

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

NÚMERO

32

JUL-2026

ISSN. 1390-4256

ENTORNOS VITALES Y
DERECHOS DE LA NATURALEZA



PUCE
Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

Autoridades

Dr. Carlos Ignacio Man Ging Villanueva, S.J.
Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Dra. Adriana Monesterolo Lencioni
Directora de Investigación, Vinculación e Innovación

Dra. Elizabeth García Alarcón
Decana Facultad de Derecho y Sociedad

Equipo editorial

Dr. Francisco Morales
Editor en Jefe

Dra. Carolina Páez Vacas
Coordinadora Vol. 32

Comité editorial

Dr. Jorge Gómez Rendón
Mtr. Cristóbal Landázuri
Dra. Carolina Páez Vacas

Equipo de soporte

Jessica Guamán
Gestora de las Revistas Científicas

Santiago Larrea
Corrector de estilo

CENTRO DE PUBLICACIONES

Edificio del Centro Cultural
Av. 12 de octubre 1076 y Vicente Ramón Roca
Quito, Ecuador
299 1711 / 299 1700

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Hernán Cárdenas
[5ta Dimensión Publicidad Creativa](#)



Acceso en línea:



Contenido

4 » Presentación

Dossier

8 » Territorios de vida, ritualidades y ontologías relacionales entre lo comunitario, lo natural y lo espiritual. Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, Salta, Argentina

27 » Las mujeres mayores tlaxcaltecas hablan del cambio climático: Saberes, representaciones y emociones

53 » *Susto por jaguar*: dimensiones del sufrimiento por el encuentro felino-humano en la Amazonia colombiana

64 » Identificación de conflictos socioambientales desde la Investigación Acción Participativa en el proceso de ordenamiento hidrosocial del río Manco (Santander, Colombia)

77 » Sembrando derechos de la naturaleza en el Club EcoUNAE: una intervención educativa universitaria

94 » Genealogías de las biomovilidades científicamente inducidas: ecología de la restauración ante la emergencia climática

Propuestas

122 » Los escenarios del Afroturismo: Un acercamiento a su implementación y su potencial aprovechamiento en México. Caso de estudio: Estado de Veracruz

145 » Entre el mandato divino y la obligación laboral: prácticas de negociación y resistencia de los adventistas en torno al sábado

Presentación

El volumen número 32 de *Antropología Cuadernos de Investigación*, publicado por la Facultad de Derecho y Sociedad de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, invita a reflexionar sobre una de las transformaciones contemporáneas más profundas de las ciencias sociales: el descentramiento de lo humano y la emergencia de nuevos paradigmas socioambientales. A través de su número temático “Entornos vitales y derechos de la naturaleza”, propone trascender el análisis jurídico del reconocimiento legal de los derechos de la naturaleza —un hito global relevante— para adentrarse en aportaciones regionales del giro ontológico. Las contribuciones del número invitan a contemplar cómo diversas cosmovisiones, prácticas y luchas territoriales encarnan, disputan y ensayan formas de vida plurales donde la naturaleza deja de ser un recurso de explotación para erigirse como un sujeto de valor intrínseco y agencia política. Frente a contextos de conflicto socioambiental, extractivismo y crisis climática, las contribuciones de este número surgen de enfoques interdisciplinarios desde la antropología, la geografía, la educación, la salud mental y la ecología anticipatoria, mostrando que la defensa del entorno es la defensa de la vida en común.

Sección Temática: “Entornos vitales y derechos de la naturaleza”

El número inicia en el Noroeste Argentino con el artículo de Karla M. Pérez Domínguez y Silvina Belmonte, quienes nos aproximan a los sentires y vivencias de la *Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla (Salta)*. Utilizando la Investigación Acción Participativa (IAP) y el diálogo de saberes, las autoras analizan cuatro conjuntos de prácticas rituales (ganaderas, agrícolas, fúnebres y de peregrinación) para demostrar cómo la Pachamama, los cerros, las semillas y los animales no son objetos del entorno, sino sujetos activos que configuran un territorio de vida regido por la reciprocidad histórica.

Por su parte, Marissa Vivaldo Martínez, Montserrat Olvera Grande, Danae Mejía Delgado y María de la Luz Martínez Maldonado sitúan el debate en el contexto de la justicia climática global y la exclusión institucional. Su texto analiza las representaciones sociales, afectivas y cognitivas de las *mujeres mayores tlaxcaltecas* frente al cambio climático.

A través de metodologías participativas, el manuscrito reivindica a las adultas mayores como actoras clave y guardianas de saberes intergeneracionales fundamentales para el cuidado ambiental, corrigiendo su histórica invisibilización en las cumbres climáticas globales.

El sufrimiento psíquico y las fronteras de lo humano y lo no humano en contextos de degradación ambiental son abordados por Juan David Páramo. Desde la antropología médica y la experiencia clínica en salud mental, el autor explora el “*susto por jaguar*” en la Amazonia colombiana, un fenómeno desencadenado por la intensificación de encuentros humano-felinos debido al extractivismo y las economías ilegales. Al acudir al perspectivismo amerindio y al multinaturalismo, el texto desafía la reducción psicopatológica de la biomedicina y devela cómo los ataques del felino trascienden lo físico para convertirse en un sufrimiento que redefine el Antropoceno.

En una línea metodológica y de gobernanza local, Ingrid López Vargas e Ivonne Caicedo Ramírez examinan el ordenamiento hidrosocial del *río Manco en Santander, Colombia*. Mediante herramientas de la Investigación Acción Participativa (IAP) como la cartografía social y el mapeo de actores, las autoras diagnostican los conflictos socioambientales en torno al agua y el suelo, concluyendo que estos enfoques participativos y horizontales resultan indispensables para restaurar la confianza institucional y construir soluciones situadas desde el territorio.

La dimensión pedagógica del número se localiza en Azogues, Ecuador, con el trabajo de María Fernanda Acosta y Edison Ortiz Gualpa. Los autores sistematizan la experiencia del *Club EcoUNAE (2023-2025)*, una intervención educativa universitaria de enfoque sociocrítico que promueve los derechos de la naturaleza mediante el aprendizaje experiencial y los huertos escolares. Este artículo aporta significativamente al debate sobre el *Sumak Kawsay* y las epistemologías del Sur, evidenciando cómo la educación ambiental puede transformar percepciones antropocéntricas en éticas de relacionalidad y respeto.

Cerrando la sección, contamos con la traducción del texto de Ferran Pons-Raga e Ismael Vaccaro, una genealogía de las “*biomovilidades científicamente inducidas*”. A través de un análisis discursivo de la ecología de la restauración y de prácticas como la “migración asistida” frente a la emergencia climática, los autores deconstruyen las categorías fijas de nativo/exótico y la noción de “pristinidad”. Su propuesta teórica abre las puertas hacia una *ecología anticipatoria*, donde la conservación se redefine a partir de la creación de nuevos ensamblajes ecológicos prospectivos.

Sección Propuestas

La sección Propuestas de este número enriquece la mirada antropológica y social abordando problemáticas contemporáneas de identidad, economía y fricción normativa en América Latina.

En primer lugar, Jerson Rodríguez del Carmen, César Vega Zárate, Efraín Montero Mora y Jerónimo Ricárdez Jiménez nos presentan un estudio exploratorio sobre el potencial del *Afroturismo en el Estado de Veracruz, México*. Tras analizar diversas experiencias latinoamericanas, los autores fundamentan cómo esta modalidad emergente se configura como una herramienta viable de inclusión social, desarrollo local y visibilización de la memoria histórica y el patrimonio cultural de las comunidades afroamericanas.

Finalmente, Daniela Barahona nos ofrece un análisis desde la antropología jurídica y la autoetnografía sobre el conflicto entre el mandato religioso del *sábado en la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la estructura laboral salarial en Quito, Ecuador*. El artículo desentraña las complejas tácticas de negociación y resistencia de los fieles en un mercado laboral secularizado y precarizado, demostrando de manera crítica que la efectividad de los derechos constitucionales a la libertad religiosa está fuertemente condicionada por la posición socioeconómica de los sujetos dentro de la matriz del capital.

Con este conjunto de artículos, el volumen 32 de *Antropología Cuadernos de Investigación* aporta al debate académico contemporáneo un análisis situado de los conflictos socioambientales y las dinámicas en torno a estrategias de supervivencia y culturales en América Latina. Las contribuciones de este número invitan a analizar críticamente cómo se negocian, resisten y reconfiguran las normas institucionales, ambientales y religiosas en contextos marcados por la desigualdad y el extractivismo. Les invitamos a revisar y debatir las reflexiones que componen esta edición.

**Carolina Páez
Francisco Morales**

Dossier

Territorios de vida, ritualidades y ontologías relacionales entre lo comunitario, lo natural y lo espiritual. Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, Salta, Argentina

Territories of Life, Ritualities, and Relational Ontologies between the Communal, the Natural, and the Spiritual: The Kolla Kondorwaira Indigenous Community of Potrero de Castilla, Salta, Argentina

Karla M. Pérez Domínguez  

INENCO-CONICET-UNSa

Silvina Belmonte  

INENCO-CONICET-UNSa

Resumen

Desde las vivencias y los sentires de la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, nos acercamos a las ritualidades y relaciones espirituales que las familias de esta comunidad mantienen con la naturaleza. Estas expresiones dan muestra de ontologías relacionales presentes en el Noroeste Argentino (NOA), a través de las cuales se significan y se apropian diversos espacios habitados por comunidades indígenas, considerados por ellas como sus territorios de vida. A partir de una investigación doctoral que se desarrolló desde una metodología de Investigación Acción Participativa (IAP) y diálogo de saberes, compartimos cuatro conjuntos de prácticas rituales: (i) las vinculadas a la actividad ganadera (*marcada*, *señalada*, *casamiento* y *corpachada*); (ii) aquellas que se llevan a cabo durante la temporada agrícola (día de la *Pachamama*, preparación de alimentos sagrados y *challada* de semillas); (iii) las que involucran a las personas fallecidas (día de almas y despedida de seres queridos); y (iv) la peregrinación de la Virgen del Rosario. Desde esta experiencia, podemos observar que las prácticas rituales no solo son manifestaciones culturales o religiosas, también son vivencias y sentires que permiten a las familias de esta comunidad dar sentido y significar su territorio desde una perspectiva ontológica relacional, donde la *Pachamama*, los animales, las semillas, los cerros, los manantiales y las almas no son objetos del entorno natural, sino que son considerados su-



jetos que participan activamente y están presentes en el desarrollo de la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, la naturaleza no es un ente externo en la experiencia de vida de la Comunidad Kondorwaira, esta forma parte de la vida cotidiana y se encuentra presente en las relaciones de reciprocidad que comunidades como Kondorwaira han sostenido de manera histórica.

Palabras clave: Ontología relacional; Territorios de vida; Pachamama; Ritualidades; Comunidades indígenas; Noroeste Argentino.

Abstract

Based on the lived experiences and ways of feeling of Kolla Kondorwaira Indigenous Community of Potrero de Castilla, we explore the ritual practices and spiritual relationships that the families of this community maintain with nature. These expressions bear witness to the relational ontologies present in Argentine Northwest (NOA), through which various spaces inhabited by Indigenous communities are given meaning and appropriated as their territories of life. Based on doctoral research developed through a Participatory Actions Research (PAR) methodology and a dialogue of knowledge, we share four categories of ritual practices: (i) those linked to livestock activities (*marcada, señalada, casamiento* and *corpachada*); (ii) others performed during the agricultural season (*Pachamama Day*, preparation of sacred foods, and seed *challada*); (iii) several associated with the deceased (Day of Souls and farewell to loved ones); and (iv) the Virgen del Rosario pilgrimage. From this experience, we can observe that ritual practices are not only cultural or religious manifestations but also lived experience and feelings that allow the families of this community to make sense of and signify their territory from a relational ontological perspective. In this context, the *Pachamama*, animals, seeds, hills, springs and souls are not objects of the natural environment, instead, they are considered subjects who actively participate and are present in the development of community life. From this perspective, nature is not an external entity in the life experience of the Kondorwaira Community, but rather a part of daily life, present in the relations of reciprocity that communities like Kondorwaira have historically sustained.

