *Tääk-Tsi’tsk* “Madre-Senos”, porque es ella quien nos pare, nos sostiene, nos alimenta y es ella misma quien nos recibe y nos acoge en su seno cuando fallecemos, de allí que se le atribuye una esencia femenina (REYES, 2017, p. 19).

La ritualidad intensamente viva de los pueblos da cuenta de una historia de comunicación constante de las personas con sus territorios, y de una ocupación del espacio terrestre que se realiza casi como concesión de lo vivo y más grande y fuerte que la humanidad. Estas prácticas antiguas se han recreado en el tiempo hasta la actualidad, sin permanecer estáticas, y convocan a un gran número de personas de diferentes comunidades en actos e intercambios con la tierra en su forma animada, o encarnada en entidades no visibles y no humanas que allí habitan y son dueños o protectores de algún bien o espacio preciado. En todo caso, hay una relación activa de comunicación e intercambio que se da en un contexto de interdependencia de las partes involucradas.

2. CONSIDERACIONES FINALES

En este texto he realizado una exploración de cómo el narrar y escuchar una diversidad de historias de cómo los pueblos se relacionan con su territorio, puede despertar una sensibilidad más consciente de nuestro devenir con otros, humanos y no humanos. Retomo la dirección de Donna Haraway de fortalecer los músculos que nos puedan mantener con atención al presente para responder, pensar y actuar de cara a los retos de la actualidad, lo que ella llama respons-habilidad.

Cada vez hay más aportes en este sentido, nuevas perspectivas desde la ecología política y la filosofía ambiental latinoamericana, que nos animan a repensar nuestra relación con los territorios en donde vivimos o con los que tenemos alguna conexión. Un gran desafío es mantener nuestra sensibilidad y receptividad frente a la otredad, pues el sistema capitalista ha intencionadamente malogrado nuestro régimen de afectividad para sentir y tener en cuenta las necesidades de solo ciertos grupos, y mantenernos anestesiados para no empatizar con la realidad y necesidades de la gran mayoría de pueblos y personas.

Aquí resalto la importancia de que esta vasta y diversa mayoría global de pueblos y personas encuentre los mecanismos para narrar y compartir sus formas de ser y existir con los territorios. Como contraparte necesaria está la necesidad de reaprender a escuchar, sobre todo de quienes no formamos parte de pueblos indígenas y afrodescendientes, y estamos a más distancia de comprender cómo se existe, convive y se

relaciona con los seres y cosas que cohabitan en un territorio. Aprender a escuchar de las ontologías relacionales de pueblos que han desarrollado esa sensibilidad, atención, y cuidado de las tramas de vidas de las cuáles hacen parte, y que se manifiesta en la ritualidad, el compartir y convivir.

REFERÊNCIAS

- AGUIRRE, N.; BECERRA, Carmen Andrea; CARDONA, Ángela Maritza; HERRERA, Valentina; LOPÉZ, Alejandra; LUGO, Victoria; SÁNCHEZ, Paula Vanessa. *Escucha y narración: la lucha por el reconocimiento y la recuperación emocional*. Manizales: Fondo Editorial Universidad de Manizales, 2024.
- ARIAS-LÓPEZ, Beatriz. Entre-tejidos y Redes. Recursos estratégicos de cuidado de la vida y promoción de la salud mental en contextos de sufrimiento social. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, n. 23, p. 51-72, 2017.
- GATTI, Gabriel; RUBIO Mengual, Iñaki. Introducción. In. GATTI, Gabriel; RUBIO Mengual, Iñaki (eds.). *Contar el abandono. Paisajes de un mundo en ruinas*. Barcelona: Bellaterra Edicions, 2024, p. 11-20.
- GIRALDO, Omar Flipe; TORO, Ingrid. *Afectividad ambiental*. Sensibilidad, empatía y estéticas del habitar. Ecosur: Universidad Veracruzana, 2020.
- GLOCKNER, Julio. El trabajo humano, los espíritus y la lluvia. *Elementos*, n.110, pp. 3-9, 2018.
- La mirada interior*. Plantas sagradas del mundo amerindio. México: Penguin Random House, 2016.
- FEDERICI, Silvia. El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Ciudad de México: Tinta Limón Ediciones, 2015.
- La revolución feminista inacabada*. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común. Ciudad de México: Escuela Calpulli, 2013.
- FRASER, Nancy. *Capitalismo Caníbal*. Siglo veintiuno editores, 2023.
- HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema*. Generar parentesco en el Chthuluceno, Buenos Aires, Argentina: Consonni, 2019.