Keywords: Relational ontology; Territories of life; *Pachamama*; Ritualities; Indigenous communities; Argentine Northwest.

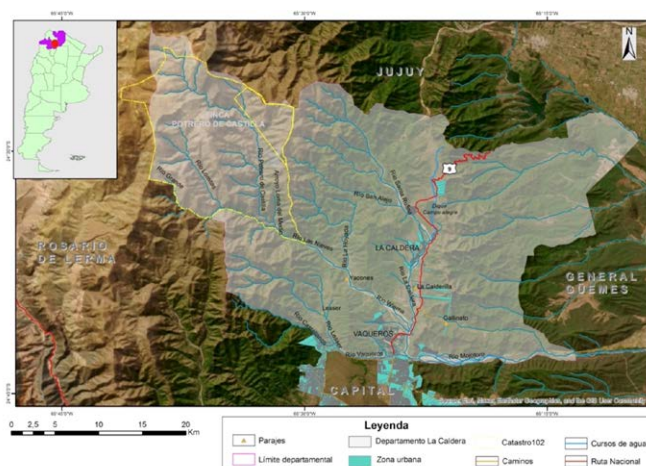
Introducción

Desde un pensamiento vinculado a una forma de vida capitalista-occidental, existe la idea dominante de que naturaleza y cultura son nociones que se encuentran separadas. La naturaleza es considerada como algo material que puede ser vendido, comprado y transformado (Smith, 2020). En esta forma de ser/estar en el mundo, la naturaleza es apreciada como una entidad separada de los grupos sociales, inerte y sin vida, capaz de ser dominada. En Latinoamérica, como también en otros lugares donde se cuenta con la presencia de formas de vida no occidental, naturaleza y cultura no son percibidas como cuestiones separadas, al contrario, mantienen vínculos estrechos y de continuidad que van más allá de mantener un mero vínculo económico o mercantil (Alimonda, 2011; Escobar, 2012).

En este artículo nos preguntamos cómo las comunidades indígenas del Noroeste Argentino (NOA) han sostenido y continúan reproduciendo, a través de sus prácticas cotidianas y rituales, relaciones de reciprocidad, cuidado y respeto con lo que consideran la naturaleza. Nos enfocamos en la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, ubicada en el departamento La Caldera, provincia de Salta (Figura 1). Las familias de la Comunidad Kondorwaira dedican parte de su tiempo a la crianza y al cuidado de los animales (ganado vacuno, caprino y ovino), así como también a la siembra de algunos productos andinos como papas, maíces y hortalizas.

Kondorwaira es una comunidad heredera de un largo linaje de sabiduría andina con herencia quechua vinculada al pueblo Kolla. Habita un territorio de aproximadamente 22,459 ha que abarca una diversidad de ecosistemas, desde la selva montana hasta ecosistemas de semipuna y puna, con altitudes que van de los 1,600 a los 5,000 m.s.n.m. Aunque el Estado argentino reconoció su territorio a través de un relevamiento técnico (Ley 26.160), la Comunidad aún no cuenta con la titularidad legal del mismo. En los últimos 30 años, han incorporado en sus estrategias de vida y movilidad diversos espacios que se ubican en las zonas urbanas y periurbanas de los municipios de Vaqueros y La Caldera (departamento La Caldera), así como también barrios de la zona norte de la ciudad de Salta Capital.

Figura 1
Mapa ubicación territorio Comunidad Kondorwaira



Fuente: (Pérez Domínguez y Belmonte, 2024).

El pueblo Kolla, ubicado en la provincia de Salta, posee una identidad étnica y cultural heredera de las poblaciones quechuas y aymaras (Bartolomé, 2006). Este pueblo es preexistente a la conformación del Estado-nación argentino. Si bien ninguna de las comunidades que se autoidentifican como parte del pueblo Kolla conserva su idioma original, es posible observar en el habla cotidiana y toponimia la presencia de palabras provenientes del quechua y el aymara. Las comunidades kollas comparten una forma particular de comprender y significar diversos espacios que habitan, expresadas en los vínculos que establecen con la naturaleza y en el reconocimiento de la *Pachamama* como madre tierra. Sus actividades económicas requieren el manejo de grandes extensiones de tierra, dado que la crianza de cabras, ovejas, vacas y llamas implica el pastoreo trashumante (o cambio de puesto como se le conoce localmente): aproximadamente seis meses en zonas altas, donde los animales acceden a pastos de altura, y seis meses en zonas bajas, más húmedas. A eso se le suman cultivos andinos compartidos como diversas variedades de papas, ocas y maíces andinos. Actualmente, además estas poblaciones han incorporado en su forma de vida espacios que se ubican en zonas urbanas, que les permiten resolver necesidades específicas como el acceso a servicios de educación, salud, venta de la producción local y compra de mercadería.

Aunque el pueblo Kolla hoy es reconocido como pueblo indígena tanto por el Estado, como por diversos actores como la academia, organizaciones de base y la sociedad en general, ese reconocimiento estuvo históricamente atravesado por sucesivos procesos de subalternación e invisibilización a lo largo del siglo XX (Villagra, 2022). No es sino hasta la década de 1990, que diversas organizaciones indígenas de la región impulsaron un proceso de reetnicidad, que, tal como señalan Milana (2020) y Sabio y Milana (2018), les permitió una resignificación activa de los lazos culturales, territoriales y simbólicos en el presente. Este proceso se expresó en la reafirmación de la identidad Kolla, en la demanda por el reconocimiento de derechos territoriales y en la construcción de herramientas jurídico y organizativas (como la figura de comunidad originaria), así como también en la búsqueda para mejorar las condiciones de vida precarizadas (Cladera, 2015, González, 2015, Lanusse y Lazarri, 2006).

Es en ese contexto que las familias habitantes de la finca de Potrero de Castilla se organizaron y conformaron la Asociación Comunitaria Kondorwaira, en el año 2009. En el año 2015, enmarcada en la Ley Nacional N°23.302, las familias de Potrero de Castilla que conformaban dicha asociación, cambiaron su categoría jurídica y se registraron legalmente como Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla. En ese mismo año, las tierras rurales ocupadas histórica y ancestralmente por la Comunidad, fueron relevadas y obtuvieron su Carpeta Técnica de Relevamiento Territorial en cumplimiento de la Ley Nacional N°26.160.

La figura jurídica de Comunidad Originaria, además de ser una herramienta para la interlocución con el Estado Argentino, también ha sido de utilidad para las familias de la Comunidad para impulsar el desarrollo de proyectos y actividades comunitarias que buscan mejorar las condiciones de vida de las familias que la componen.

Los resultados que se presentan a continuación provienen de un proceso de investigación doctoral que se desarrolló entre los años 2017 y 2023, con una metodología de Investigación Acción

Participativa (IAP) y diálogo de saberes (Fals, 1993; Argueta, 2011). Para ello, se retomó y profundizó en los antecedentes de trabajo previo (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2019; 2022) con un enfoque específico en las prácticas rituales y espirituales, que en aquel momento fueron abordadas de forma general.

El objetivo de este artículo es mostrar, con mayor detalle etnográfico, de qué manera estas ritualidades constituyen una ontología relacional vivida que posiciona a la *Pachamama*, a los cerros, a las almas y otros seres no humanos como componentes activos del territorio de vida comunitario kondorwaira, así como también dar cuenta que, desde esta experiencia, las nociones de cultura y naturaleza están estrechamente vinculadas entre sí, en un habitar cotidiano y profundo.

El artículo recorre primero los conceptos teórico-metodológicos que orientaron la investigación; luego se describen etnográficamente cuatro conjuntos de prácticas rituales; finalmente, se discuten las implicancias de estos hallazgos para el debate sobre los territorios de vida, derechos de la naturaleza y derechos étnicos-territoriales de las comunidades indígenas en Argentina.

Algunas nociones teórico-metodológicas

Ontología relacional y pluriverso

El concepto de ontología relacional, según Escobar (2012, 2016), refiere a formas diversas de ser/estar en el mundo, realizadas por sociedades no occidentales o no-modernas, en donde “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre ellos” (Escobar, 2012, p.7).

Desde las ontologías relacionales no existen divisiones entre naturaleza y cultura, entre individuo y comunidad, “de hecho, no existe el <<individuo>> sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forma un mundo” (Escobar, 2012, p.7, los destacados son del autor). A diferencia de la ontología moderna, que postula la existencia de un mundo único compuesto por individuos autosuficientes que manipulan objetos, las ontologías relacionales reconocen que la comunidad no se limita a lo humano, incluye animales, plantas, montañas, ríos, espíritus y otros entes que participan de la vida colectiva.

El territorio, bajo la perspectiva de la ontología relacional “se concibe más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas” (Escobar, 2012, p.7). El territorio permite establecer relaciones sociales con los no-humanos que se encuentran en estos espacios. Estas relaciones pueden estar constituidas por protocolos específicos “pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso” (Escobar, 2012, p.7), también pueden ser relaciones de cuidado o aprecio.

Asimismo, desde esta perspectiva, las luchas que comunidades indígenas y campesinas llevan adelante para defender sus territorios –no solo disputas por la tierra–, son, en términos de Escobar (2016), luchas ontológicas, es decir, disputas por el derecho a mantener formas de vida

y de relaciones con lo no humano que la lógica extractiva-mercantil pretende desplazar. El pluri-verso, categoría que Escobar articula en diálogo con pensamientos como los de Blaser (2010) y De la Cadena (2020), nombra la coexistencia de múltiples mundos reales y la necesidad de reconocer y defender esa multiplicidad frente a la vocación universal de la modernidad/colonialidad.

Territorio como condición de la existencia

Existen numerosas concepciones desarrolladas en torno a la idea de territorio. De acuerdo con Elden (2016), muchas de estas parten de un enfoque convencional/occidental fuertemente relacionado con las ideas de propiedad, mercancía, finitud, delimitación y fijación. Frente a este enfoque convencional, adoptamos la perspectiva integral propuesta por Haesbaert (2011, 2021), quien señala que la idea de territorio articula dimensiones materiales, simbólicas y afectivas.

En esta perspectiva, el territorio “no está relacionado solamente con la función o con el tener, sino con el ser” (Bonnemaison y Cambrezy, 1996, citado en Haesbaert, 2011, p.63). El territorio no sólo es una fuente de recursos que hace posible la reproducción de la vida, sino que además es un elemento de identificación y pertenencia. Desde esta perspectiva, existen lazos territoriales fuertes, atravesados por sentidos de valor tanto materiales, como éticos, espirituales, simbólicos y afectivos con el espacio habitado (Haesbaert, 2011).

Tanto Haesbaert (2011) como Escobar (2015), consideran que los territorios son espacios que adquieren importancia para las personas que los significan. A su vez, son considerados como espacios a través de los cuales se llevan a cabo interacciones entre los humanos y el mundo natural. “Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano” (Escobar, 2015, p.33).

De esta manera, los procesos de territorialización también incluirán aquellas relaciones que se establezcan con los seres no humanos, como los animales, los ríos, los cerros, etc. Siguiendo la idea de Escobar, se resalta que el territorio es percibido como algo que representa más que una base material para la reproducción de la vida. Implica también relaciones sociales establecidas con el entorno natural, “cuando se habla de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando a una relación social, no una relación de sujeto a objeto” (Escobar, 2015, p.33). Estas relaciones pueden tener diversas formas de abordaje, entre ellas relaciones de uso, pero no solo eso, también relaciones, de cuidado, respeto, regulación, reciprocidad y cariño.

A su vez, Porto-Gonçalves (2009) sostiene que el territorio también es concebido como una condición de la existencia, donde la vida, si bien es comprendida como algo ligado a la naturaleza, también está relacionada con cuestiones de lucha, dignidad y experiencias de R-existencia, que permiten visibilizar formas de existencia no occidentales, que persisten, se recrean y se reafirman desde sus propios términos. Esta noción permite comprender las ritualidades que realizan comunidades indígenas como la Kondorwaira, no como supervivencias del pasado, sino como prácticas que garantizan la reproducción de otras expresiones y relaciones que se establecen con la naturaleza.

Enfoque metodológico

Consideramos a la Investigación Acción Participativa como una enfoque metodológico que propone que la producción del conocimiento sea relevante para la práctica social y política (Fals, 1993), que sus resultados contribuyan a que las comunidades con las que se investiga puedan resolver problemáticas específicas, resignificar y valorar sus prácticas, así como también proyectar y construir futuros con justicia y dignidad (Boege, 2019; Mendoza, Dietz y Alatorre, 2018).

Durante el proceso de investigación, se utilizaron diversas técnicas entre las cuales se destacan etnografía colaborativa, observación participante, entrevistas, talleres y reuniones con grupos focales, mapeos comunitarios, calendario agrofestivo, historias de vida y memoria oral (Figura 2). El trabajo de campo se realizó a través de compartir un mismo lugar de residencia con algunas familias de la comunidad (en localidades de Vaqueros y La Caldera), lo que permitió un trabajo continuo de relevamiento y documentación. A su vez, estas técnicas nos permitieron relevar información junto a la Comunidad Kondorwaira y compartir los resultados en múltiples formatos, como un libro de coautoría colectiva, videos-documentales, redacción, gestión y ejecución de proyectos socioambientales, artículos académicos, entre otros.

Figura 2

Trabajo de campo realizado durante el proceso de investigación



Una relación de reciprocidad entre la *Pachamama*, la “producción” y la vida

Compartiremos las vivencias y sentires que la Comunidad Kolla Kondorwaira tiene en torno a las prácticas rituales y espirituales presentes en su territorio. Si bien, ellas pueden estar vinculadas al uso de algunos elementos para la reproducción de la vida, también poseen otras implicancias como el respeto, el cuidado y la regulación de los usos que permiten observar un sinfín de relaciones ontológicas establecidas.

En el caso de la Comunidad Kondorwaira, estos rituales y relaciones espirituales se llevan a cabo tanto a nivel familiar como comunitario. Existen elementos de culto cuya presencia es indispensable en su realización: bebidas y comidas ceremoniales, mantas o ponchos, elementos de la naturaleza (como el sol, los manantiales, los cerros), hojas de coca, entre otros. Cada uno de estos elementos cumple funciones específicas que se destallarán más adelante; no obstante, dos de ellos adquieren especial relevancia, ya que su función principal consiste en propiciar la comunicación entre los humanos y los no humanos.

Por un lado, las hojas de coca actúan como medio que permite establecer una conexión entre quien la utiliza y la *Pachamama*. A través de ellas es posible compartir pedidos, deseos y anhelos, además de expresar reverencia y gratitud por aquello concedido. En los rituales de la Comunidad Kondorwaira se puede prescindir de cualquier otro elemento, menos de las hojas de coca. Las hojas de coca están presentes en todos los rituales y también en momentos de la vida cotidiana, cuando las familias finalizan una tarea y desean agradecer a la *Pachamama* por el trabajo realizado, o cuando comparten con familiares o amistades un momento de ocio o alegría. En esos instantes, las hojas de coca se hacen presentes y permiten que la conexión espiritual se vea manifestada a través de un acto de gratitud.

Además de las hojas de coca, existe otro elemento de culto igualmente central: el sol. Su presencia forma parte de un protocolo que las familias de la comunidad llevan a cabo para establecer un puente de comunicación entre los humanos y los no humanos. El sol es considerado una entidad suprema, y su carácter sagrado se expresa en el hecho de que los *mojones* (sitios ceremoniales donde se realizan las ofrendas a la *Pachamama*) se orientan hacia el este, en la dirección en que el sol sale. Durante la realización de los rituales, la persona que los lleva a cabo debe estar posicionada mirando hacia el sol; las ofrendas también se entregan en esa misma dirección.

A continuación, presentamos algunos de los rituales que llevan a cabo las familias de la Comunidad Kondorwaira. Presentamos a lo largo del texto las voces de la Comunidad en letra cursiva y citadas de manera anónima, a forma de preservar su privacidad.

Rituales en la crianza y el cuidado de la hacienda

En la Comunidad Kondorwaira, la crianza y el cuidado de la *hacienda*¹ (ganado vacuno, ovino y caprino) no es una actividad estrictamente económica sino un conjunto de relaciones que involucran tanto a los humanos como a entidades no humanas. La *Pachamama*, quien es considerada como la madre tierra o la naturaleza, desempeña un papel central, regula el uso de los elementos naturales disponibles en el entorno, asegura la reproducción del ganado y garantiza que los animales encuentren pastizales adecuados. El rol que cumple la *Pachamama* en la crianza se manifiesta de manera más intensa en una serie de rituales que se describen a continuación.

La marcada y la señalada: reciprocidad y reconocimiento

La *marcada* y la *señalada* es un ritual vinculado a la crianza y el cuidado de los animales. A través de esta práctica, las familias pueden reunir el ganado una vez al año, contarlos, confirmar si han nacido nuevos animales, colocar marcas de hierro en adultos y poner una especie de seña en los

1 Hacienda es un término local utilizado para referirse a tropas tanto de ganado mayor (vacas) y ganado menor (cabras y ovejas).

animales más pequeños, como los terneros, para acreditar su posesión (Figura 3). Este ritual no solo es un acto que permite realizar el registro de la propiedad, sino que también da muestra de las relaciones espirituales que se establecen con los seres no humanos y de manera particular con la *Pachamama*. El momento adecuado para llevar a cabo la *marcada* y *señalada* no es elegido de manera arbitraria. Las familias kondorwaira observan señales de la luna para determinar el día propicio.

La marcada se hace por el tiempo de la luna creciente. Se busca que la señalada se haga en luna. No se hace sin la señal de la luna.

Si vos haces [la marcada] con la luna que pasó de llena y se va achicando no es conveniente. Hay gente que no cree y se hace en cualquier día. Nosotros sí nos manejamos con la luna.

La luna nos da su seña y los animales están en condiciones de ya señalarlos.

La luna, en este caso, no es un referente astronómico neutro, adquiere cualidades y capacidades para señalar, indicar y orientar. Las familias kondorwaira interpretan estas señales y a partir de ellas organizan sus actividades diarias y productivas. Esta lectura implica una relación de observación y atención hacia este elemento presente en la naturaleza.

Otro elemento ritual, vinculado con la crianza del ganado, es la apertura de los *mojones*. Los *mojones* son sitios sagrados ubicados dentro de los corrales donde pernoctan o es resguardada la hacienda. En los *mojones* se depositan ofrendas como hojas de coca, frutas, semillas, caramelos, galletas y bebidas. Antes de *marcar* y *señalar* a los animales, el dueño de la *hacienda* realiza una pequeña oración y *corpacha* (brinda) con los animales y con la tierra ofreciendo una bebida (Figura 3). También se *corpacha* con los seres queridos y amigos presentes en el momento del ritual. Se *corpacha* hacia los cuatro puntos cardinales y también en reverencia hacia los animales que integran la *hacienda*. Familiares y vecinos que son queridos, así como también elementos presentes en la naturaleza, reciben un mismo trato, reflejando una ontología relacional entre lo humano y lo no natural.

Casamiento de los animales

Una vez *marcados* y *señalados* los animales, son sahumados y adornados con serpentinas, flores, aritos y papel picado. Luego se selecciona a la mejor vaca tampera y al mejor toro para el ritual de casamiento. Ambos "novios" son adornados, se los cubre con un poncho, se les ofrece hojas de coca, bebida y nuevamente se *corpacha* por ellos y con la *Pachamama*. Este ritual tiene como objetivo pedir a la *Pachamama* que la hacienda se multiplique, que para el nuevo año nazcan nuevos animales.

Cuando se hace la marcada se elige a la vaca más linda y al mejor toro. Y se hace el casamiento. Ahí se les pone flores, serpentinas o papeles picados a los dos. Se dice que el casamiento se hace en símbolo de que se multiplique la hacienda (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2019, p. 34).

Campear para buscar la suerte

El *campear* es otra práctica significativa que ocurre durante la *marcada*. Junto al *mojón* de la *Pachamama* se extiende un poncho o manta, se colocan hojas de coca; cada persona selecciona las mejores hojas (grandes y completas) que simbolizan los animales que la *hacienda* espera tener para el siguiente año. Al *campear*, se comparte la suerte, los buenos deseos y la prosperidad con los dueños de la *hacienda* (Figura 3). En este acto, se concentran varias relaciones de manera simultánea, una ofrenda a la *Pachamama*, un intercambio de deseos entre humanos presentes y una proyección de un futuro colectivo deseado que se verá reflejado en la multiplicación de los seres no humanos (*hacienda*).

Campear es buscar la suerte para que siga.

La gente agarra la coquita ahí y te dice: yo tengo un novillo, te traigo dos vacas, tres terneras. Y te pone ahí esa coquita y se la entierra.

Hay algunos que te dan la suerte y así aparece lo que ellos dicen.

Vos le estás pidiendo a la *Pachamama*, el invitado tiene que ofrecer. Hay que hacerlo con buena fe. Vas juntando las enteritas, y buscas las enteritas, contás las hojitas. Y después ya vas poniendo en el pocito. O sino entregando al dueño, mire yo te traigo esto.

La *marcada* concluye con una procesión alrededor del corral, encabezada por la pareja de animales recién casados, seguida por el resto de los animales de la *hacienda* y los amigos y familiares presentes. Durante esta procesión, se dan tres vueltas al corral, se reza, se canta, se *corpacha* y se pide a la *Pachamama* que proteja a la familia y a su *hacienda*. Esta procesión tiene también un propósito orientador para los animales, que reconozcan su entorno y no lo olviden.

Cuando termina la pialada agarran los animales y le hacen dar la vuelta, para que conozca su lugar.

Vos le das vuelta al animal porque estás orando y agradeciendo tu trabajo. Agradeciendo a la *Pachamama*, rezando, que los animalitos se vayan bien, que no les agarre ninguna peste.

Uno va arriando al animal y rezando por todo el trabajo que hicimos. Porque Dios nos ha dado todo el año los terneros nuevos.

Lo que esta práctica revela es una forma de entender el territorio donde los animales no son objetos que se poseen sino seres con quienes se comparten el espacio y con quienes se establecen vínculos de cuidado mutuo. La *Pachamama*, por su parte, aparece como la instancia que regula y posibilita vínculos.