HARAWAY, Donna; TSING, Anna. Reflections on the Plantationocene. A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing. [abril, 2019]. Entrevistador: Gregg Mitman. *Edge Effects*. University of Wisconsin-Madison, p. 1-22, 2019.

LENKENDSORF, Carlos. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdes Editores, 2008.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula rasa*, n.9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, p. 73-101, 2008.

MARAÑÓN, Boris; LÓPEZ, Dania. "Sustentabilidad" descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires. In: BORIS, Marañón; LÓPEZ, Dania; CABALLERO, Hilda. *"Sustentabilidad" descolonial en organizaciones colectivas en México. Logros y contradicciones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Económicas, 2024, p. 39-66.

MIES, Maria. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Traficantes de sueños, 2018.

MILLÁN, Moira. *Terricidio: Sabiduría ancestral para un mundo alterNativo*, Sudamericana, 2024.

Escuchen a la tierra y van a dimensionar la lucha que nuestro pueblo está dando. Moira Millán: indígena Mapuche. Entrevistadora: Antonela Di Candia. *Desinformémonos. Periodismo de Abajo*, 2018. Recuperado de: <https://desinformemonos.org/escuchen-la-tierra-van-dimensionar-la-lucha-pueblo-esta-dando-moira-millan-indigena-mapuche/>

MOORE, Jason. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños, 2020.

NAVARRO Trujillo, Mina Lorena. Mujeres en lucha por la defensa de la vida asediada y afectada por los extractivismos en México. *Trabalho necessário*, v. 18, n. 36, p. 118-142, 2020.

NOGUERA, Patricia; RAMÍREZ Sergio; Leonardo; ECHEVERRI, Manuel. Metodoestesis: los caminos del sentir en los saberes de la Tierra Una aventura geo-epistémica en clave sur. *Revista de Investigación Agraria y Ambiental*, v. 11, n.3, p.45-63, 2020.

PLUMWOOD, Val. Feminism and the mastery of nature. Taylor & Francis E Library, 2003.

REYES Gómez, Juan Carlos. *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*. Países Bajos: Leiden University Press, 2017.

RODRÍGUEZ Aguilera, Meztli Yoalli. Reparación de la naturaleza en México: racismo ambiental en las Lagunas de Chacahua-Pastoría, Oaxaca. *Alteridades*, v.32, n. 64, p. 23-34, 2022.

SÁNCHEZ Contreras, Josefa. *Despojos racistas. Hacia un ecologismo anticolonial*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2024.

SCRIBANO, Adrián. A modo de prólogo. El silencio como punto de partida. In: CERVIO, Ana Lucía y D'HERS, Victoria (comp.). *Sensibilidades y experiencias: acentos, miradas y recorridos desde los estudios sociales de los cuerpos/emociones*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Estudios sociológicos editora, 2018, p.11-14.

SOTO Alarcón, Yoselín María. Resistencias ambientalistas de mujeres indígenas: el feminismo decolonial latinoamericano y la ecología política feminista, *Revista de Estudios de Género y Sexualidades*, v. 48, p. 149-165, 2022.

TODD, Zoe. An indigenous feminist's take on the ontological turn. 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology*, v. 29, n.1, p. 4-22, 2016.

TOLA, Florencia; DOS SANTOS, Antonela; SARRA, Sonia. ¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿Qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestados en el pensamiento amerindio?. *Estudios Posthumanos*, 3, n.1, p. 39-65, 2024.

SVAMPA, Marystella. Perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos. In: PUENTE, Florencia; FERNÁNDEZ DROGUETT, Francisca (coords.). *Feminismos ecoterritoriales en América Latina: cuidar, crear, re-existir*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2024. p. 21-52.

WATTS, Vanessa. Lugar-pensamiento y agencia indígena entre humanos y no-humanos (Primera Mujer y MujerCielo hacen un tour mundial europeo!), *Decolonization: Education, Indigeneity & Society*, v. 2, n.1, p. 20-34, 2013.