Ofrendas cotidianas de agradecimiento

Las relaciones espirituales con la *hacienda* no se terminan en la *marcada*. Existen otras ritualidades que se realizan constantemente cuando se cortan las colas de los corderos (prácticas preventivas de enfermedades). Las colas son ofrendadas a la *Pachamama* (Figura 3). Cuando se

sacrifica un animal para consumo, se abre un mojón y se ofrece parte de la sangre del animal. Estos rituales cotidianos muestran que la relación con la *hacienda* está permanentemente mediada por la *Pachamama*; cada cosa que es utilizada, por pequeña que sea, requiere un gesto de agradecimiento y permiso.

Figura 3

Rituales en el cuidado y crianza de la hacienda



Siembra, cosecha y comunión con la Pachamama

La manera en que se lleva a cabo el ciclo agrícola de la Comunidad Kondorwaira también está organizada a través de la presencia de una serie de rituales donde se evoca la presencia de la *Pachamama*, en los que se establece un vínculo de comunión constante con ella, a través de rituales de solicitud y agradecimiento, proyecciones de nuevos ciclos productivos y deseos para que la siembra continúe prosperando. El ciclo agrícola comienza con el día de la *Pachamama* y culmina con la *challada* (bendición) de semillas que serán utilizadas durante la temporada de siembra.

Comienza un nuevo ciclo: la *tistincha*

El primero de agosto marca el inicio de un nuevo ciclo productivo y es el día en que la *Pachamama* recibe el homenaje más elaborado del año. Las familias se preparan al menos una semana antes reuniendo los ingredientes para preparar la *tistincha* (comida ceremonial), la *chicha* (bebida ritual a base de maíz), hojas de coca, frutas, semillas, inciensos y otros elementos.

La *tistincha* es una comida preparada con maíz y carne de vaca (cabeza, panza y patas), que se cocina durante toda la noche anterior al primero de agosto. El procedimiento de preparación permite a las familias kondorwaira realizar una lectura. Antes de añadir el maíz a la olla de cocción, se retiran granos de maíz de la mazorca en forma de *qenqo* (zigzag) (Figura 4). Al finalizar la cocción, si el espacio dejado por los granos retirados se cierra, el mensaje es positivo y significa que habrá buenos pastizales para el ganado en ese año. Si los caminos del maíz quedan abiertos, el año será difícil.

Sacas granos de maíz a la mazorca en forma de *genqo*, lo metes a hervir. Cuando vos lo cocinás, vos sacás y ya se cerró todo eso, vos no ves el caminito, se cerró todo porque los maíces se juntaron. Esa es señal de que es un buen año.

Se busca maíz, el más grande y se le saca toda una filita. Después echás al maíz, cuando el maíz se ha cocinado y se ha brotado todo, vos vas a tener una buena Pacha.

Antes de que salga el sol del primero de agosto, los dueños de casa salen y ofrecen el aroma de la *tistincha* a los cuatro puntos cardinales, al viento, a los cerros, a los manantiales y al sol. Este gesto transforma el aroma en ofrenda y marca la continuidad entre los elementos naturales y el ciclo productivo de la familia.

Al mediodía, los *mojones* de *Pachamama* se abren para depositar las ofrendas, *tistincha*, *chicha*, hojas de coca, frutas, semillas, empanadas, caramelos, galletas, bebidas diversas. Una por una, las personas se acercan para entregar sus ofrendas (Figura 4). Los *mojones* se orientan siempre hacia el este, hacia donde sale el sol.

La posición a nosotros el papá nos hace que le pongamos para el naciente, igual para la *Pachamama* se hace mirando al naciente.

Leyendo la boca de Pacha

Junto con la *tistincha*, en el día de la *Pachamama* se realizan otras lecturas que permiten pronosticar cómo será el año agrícola iniciante. Una práctica consiste en observar el estado de una piedra especial que fue colocada junta a los *mojones* que se ubican dentro los *rastrajos*². Si al retirar la piedra la tierra debajo de ésta está húmeda, el año tendrá buenas lluvias; si está seca habrá sequía. La piedra actúa como un medio de comunicación entre la *Pachamama* y las familias, un elemento que permite leer el futuro inmediato del ciclo productivo (Figura 4).

Challada de semillas, pagos y señales para la siembra

En algunos casos, las familias que ya han seleccionado y cuentan con semillas para el nuevo ciclo de siembra, aprovechan el día de la *Pachamama* para *challar* o bendecir las semillas que se utilizarán en el nuevo ciclo de siembra (Figura 4). Las semillas se colocan junto al *mojón* y se les añade bebida y hojas de coca, y se reza para que el año sea de siembra exitosa, con lluvias oportunas y trabajo ligero. Esta práctica posiciona a las semillas como seres que necesitan ser preparados espiritualmente para cumplir su función.

A lo largo del ciclo de siembra, la luna, la niebla, el fuego, la lluvia y ciertos animales brindan señales que orientan las actividades.

Pagamos la tierra y vemos los frutos. Este año ha sido una buena cosecha o no ha sido una buena cosecha. Uno le da gracias a la tierra, le pide que tengamos un lindo choclo, que las ocas sean nuestro sustento.

2 Espacios protegidos con cerco que son utilizados para la siembra.

Uno tiene que pedirle a la virgen, a dios, a la Pachamama.

A la luna se le ve el buen tiempo. Aquel pajarito está bailoteando, viene mal tiempo.

Se dice que si *levantás* una piedra el primero de agosto y está más o menos húmeda, será un año lindo, *húmedo para la cosecha*, si la *piedra está seca de la parte de abajo es un año seco*.

Al finalizar el ciclo y al comienzo de las cosechas, se abren *mojones* en los *rastrajos* y se realizan pagos (ofrendas): hojas de coca, bebidas, frutas y parte de la cosecha misma. Con este gesto se da cierre a un momento: se ha pedido permiso al inicio, se ha trabajado con la orientación de las señales a lo largo del ciclo, y se agradece al final. La relación con la *Pachamama* no es eventual sino continua, atraviesa todo el tiempo productivo.

Figura 4

Rituales en la siembra, cosecha y comunión con la Pachamama



Las almas y los cerros: lo espiritual como dimensión territorial

En la ontología relacional de la Comunidad Kondorwaira, la comunidad no se limita a los seres vivos en el sentido biológico del término. Las personas que han fallecido (*las almas*) son consideradas como seres que siguen teniendo una presencia en la vida cotidiana kondorwaira. El encuentro con ellas puede ocurrir en diferentes momentos. Algunas personas mantienen un diálogo constante con ellas y su energía les proporciona ayuda durante las labores agrícolas o las acompaña en los largos viajes entre áreas rurales y urbanas. Hay momentos especiales en los que se espera la llegada de las *almas*, y para ello se realizan rituales específicos que facilitan estos encuentros. Asimismo, existen otros rituales ceremoniales para despedir a las personas que han fallecido recientemente.

Los cerros, los manantiales y otros elementos del paisaje poseen energías propias, reciben agradecimientos y establecen relaciones de reciprocidad con las familias. Estas presencias no son experiencias privadas o excepcionales, al contrario, forman parte de las prácticas comunitarias que se realizan en el día a día, así como también en momentos específicos del año.

Yo no estoy solo, las almas te ayudan, no te cansas.

Yo le rezo a los santos y a las almas. Ellos me ayudan a mí.

Todos Santos o el Día de las Almas: el regreso de los seres queridos

El 2 de noviembre, las familias kondorwaira esperan la visita de las *almas* de sus familiares y seres queridos fallecidos. Para ese encuentro se preparan mesas ceremoniales con una gran variedad de alimentos y bebidas: *mazamorra*, *chicha*, empanadas, cordero y pollo horneado, *frangollo*, galletas, panes con formas diversas (palomas, escaleras, gauchos, cruces) llamados ofrendas, junto con retratos de las *almas*, velas y agua bendita (Figura 5).

La decoración de la mesa varía según si hay *almas* recientemente fallecidas o si han partido hace más de dos años. En el primer caso, se utiliza el mantel negro como símbolo de luto, mientras que en el segundo caso se usa mantel color blanco. Esta distinción no es solo estética, también reconoce que el duelo tiene temporalidades y que la relación con las *almas* cambia con el tiempo.

Durante la noche del 1 de noviembre y la mañana del 2, las familias realizan el *almeo*, es decir visitan las casas donde se han preparado mesas de ofrendas. Al llegar, lo primero que se hace es rociar con agua bendita nombrando a las *almas*, se reza, se comparte comida y bebida, y se cantan coplas. Al mediodía del 2 de noviembre, se *despachan* las *almas*, las ofrendas se distribuyen entre los integrantes de la familia, los visitantes y la *Pachamama* (Figura 5). Esta distribución se basa en los mismos principios de reciprocidad que rigen las relaciones con los vivos.

El Todo Santos sorprende a los sembradores y estos deben parar la actividad para recibir a las almas.

Todos Santos es como la Pachamama, para nosotros en mi casa. Es como decir yo le doy todo lo que me dio esa gente o me dio todo el año la tierra. Para Todos Santos también les ofrecemos.

Cuando se pone la mesa, al otro día dependiendo de la cantidad de personas que hay, se reparte su porción. Entonces ahí se pone feliz dividiendo sus porciones.

Esta presencia de las *almas* en la vida cotidiana configura una temporalidad específica, el territorio no solo es habitado por quienes viven en él ahora, sino también por quienes lo habitaron antes. Los saberes y las prácticas que estos transmitieron en vida continúan siendo convocados a través de los rituales. El territorio kondorwaira es, en este sentido, un espacio habitado por múltiples generaciones simultáneamente.

La despedida de los nuestros

Cuando fallece una persona de la comunidad, se abre un *mojón* de la tierra para su despedida. Se considera que la persona regresa con la *Pachamama* y que ha sido ofrendada a ella (Figura 5). En el *mojón* se coloca una alforja con alimentos para el largo viaje: asado, empanadas, galletas, caramelos, hojas de coca, bebidas. Nueve días después del fallecimiento se lavan en el río las pertenencias de la persona que falleció, así como también son "lavadas" las cabelleras de los familiares y seres queridos de la persona que se fue. Si no hay acceso a ríos (como puede ocurrir en contextos urbanos) se utilizan tinajas con agua.

Este ritual de despedida combina la entrega a la *Pachamama* (el *mojón* abierto, las ofrendas) con una preparación para el viaje del difunto (la alforja) y una limpieza de quienes quedaron (el lavatorio). Estas tres dimensiones muestran que la muerte, en la ontología kondorwaira, no es una ruptura sino una transición donde la persona que parte sigue siendo atendida, alimentada y acompañada hasta que inicia su camino.

Los cerros, los manantiales y la regulación del uso del entorno

En la Comunidad Kondorwaira, los cerros y los manantiales no son elementos del paisaje sino entidades con quienes se mantiene una relación de reciprocidad. Durante el mes de agosto, pero también a lo largo de todo el año, cada vez que alguien sale a recolectar leña, arreglar fuentes de agua, cuidar animales o realizar actividades en el campo, lleva consigo hojas de coca y bebidas para ofrendar, pedir permiso, como señal de agradecimiento, respeto y cariño hacia la *Pachamama*.

Esta relación de reciprocidad tiene una dimensión regulatoria, la cual establece que no se debe recolectar más de lo necesario para las familias, que siempre se debe pedir permiso y agradecer. La *Pachamama* es concebida como una entidad viva, atenta a las acciones de los humanos, capaz de recompensar el buen trato y de comunicarse incluso a través de los sueños:

La Pacha está viva. La Pacha se acuerda de nosotros. Yo antes mataba muchas perdices, cuando tenía como 13 o 14 años. Una noche me dormí y salió una viejita, de un tamañito, me habló, me ha dicho: vos no me matés ningún bicho. Al otro día he tirado hondas, rifles. Ahora los bichos. Me ha hablado la Pacha, mira vos, pero tengo suerte (Pérez, Domínguez y Belmonte, 2022, p.33). (Figura 5).

Este relato muestra varios elementos importantes sobre los sentires y vivires de la ontología relacional kondorwaira: la *Pachamama* como alguien cercano, que habla y se hace presente (a través de sueños, de una "viejita"), la existencia de una norma de cuidado y respeto hacia los animales del entorno (guanacos, cóndores, corzuelas), y la transformación de la conducta personal a partir de esa comunicación. La reciprocidad no es solo un principio abstracto sino una práctica encarnada que modifica el comportamiento cotidiano.

Figura 5
Rituales para las almas y los cerros



La peregrinación como práctica territorial colectiva

La peregrinación a la Virgen del Rosario de Potrero de Castilla, organizada por el Comité de Fiestas Patronales de la Comunidad Kondorwaira, constituye una práctica que articula la dimensión espiritual con la organización comunitaria y la afirmación territorial. No se trata de un evento religioso aislado, sino de un recorrido anual que actualiza los lazos entre las personas, los espacios y las entidades que los habitan.

La peregrinación se realiza dos veces al año: en agosto, para bajar la imagen de la Virgen desde su capilla en los cerros de Potrero de Castilla a Vaqueros; y en octubre, para devolverla. El evento dura tres días y el recorrido tiene una duración de entre 10 y 12 horas de caminata. Participan integrantes de la Comunidad de todas las edades (infancias, jóvenes, adultos, personas mayores), algunos a caballo y otros a pie (Figura 6).

El trayecto está marcado por estaciones que cuentan con la presencia de *mojones* donde se depositan ofrendas, principalmente hojas de coca y bebidas. En cada parada se reza pidiendo que las y los peregrinos tengan un buen camino, buena energía para caminar y llegar a su destino final (Figura 6). Las estaciones son lugares reconocidos como portadores de cierta energía, sitios sagrados en el paisaje kondorwaira. Al llegar a la antigua escuela de Potrero de Castilla (último punto de la peregrinación), se distribuyen y llevan a cabo actividades colectivas que incluyen la limpieza de la fuente de agua, la recolección de leña y el acondicionamiento de la capilla.

A mi me gusta ver a los cerros. Vivo en Vaqueros. Vengo cuando se la lleva y trae a la Virgen. Vengo desde chiquita.

Mucha gente aporta para que el camino se abra. Lo bueno cuando la gente viene acá es que se aprende a ser solidario. Es muy difícil la palabra solidaridad y acá se da.

La peregrinación cumple varias funciones simultáneas. Por un lado, es un recorrido del territorio que lo activa y lo nombra al pasar por parajes, ríos, abras y caminos, y al detenerse en ellos para ofrendar, la Comunidad afirma su presencia y su relación con esos espacios. Por otro lado, es un mecanismo de transmisión intergeneracional, las infancias y los jóvenes que participan vivencian corporalmente el conocimiento del territorio, pero también se van acercando a algunas actividades de la organización comunitaria.

Alrededor de la peregrinación y la festividad en honor a la Virgen del Rosario, se puede apreciar una forma local de organización comunitaria. Se realizan gestiones previas para mantenimiento del camino y contar con medios de transporte adecuados (Figura 6). Se trabaja en la preparación de los alojamientos y se realizan rifas para obtener recursos económicos que permitan mantener tanto el albergue de peregrinos como el acoplado, utilizado como medio de transporte, y para la adquisición de alimentos que serán compartidos durante los días en que se lleva a cabo la peregrinación. Se organizan rosarios, desfiles, misas y actividades lúdicas. Cada persona que acude a la peregrinación, aporta con su trabajo voluntario, haciendo la comida, acarreando leña, agua, limpiando lugares de uso común u ornamentando la capilla (Figura 6). En la mañana del segundo día, siempre se hace la ofrenda a la *Pachamama*, vinculando los mundos espirituales cristiano y tradicional, en un sincretismo relacional profundo.

Figura 6

La peregrinación como práctica espiritual territorial colectiva



A modo de cierre

Desde la mirada puesta en las vivencias y los sentires kondorwaira abordadas en este artículo, observamos que la Comunidad mantiene una diversidad de relaciones con lo que consideran la naturaleza. Esta relaciones se ven expresadas en la forma en que la *Pachamama*, los cerros, los manantiales, las almas y otros seres no humanos son considerados sujetos con presencia activa en el entorno de vida familiar y comunitario. La incorporación de estos elementos en la vida

cotidiana de la Comunidad, conllevan la realización de prácticas rituales a través de las cuales se pone de manifiesto una forma de ser/estar en el Noreste argentino que se muestra diferente a las lógicas extractivistas que insiste en sostener vínculos meramente mercantiles con el entorno natural inmediato.

Las prácticas rituales y relaciones espirituales de la Comunidad Kondorwaira expresan cuidado, regulación, gratitud y reciprocidad con la naturaleza. Estas prácticas se reproducen a través de la realización de ofrendas, peticiones y agradecimientos que se llevan a cabo durante la crianza y el cuidado de los animales, en el momento de la siembra y la cosecha, en la despedida y conmemoración de los seres queridos, así como también en la veneración de lugares sagrados. En la realización de todas ellas, se observa un principio común: la regulación del uso de elementos naturales está basado en la reciprocidad. Se pide permiso o se agradece antes de llevar a cabo cada actividad que implique el uso de algún elemento presente en la naturaleza, no se recolecta más de lo necesario, se mantienen una relación de cuidado mutuo entre los humanos y las entidades no humanas presentes del territorio. Esta regulación se ha venido realizando desde tiempos ancestrales y precede a cualquier política pública de conservación, además no requiere de marcos jurídicos externos para funcionar.

Ante las prácticas rituales y relaciones espirituales que la Comunidad Kondorwaira mantiene con la naturaleza basada en principios de reciprocidad, nos planteamos interrogantes sobre cómo aprender de estas experiencias, resaltamos la importancia de conocer, profundizar, visualizar estas prácticas, sentires y formas de conexión relacionales con presencia en el Noroeste argentino, para orientarnos como sociedad en la promoción de políticas públicas que garanticen el cuidado y respeto por los recursos naturales.

Bibliografía

- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21–58). CLACSO-CICCUS.
- Argueta, A. (2011). El diálogo de saberes, una utopía realista. En A. Argueta et al. (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 495–510). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press.
- Boege, E. (2019). El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía. *Antropología Americana*, 4(7), 37–54.
- Cladera, J. (2015). *Trashumancia ganadera y negociación de identidades ante el Estado en las sierras del Zenta (provincias de Jujuy y Salta)* [Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires].
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de «la política». *Tabula Rasa*, (33), 273–311. (Trabajo original publicado en 2010).
- Elden, S. (2016). Terra, terreno, território. *Geografías*, (21).

- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: La ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, (2), 7–16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25–37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11–32. <https://aries.aibr.org/storage/antropologia/netesp/numeros/1101/110102e.pdf>
- Fals Borda, O. (1993). La investigación participativa y la intervención social. *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, (92), 9–22.
- González, G. D. (2015). *Cuando hay rabia ya es otra cosa. La lucha de los kollas de Tinkunaku (ex Finca San Andrés) por su territorio*. GER-GEMSAL.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2021). A corporificação "natural" do território: Do terricídio à multiterritorialidade da terra. *GEOgraphia*, 23(50). <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/48960/29143>
- Lanusse, P., & Lazzari, A. (2005). Salteñidad y pueblos indígenas: Continuidad y cambio en identidades y moralidades. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: Políticas indígenas y formaciones sociales de alteridad*. Antropofagia.
- Mendoza, G., Dietz, G., & Alatorre, G. (2018). Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: Convergencias, límites y retos. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40(1), 152–169. http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2018-1/aula_magna.pdf
- Milana, P. (2020). *Procesos organizativos indígenas entre los valles interandinos (Salta, Argentina): El caso del Quillamarca* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras].
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2019). *Nuestro tiempo redondo*. Instituto de Investigación en Energía No Convencional. <https://inenco.unsa.edu.ar/Nuestrotiemporedondo.pdf>
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2022). ¿Y vos, creés en la Pachamama? Naturaleza(s) otra(s) y saberes locales: Una aproximación a las relaciones sacionaturales y cosmovisión de la Comunidad Originaria Kolla Kondorwaira. *Ra Ximhai*, 18(6). <https://doi.org/10.35197/rx.18.06.2022.01.kp>
- Pérez Domínguez, K. M., & Belmonte, S. (2024). Arriba están los cerros y abajo la ciudad. Categorizaciones locales y construcción territorial de una comunidad originaria kolla en la provincia de Salta. *Huellas*, 28(2). <https://doi.org/10.19137/huellas-2024-2819>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: Diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121–136.
- Sabio, C. M. V., & Milana, M. P. (2018). El devenir de la "lucha". La política colectiva de organizaciones indígenas en perspectiva (Salta, Argentina). *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, 26(2), 125–142. <https://doi.org/10.34096/mace.v26i2.6217>
- Smith, N. (2020). *Desarrollo desigual: Naturaleza, capital y producción del espacio* (Obra original publicada en 1984). Traficantes de Sueños.
- Villagra, E. (2022). La construcción de la provincianía y la alteridad kolla desde el Estado y la academia entre los siglos XIX y XXI (Salta, Argentina). *Folia Histórica del Nordeste*, (43). <https://doi.org/10.30972/fhn.0435845>

Las mujeres mayores tlaxcaltecas hablan del cambio climático: Saberes, representaciones y emociones¹

Elderly women from Tlaxcala discuss climate change: Knowledge, perceptions, and emotions

Marissa Vivaldo Martínez  

Universidad Iberoamericana

Montserrat Olvera Grande  

Universidad Autónoma de Tlaxcala

Danae Mejía Delgado  

FES, Zaragoza UNAM

María de la Luz Martínez Maldonado  

FES, Zaragoza UNAM

Resumen

En el Pacto de Glasgow por el Clima, concertado en la COP26, se menciona a los niños, los jóvenes, las mujeres, las personas con discapacidad y los pueblos indígenas, pero no a las personas mayores, aunque estas se vean afectadas de manera desproporcionada por las amenazas del cambio climático. En este manuscrito analizamos las representaciones sociales que tienen las mujeres mayores en torno al cambio climático. A través de metodologías participativas, se identificaron los contenidos cognitivos, afectivos y simbólicos del conocimiento natural que tienen sobre el tema; la contextualización de las relaciones simbólicas que influyen en la construcción de las representaciones y el campo de la representación mediante el cual las mujeres mayores interpretan los efectos del cambio climático en su comunidad a través de sus ideas, saberes y conocimientos.. Las mujeres mayores son quienes comparan estrategias de acciones a diferente escala y de distinto tipo para cuidar, proteger y recuperar el medio ambiente. Por tanto, es fundamental sumar a las mujeres mayores como actoras clave en la lucha contra el cambio climá-

1 Investigación financiada por la DGAPA-UNAM, Proyecto IN-302425.



tico, ya que poseen saberes, historia, formas de organización y movilización comunitaria e intergeneracional.

Palabras clave: representaciones sociales, personas mayores, mujeres mayores, cambio climático.

Abstract

In the Glasgow Climate Pact, agreed at COP26, children, youth, women, people with disabilities, and indigenous peoples are mentioned, but not the elderly, even though they are disproportionately affected by the threats of climate change. In this manuscript, we analyze the social representations that elderly women have regarding climate change. Through participatory methodologies, the cognitive, affective, and symbolic contents of their natural knowledge on the subject were identified; the contextualization of the symbolic relationships that influence the construction of representations and the field of representation through which elderly women interpret the effects of climate change in their community through their ideas, knowledge, and understanding. Elderly women are the ones who share strategies for actions at different scales and of different types to care for, protect, and restore the environment. Therefore, it is essential to include elderly women as key actors in the fight against climate change, as they possess knowledge, history, forms of community and intergenerational organization, and mobilization.

Keywords: social representations, elderly people, elderly women, climate change.

Introducción

El cambio climático (CC) constituye uno de los problemas públicos más importantes a nivel mundial, pues pone en riesgo la sostenibilidad de la vida. Se trata de un proceso originado por los sistemas patriarcal, capitalista y colonialista, que ha basado su reproducción y desarrollo en la extracción desmedida de los recursos naturales, en la quema de combustibles fósiles, en el acaparamiento del agua y de la tierra, lo que ha incidido en el consumo desigual de la población.

Este sistema afecta la composición de la atmósfera y busca únicamente intervenir en los patrones de consumo para garantizar que los grupos de más altos ingresos se beneficien de más de dos terceras partes de todos los bienes y servicios que se producen en el planeta (Merlinsky, 2017).

De acuerdo con Islas-Vargas (2021), requiere “ser entendido en el entrecruce entre el tiempo geofísico y el tiempo social, en su dimensión política y física, así como en sus múltiples escalas espaciales y temporales” (p. 28). Por ello, es necesario analizar sus causas y consecuencias desde una perspectiva transdisciplinar, que incluya las diferentes formas de construcción del conocimiento y no únicamente la perspectiva científica que, si bien ha dado respuestas, también ha propiciado un entendimiento parcial del problema.

Esta perspectiva permite comprender la importancia de superar las ideologías individualistas que han roto las relaciones de interdependencia que sostenían la vida, interviniendo el tejido de vida del cual somos parte porque “la naturaleza también somos nosotros, está dentro de nosotros y alrededor de nosotros” (Navarro y Gutiérrez, 2018, p. 47).

Asimismo, los estudios de género y medio ambiente han buscado evidenciar que el control del agua, la tierra y otros recursos naturales fundamentales afectan de manera desigual a los diferentes grupos sociales. Por ejemplo, han analizado la forma en la que se ha subyugado a la naturaleza, a las mujeres y a los sujetos colonizados y se ha justificado el abuso de la naturaleza.

Adicionalmente, desde la ecología política feminista, se analiza cómo los hombres y las mujeres experimentan diferentes formas de relacionarse con el medio ambiente, a través del estudio de los fenómenos ambientales y su relación con estereotipos, valores y roles de género e interseccionalidad (Ojeda, 2012). Sin embargo, la inclusión de la edad como categoría de diferenciación y como generadora de desigualdades es rara vez explorada. Por tal motivo, el presente texto tiene el objetivo de plantear la importancia del reconocimiento de las personas mayores, específicamente de las mujeres como agentes de transformación social frente a los efectos del cambio climático en el ámbito comunitario.

Personas mayores y cambio climático

El envejecimiento poblacional es uno de los cambios sociales más significativos, pues casi todos los países experimentan un aumento en el número de personas mayores (PM), y el CC les afectará. Las proyecciones de las Naciones Unidas exponen que en 2019 había 84,9 millones de PM en América Latina y el Caribe, cifra que representa el 13 % de la población regional que vive el CC. En 2050, representarán el 25 % de la población regional (CEPAL, 2019). La Agenda 2030 enfatiza el papel crucial de las PM en el logro de los objetivos debido a su experiencia, conocimientos y liderazgo, ya que pueden desempeñar un importante papel como promotores del desarrollo sostenible, guardianes del conocimiento tradicional y agentes de cambio social.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) estableció la Década del Envejecimiento Saludable (2021-2030), como una iniciativa global que busca crear una sociedad para todas las edades, en la que el envejecimiento poblacional sea visto como un potencial para el desarrollo de las comunidades. En el marco de la Década se ha reconocido que el cambio climático y el rápido envejecimiento de la población se están produciendo simultáneamente y que tienen, y tendrán, consecuencias directas en la salud y el bienestar de las PM, particularmente de las mujeres, a lo largo y ancho del mundo.

Entre los principales problemas que enfrentan las PM es que, en general, han sido invisibilizadas en los estudios sobre cambio climático. Además, incluso en los estudios sobre envejecimiento, se les trata como un grupo homogéneo, sin considerar la diversidad de vejez y envejecimientos que ocurren en cada grupo social. Por otro lado, enfrentan el edadismo, que se define como la discriminación hacia las personas en razón de su edad. Se manifiesta a través de sentimientos, actitudes y prácticas negativas, cuyo origen se encuentra en el propio sistema capitalista y patriarcal que promueve la opresión, dominación y subordinación de un grupo etario respecto a aquellos otros grupos etarios que no son considerados como funcionales para el sistema y aparece como una estrategia para mantener y justificar la jerarquización y distribución desigual de poder entre las generaciones (Martínez y Vivaldo-Martínez, 2021).

De acuerdo con la OMS (2022), algunas PM viven en condiciones de pobreza, inseguridad y cuidados, es decir,

muchas personas mayores son susceptibles de sufrir un aumento del riesgo de mortalidad y de afecciones concomitantes, en particular las que viven en condiciones de pobreza y en entornos degradados, en situación de inseguridad o de desplazamiento, o si ya precisan un alto grado de atención de la comunidad o cuidados de enfermería. (OMS, 2022, p. 6).

Asimismo, el tipo de territorio es también muy importante, pues “en los espacios rurales se observa una mayor masculinización y creciente envejecimiento de la población, lo que aumenta la demanda de cuidados en lugares en donde hay menor disponibilidad de personas que cuiden” (Mascheroni, Albertí y Angulo, 2022, p. 5). Por otro lado, en el Pacto de Glasgow por el Clima, concertado en la COP26, se menciona a los niños, los jóvenes,

las mujeres, las personas con discapacidad y los pueblos indígenas, pero no a las personas mayores, a pesar de que estas se ven afectadas de manera desproporcionada por las amenazas que plantea el CC.

De igual forma, el envejecimiento poblacional, que trae consigo el aumento de la proporción de personas mayores en el mundo, especialmente en las comunidades expulsoras de población migrante, requiere ser visibilizado en general y, particularmente en cuanto a los efectos desproporcionados que padecen debido al CC.

Por estas razones, resulta importante desarrollar conocimiento sobre las representaciones sociales y conocimientos que las personas mayores poseen respecto al CC, sus causas y consecuencias, sobre su disposición para desarrollar formas de organización social que busquen enfrentar, con perspectiva de género e interseccionalidad, los efectos del CC en el nivel familiar y comunitario.

¿Desde dónde mirar?

Al igual que en el caso de las mujeres, existe una tendencia a mirar a las vejeces como un grupo que pudiera tener una relación estrecha con la naturaleza, conocedor y poseedor de saberes infinitos. Jackson (2004) propone que es necesario considerar el contexto de cada grupo de mujeres tomando en cuenta sus conocimientos ambientales, porque “los conocimientos se generan y se expresan a través de procesos sociales y, por lo tanto, reflejan las relaciones de género” (p.185); las relaciones de propiedad individual, el derecho a la propiedad común; los espacios diversos de movilidad y distancia y, finalmente, la dinámica y las relaciones intrafamiliares.

Desde la ecología política feminista, se miran además los procesos de toma de decisiones y el contexto económico, político y social que conforman las políticas y prácticas ambientales, centrándose ampliamente en “la distribución desigual del acceso a los recursos y del control de los mismos, factores que dependen de la clase, la casta, la raza, la cultura y la etnicidad para dar forma a procesos de cambio” (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004, p. 345).

La ecología política feminista se constituye como un marco teórico que proporciona elementos para la comprensión de las diversas realidades que enfrentan las personas mayores en la actualidad respecto a su papel social en el cuidado del medio ambiente pues, parte de una perspectiva transdisciplinaria que busca miradas consensadas, que retoman preocupaciones comunes a las vejeces, como son la subsistencia, el derecho a vivir y trabajar en un ambiente sano, la responsabilidad de cuidar y sostener la vida y la determinación de restaurar o rehabilitar lo que se ha dañado. De acuerdo con Islas-Vargas (2021):

[...] al adoptar la transdisciplina como método, se pone en cuestión la jerarquía disciplinar que ha privilegiado a las ciencias naturales por encima de las ciencias sociales y las

humanidades, se rompe con la "expertocracia" que –en la ciencia y en la política– se ha encumbrado como la única capaz de intervenir en la toma de decisiones (Gorz, 1994), y se abre la puerta para que los más afectados se coloquen como agentes generadores de conocimiento y constituyan [una] "comunidad extendida de pares", es decir, grupos de trabajo que funcionan a partir de la incorporación del conocimiento experto y no experto, así como de las demandas y preocupaciones sociales (p. 24).

Esta convergencia entre género, ciencia y ambiente perfectamente puede añadir la edad en su análisis de las desigualdades de participación y poder en la ciencia, el abuso y maltrato de la ciencia hacia las mujeres (y las vejeces); el uso de metáforas culturalmente fijas y dependientes del género, que además también son edadizadas y, el conocimiento y desarrollo de formas alternativas de conocimiento y de aprendizaje basadas en la vida cotidiana, en la experiencia y en la afirmación explícita de valores (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004).

Objetivo

Identificar las representaciones sociales que tienen las mujeres mayores en torno al cambio climático, así como los saberes y emociones que despliegan.

Supuesto hipotético

Suponemos que la experiencia, conocimientos y saberes que las mujeres mayores tienen contribuirán en la búsqueda de soluciones para enfrentar los efectos del cambio climático en sus comunidades. Para ello, se requiere analizar las representaciones que tienen del fenómeno en estudio, así como de los problemas y posibles soluciones. A través de procesos formativos no formales, participativos y horizontales, se construirá conocimiento sobre el tema en cuestión. Estas acciones propiciarán la participación comunitaria, el reconocimiento de las labores de las personas mayores para enfrentar los efectos del cambio climático, disminuir la discriminación y propiciar el ejercicio de los derechos.

Estrategia metodológica

El proyecto se inscribe dentro de la investigación cualitativa, particularmente en la investigación acción participativa, ya que desde esta perspectiva se aborda el objeto de estudio, las intencionalidades o propósitos, el accionar de los actores sociales involucrados en la investigación, los diversos procedimientos que se desarrollan y los logros que se alcanzan; Colmenares (2012), señala que se trata de un proceso continuo con una influencia mutua. Conocer e intervenir se combinan y se integran a lo largo del tiempo en diferentes grados. No se espera, como en otros modelos, al final de la investigación para pasar a la acción, sino que a medida que se genera información y conocimientos, se

introducen acciones que, evaluadas, producen de nuevo conocimientos que posibilitan a su vez y de nuevo la planificación y ejecución de nuevas acciones (Musitu y Buelga, 2004). La finalidad principal es la acción. Una acción con la participación activa de la gente y con el propósito de resolver los problemas de la misma gente, que se pueden resolver a nivel local (Ander-Egg, 2003).

Procedimiento

En virtud de que la investigación tiene por objetivo analizar las representaciones sociales que tienen las mujeres mayores en torno al cambio climático, y las emociones que despliegan, se llevó a cabo un taller diagnóstico a partir de actividades participativas.

El diagnóstico fue realizado en la Casa del Abuelo, ubicada en Contla de Juan Cuamatzi, Tlaxcala, los días 20 y 22 de agosto del 2025. Participaron un total de 31 mujeres, todas en un rango de edad de 60 a 98 años, que acuden a la Casa del Abuelo tres veces por semana para realizar ejercicios de movilidad física, por lo que el grupo ya se conocía previamente. Para obtener la información relacionada con las representaciones sociales, se llevaron a cabo actividades participativas que nos permitieran obtener:

- 1) La identificación de los contenidos cognitivos, afectivos y simbólicos del conocimiento natural sobre el CC.
- 2) La contextualización de las relaciones simbólicas que influyen en la construcción de la representación del CC.
- 3) Conocer el campo de la representación a través del cual las mujeres mayores interpretan los efectos del CC en su comunidad a través de la identificación de sus ideas, saberes, conocimientos y de cómo interpretan los efectos del CC en su comunidad.

Las actividades participativas fueron las siguientes:(1) Fotolenguaje, el cual es un dispositivo de mediación grupal que permite poner en práctica las representaciones de un colectivo en torno a un tema. Se elaboró el fotolenguaje expofeso para el proyecto (Figura 1). (2) Collage grupal, a través de esta técnica los participantes mostraron los cambios percibidos en el espacio y tiempo sobre su entorno físico (Figura 2). (3) Causas, consecuencias y afectaciones del cambio climático en su comunidad, a través trabajo grupal (Figura 3). (4) Saberes ideas y conocimientos sobre las afectaciones del cambio climático en la vida de las personas mayores (Figura 4). Para salvaguardar la identidad de los participantes, se usan pseudónimos.

Resultados

Conocimiento natural

El uso de las redes semánticas:

tiene como propósito fundamental el aproximarse al estudio del significado de manera natural, es decir, directamente con los individuos, evitando la utilización de taxonomías artificiales, creadas por los investigadores para explicar la organización de la información a nivel de memoria semántica, intentando así, consolidarse como una de las más sólidas aproximaciones al estudio del significado psicológico, y con esto, al estudio del conocimiento (Valdez, 2005, citado en Castañeda, 2016, p. 125).

Por lo tanto, nos ofrecen la posibilidad de comprender los significados y representaciones que se tienen sobre objetos de construcción social. Las palabras y frases que se obtuvieron a partir de la actividad de fotolenguaje.

Tabla 1.
Conocimiento natural

Palabras	Sobrepoblación, reciclar, humo, deforestación, incendios, humo, basura, tala
	Somos muchos
	Antes había aguas cristalinas. Hoy todo está contaminado. Hay desperdicio de aguas. Se necesita cuidar el agua.
	No hay peces por aguas contaminadas. Mares contaminados.
	Ya no hay espacios de recreación. Faltan árboles. Hay tala y maltrato de árboles.
	Bosques convertidos en centros recreativos que dañan los árboles, les falta oxígeno.
Frases	El cambio climático afecta bosques, mares, desiertos, ecosistemas. Se atrasan las cosechas.
	Tenemos ciudades hermosas sin verde. Pavimentos y pavimentos. Drenajes tapados. Adornos contaminantes.
	Lugares áridos, falta de vegetación, nos faltan espacios saludables, ya no hay espacios para recreación.
	Hay que meditar y rezar para cambiar la situación, pedir a Dios para que esto cambie. Hay tristeza por la situación.
	Protestar y unirse para que haya cambios.

Contenidos cognitivos

Se utilizó un Esquema Cognitivo de Base simple. La representación gráfica del modelo es "A—B", donde "A" puede ser el término inductor, "B" cada una de las palabras que el sujeto escribe evocadas por "A" y donde "—" es el conector. El conector se refiere a aquellas palabras o frases que son relacionadas directamente por las y los

participantes con la palabra central que mencionan. Se agruparon en cuatro tipos: (1) palabras o frases que denotan causa-efecto; (2) palabras o frases que reflejan contraste; (3) palabras o frases que explican la palabra central a partir de ejemplos y (4) palabras o frases que explican la palabra central a partir de sus consecuencias.

A=Cambio Climático, B=Palabra central, C=Conector.

A partir de notas y audios, se seleccionaron los conectores agrupándolos en función de las tipologías mencionadas.

Tabla 2.
Conectores causa/efecto

Conector	Comentario
Tala de árboles	"Ya no tenemos aire puro".
Contaminación	"Las aguas están muy contaminadas".
Falta de peces	"No hay peces por aguas contaminantes".
Inundaciones	"No hay filtración en el suelo, el agua se estanca y se inunda la ciudad".
Desperdicio de agua	"Cuando no llueve quisiéramos tener agua".
Falta de oxígeno	"Nos falta oxígeno para los árboles porque los hemos terminado".
Contaminación del mar	"La basura tapa las alcantarillas, llega al mar y contamina los peces".
Humo y contaminación	"Por todo ese humo que echan los carros".
Falta de agua	"Ya no filtra porque hay pavimentos y casas".
Sequía y lugares áridos	"No llueve porque hemos terminado los árboles".
Erosión	"Se talan los árboles y se lleva la piel de la tierra".
Desperdicio de alimentos	"Tiramos comida y hay lugares donde no tienen qué comer".
Consumo de carne	"Se talan árboles para tener al ganado".
Contaminación	"La contaminación nos impide ver el sol".

Tabla 3.
Conectores de contraste

Conector	Comentario
Aguas cristalinas / Aguas contaminadas	"Antes había aguas cristalinas, hoy todo está contaminado".
Bosques abundantes / Bosques talados	"De un lado hay muchos árboles y del otro ya no tenemos nada".
Ciudades hermosas / Falta de vegetación	"Ciudades hermosas, edificios enormes, pero no hay nada de verde".
Ríos limpios / Ríos contaminados	"Antes íbamos a lavar al río, ahora ya no porque está contaminado".

(Continúa)

Tabla 3. Continuación

Conector	Comentario
Agua disponible / Sequía	"Aquí bendito sea Dios nos ha socorrido el agua, pero hay partes que no llueve".
Naturaleza sana / Naturaleza dañada	"El bosque era hermoso, pero ya lo convirtieron en centro turístico y lo dañaron".
Comida disponible / Desperdicio de alimentos	"Tiramos comida y hay lugares donde no tienen qué comer".
Aire puro / Aire contaminado	"Ya no tenemos aire puro por la tala de árboles y contaminación".

Tabla 4.
Conectores de ejemplificación

Conector	Comentario
Inundaciones	"En la Ciudad de México el agua se estanca porque no hay árboles ni filtración en el suelo".
Desperdicio de agua	"Cuando no llueve quisiéramos tener agua".
Contaminación del aire	"Por todo ese humo que echan los carros".
Contaminación visual	"La contaminación nos impide ver el sol".
Centros turísticos	"Los bosques se han convertido en centros recreativos que estresan a los árboles".
Protesta	"Estar todos unidos en marcha para protestar por el medio ambiente".
Reciclaje	"No debemos tirar pilas a la basura, debemos llevarlas al lugar indicado".
Consumo y producción	"Antes se arreglaba la ropa, ahora compramos y tiramos mucho".
Tristeza	"La situación ambiental genera tristeza en las personas".

Contenidos afectivos

Se identificaron las emociones expresadas de manera explícita por medio de un enunciado de emoción (que expresa de forma explícita la emoción experimentada) o de manera indirecta. Por ejemplo: miedo, amenaza, esperanza, angustia, negación, entre otras.

Tabla 5.
Contenidos afectivos del cambio climático

Participante	Enunciados y/o fragmentos afectivos
Angustia / Preocupación	
Gudelia	"La situación ambiental genera tristeza en las personas".
Esperanza / Motivación para el cambio	
Modesta	"Hay que plantar un arbolito aunque sea en maceta para ayudar".
Enriqueta	"Si todos cooperamos y hablamos, podemos hacer cambios pequeños que crezcan".
Teresa	"Sembrar para que futuras generaciones también coman".
Tristeza	
Isabel	"Ya no hay peces, no hay cosechas, y eso nos afecta".
Rosario	"La contaminación impide ver el sol claramente".
Negación / Falta de conciencia	
Alma	"No tenemos cultura ambiental, tiramos basura y desperdiciamos comida".
Hernilda	"No cuidamos el planeta y eso empeora el cambio climático".
Miedo / Amenaza	
Alicia	"Si no hay cosechas pues no tendremos tortillas, habrá hambre".
Responsabilidad / Llamado a la acción	
Rosario	"Unirnos para protestar porque ya no hay árboles y hay mucha basura por la contaminación".

Contenidos simbólicos

Se identificaron frases con significados individuales y/o colectivos sobre cambio climático.

Tabla 6.
Contenidos simbólicos del cambio climático

Participante	Enunciados y/o fragmentos
Sóstenes	"Para mí, el cambio climático significa sobrepoblación, ya somos muchos y eso afecta al planeta".
Carmen	"El cambio climático es cuando antes había un río con aguas cristalinas y ahora está contaminado".
Teresa	"El cambio climático es que los bosques se han convertido en centros turísticos que dañan los árboles".
Alma	"El cambio climático es un problema que nos afecta a todos y por eso debemos unirnos para exigir cambios".

(Continúa)

Tabla 6. Continuación

Participante	Enunciados y/o fragmentos
Eluteria	"El cambio climático nos ha obligado a usar sombrillas y sombreros para protegernos del calor".
Juana	"El cambio climático es que tiramos mucha comida y hay lugares donde no tienen qué comer".
Modesta	"El cambio climático es que se está acabando el clima para los árboles y hay que plantar más".

Contextualización de las relaciones simbólicas

A partir de las anotaciones de campo de las actividades de collage grupal y de causas y consecuencias, además de las hojas de resultados de esta última actividad, se rescataron los fragmentos de los participaciones asociados a valoraciones, opiniones y reflexiones en torno al cambio climático.

Tabla 7.
Valoraciones, opiniones y reflexiones sobre el cambio climático

	Enunciado		
	Valoraciones	Opiniones	Reflexiones
Equipo 1 Lidia Pilar Isabel Zefe Eva Ma. Isabel	<p>"Las artesanías que se construían con materiales realmente en donde había un trabajo artesanal y que en cambio el día de hoy pues ya se hacen con acrílicos, con no sé qué tantas cosas chinas, por supuesto, y que esto nos ha afectado".</p> <p>"Antes, este se vendían por montones, por montones y era este pues el aguacate, el tomate, todo por montones, hasta el maíz".</p> <p>"El río en todo eso hay mucha contaminación, muchísima, muchísima, que a veces hasta nos enfermamos en la tierra, entre los pies".</p>	<p>"Ya todo está cambiando y esto se está perdiendo la cultura y todo eso".</p> <p>"Nosotros los mexicanos no tenemos esa educación de siempre ver un bote y tirar la basura o en una bolsita".</p> <p>"No todo lo que existe hoy tampoco quiere decir que sea malo, porque también nos dan oportunidades".</p>	<p>"El problema es cuando centramos exclusivamente en esto, y que olvidamos el antes, olvidamos nuestra naturaleza, los animales, la tierra, etcétera".</p> <p>"Nosotros mismos estamos provocando eso por aceptar todo sintético y la culpa no tan solo le vamos a tirar a la fábrica, sino también nosotros porque estamos mirando eso actualmente".</p> <p>"El día de hoy pues ya se hacen con acrílicos, con no sé qué tantas cosas chinas, por supuesto, y que esto nos ha afectado".</p>

(Continúa)

Tabla 7. Continuación

Enunciado			
Valoraciones	Opiniones	Reflexiones	
<p>Equipo 2 Leticia Rosario Eluteria Azucena Fernanda</p>	<p>“Aquí hay más vegetación, como pueden ver, animales, flora, fauna, menos construcciones y ahora hay demasiada contaminación”. “Los ríos llenos de basura, hospitales llenos por lo mismo que la misma contaminación no provoca entre otros factores, cáncer”. “El medio ambiente está así, pero no es porque esté así por otros, porque nosotros somos parte de nuestro entorno”.</p>	<p>“Todos pensamos que antes era mejor y bueno, pues sí era mejor, pero todo ha cambiado porque ha aumentado la población”. “Nos metieron tanta cosa que nos metieron al consumismo porque nosotros generamos, como somos muchos, mucha basura”. “Yo como persona separo mi basura, no la tiro donde sea, veo qué puedo reciclar, que no puedo”.</p>	<p>“Cuando aumentó la población venimos a deshacer nuestro entorno, porque donde quiera que sale está el hombre va a destruir todo”. “El medio ambiente está contaminado. ¿Qué hacemos nosotros para descontaminar? Apoyarnos”. “Hay una cuestión importantísima de las enfermedades que se han creado por no tener todo esto que antes teníamos y ahora el exceso de fábricas contaminantes”.</p>
Enunciado			
Valoraciones	Opiniones	Reflexiones	
<p>Equipo 3 Constantina Neri Ma. Luisa Modesta Herlinda</p>	<p>“Antes comíamos más natural y ahora pues a los hijos se les da pura chatarra”. “Aquí estaba más ambiente, más respirábamos mejor”. “Ahora sí que hacen manifestación, pero a los otros les vale que ya no hacen caso”.</p>	<p>“Antes todo era más natural, o sea, la gente era más espontánea, ahora necesita de masas de mucha gente para hacer problemas”. “Cuando ya no podemos más, recurrimos al templo, a pedir cualquier religión para ver qué solución se puede dar”.</p>	<p>“Poco a poco lo fuimos acabando, acabando, acabando”. “Estamos comiendo cosas de comida rápida que nos afectan mucho”.</p>
Enunciado			
Valoraciones	Opiniones	Reflexiones	
<p>Equipo 4 Rosita Ana Karen Altagracia Juana</p>	<p>“Nosotros los mexicanos no tenemos esa educación de siempre ver un bote y tirar la basura”. “Ahora ya no hay mucho y hay poco porque se está acabando lo que es la naturaleza”. “Ahora ya no es tan seguro porque podemos contraer enfermedades de la piel”.</p>	<p>“Debemos de cuidar mucho a la fauna porque es importante”. “Los animales han cambiado también y tienen condiciones diferentes de vida y eso repercute en todo lo que nosotros hacemos”. “Antes nos curaban nuestros papás con todo natural, ahora ya no porque si no vamos al médico no nos componemos”.</p>	

(Continúa)

Tabla 7. Continuación

	Enunciado		
	Valoraciones	Opiniones	Reflexiones
Equipo 5 Alma Enriqueta Irene Mariana	<p>"Anteriormente las familias eran muy grandes, de 18, de 16, unidas".</p> <p>"Ahora, últimamente ya nada más tienen de un hijo o dos hijos".</p> <p>"Las guerras han cambiado nuestros entornos".</p>	<p>"Antes teníamos muchas cosas, ahora ya no se vive del todo como eran".</p> <p>"Ya no más todos quieren un hijo o si no ya ni se quieren casar".</p> <p>"Ya son grandes edificios, ya mucha gente".</p>	<p>"Gracias a Dios todavía tenemos vegetación, naturaleza, todavía nos socorre".</p> <p>"Nosotros quisimos así poner todo eso de cómo va el medio ambiente afectando".</p> <p>"El crecimiento poblacional fue enorme y después nos metieron tanta cosa que nos metieron al consumismo".</p>

Campo de la representación

Se elaboró la siguiente tabla con los resultados obtenidos en la actividad ¿Dónde están los efectos del cambio climático en mi comunidad?

Tabla 8.

Afectaciones del cambio climático en la vejez, integración por dimensiones analíticas

Dimensión	Nivel de impacto	Afectaciones identificadas
Salud	Individual (personas mayores)	Cansancio, fatiga e insomnio asociados a temperaturas extremas; alteraciones en la presión arterial; dolores de cabeza y malestar físico; estrés, irritabilidad y afectaciones emocionales; limitaciones para realizar actividades cotidianas y de autocuidado.
	Comunitario	Incremento de enfermedades crónico-degenerativas (diabetes, obesidad, insuficiencia renal); enfermedades de la piel por exposición prolongada al sol; afectaciones a la salud derivadas de la contaminación del aire, agua y alimentos; deterioro de la calidad alimentaria; desnutrición asociada a cambios en la producción agrícola.
Social	Individual (personas mayores)	Restricción de movilidad por condiciones climáticas (calor, frío, lluvias, vientos); disminución de la participación en actividades sociales, recreativas y religiosas; aislamiento social; estrés derivado de la imposibilidad de desplazarse o realizar actividades cotidianas.
	Comunitario	Deterioro de las relaciones familiares y comunitarias; debilitamiento del tejido social; aumento del aislamiento social; dificultades en el acceso a servicios y transporte; incremento de tensiones sociales asociadas a condiciones ambientales adversas.

(Continúa)

Tabla 8. Continuación

Dimensión	Nivel de impacto	Afectaciones identificadas
Ambiental	Individual (personas mayores)	Exposición directa a condiciones climáticas extremas; modificaciones en la vida cotidiana (uso de estrategias de adaptación como búsqueda de sombra o cambios en rutinas); limitaciones para actividades al aire libre y trabajo en el campo.
	Comunitario	Deforestación y pérdida de biodiversidad; erosión de suelos; contaminación del aire, agua y tierra; alteraciones en ciclos agrícolas (sequías, lluvias irregulares, pérdida de cosechas); escasez de agua; acumulación de residuos; inundaciones; transformación del territorio y reducción de áreas verdes.

Análisis y discusión de los hallazgos

Los resultados del fotolenguaje muestran que las mujeres mayores tienen saberes y representaciones sociales sobre el CC y de los efectos que tienen en su comunidad y en los contextos sociales donde desarrollan su cotidianidad. Señalaron que el incremento de la población impacta en la configuración de los espacios, en el acceso y disminución de los recursos naturales. Asimismo, el cambio climático se expresa en la mayor producción de basura, en el aumento de la deforestación de los espacios y, con ello, un mayor riesgo de inundaciones e incendios. En suma a lo anterior, el uso cada vez mayor de los autos, la industrialización y la quema de recursos contribuye a la producción de humo y, por ende, la población los respira diariamente. Estos hallazgos dan cuenta de que las mujeres mayores observan, identifican y son críticas de las afectaciones que están sufriendo por el cambio climático. De ahí la importancia de considerar las aportaciones de ellas en los diagnósticos, en razón de que tienen mayor experiencia y han sufrido opresión por razón de género, edad, lugar de procedencia, entre otras, que las lleva a interpretar el daño ambiental desde otras latitudes. Es importante mencionar que el diagnóstico se llevó a cabo con mujeres que viven en una zona cercana a la Malintzi, esta es considerada como zona rural. Por ello, las personas observan de forma directa que la tala de árboles y la falta de vegetación es cada vez más frecuente. A la par, son críticas y reconocen que la costumbre de utilizar frecuentemente productos plásticos como adornos para las fiestas locales, generan mayor basura y consecuentemente contaminación. Asimismo, las mujeres que envejecen tienen relevantes referencias sobre cómo el contexto ha cambiado física, social y culturalmente; son conscientes de las prácticas, las causas y los cambios que el cambio climático está produciendo en los entornos inmediatos.

Respecto a los contenidos cognitivos sobre la causa y efecto del cambio climático, las mujeres expresan que las afectaciones al territorio físico tienen consecuencias en el aire que se respira, en el agua que se consume y en la producción de enfermedades en las personas. Es preciso mencionar que en Tlaxcala predomina el trabajo agrícola para venta

o para consumo propio, por lo tanto, experimentan de manera personal y colectiva las afectaciones en las cosechas. Lo anterior, lo observamos no solo en los cambios en los tiempos de producción, sino también, en la cantidad y la calidad de los productos que se consumen y en los problemas en la salud de todas las personas. Estas imágenes muestran que las mujeres tienen una relación cercana con la tierra, con la producción y con el cuidado de la misma, y que aquello no solo es cuestión de los hombres agricultores o dueños de las tierras. El hallazgo muestra la importancia de dirigir más recursos y programas a las mujeres, ya que son actoras que poseen saberes, que desarrollan acciones frente al cambio climático y que pueden recuperar prácticas ancestrales.

También se encontró que es significativo para ellas que los cambios producidos por la llamada modernización de los caminos y el uso indiscriminado de los espacios geográficos afecta la absorción del agua y puede ocasionar inundaciones. Esta situación afecta los procesos de movilidad de las mujeres, produce afectaciones materiales de sus hogares y cambios en las rutinas diarias. Dicho de otro modo, altera sus rutinas, pues no pueden salir, realizar sus actividades cotidianas de trabajo o de ocio, lo que las pone en mayor riesgo de aislamiento y soledad.

Como es sabido, el CC trae consigo un aumento de temperaturas. Esta situación de oleadas de calor extremas, también coloca a las mujeres mayores en situación de vulnerabilidad, pues provoca malestares físicos, pero también, como ocurre con las lluvias extremas, la imposibilidad de realizar las actividades cotidianas. Por lo tanto, el cambio climático incide en la vida personal de las mujeres, pues afecta su salud de manera directa, su vida cotidiana, sus relaciones sociales y la vida en comunidad.

Las participantes resaltaron que las formas de preparación de alimentación generan afectaciones, esto es, el uso de carbón o leña frecuente, afecta no solo el aire, sino las tierras y el agua. Estos procesos contaminantes impactan en algo que para las mujeres es igual de valioso, la imposibilidad de mirar los paisajes, el sol, las estrellas, la luna e incluso mirar a la distancia las montañas o cerros que se ubican en los territorios tlaxcaltecas. Con estos datos, reafirmamos que las mujeres mayores son conscientes de los efectos del CC y que poseen capacidad crítica y reflexiva.

De manera paralela, la experiencia y recorrido vital de las mujeres participantes les permite visualizar los cambios que a través del tiempo han sufrido la calidad y cantidad de agua, ríos, lagos y sus usos; los periodos de lluvia y su intensificación, así como las sequías. Otras hacen referencia a los cambios ocurridos en los bosques y en la geografía de su entorno, pues estos los significan como relevantes para el oxígeno de todos los habitantes, para los ciclos de lluvia y la regulación de la temperatura. Relacionado con esto, cuestionan el uso que se le ha dado a la naturaleza, pues se ha abusado de ella al permitir la construcción indiscriminada y no regularizada de zonas habitacionales.

Las vejeces mencionan que los cambios señalados inciden en el acceso, calidad, tipos y alcance de los alimentos, pues afectan su producción, abasto, transportación y costo.

Recordemos que las mujeres tienen un rol en los espacios familiares que las ubica como actoras que sufren en la vida diaria los daños ambientales, pues son quienes se encargan de las tareas de cuidados en su significado más amplio. El CC es global, pero interdependiente con lo local, situación que no se debe perder de vista. Asimismo, el curso de vida está sujeto a condiciones inmediatas y globales, la vejez no solo depende de aspectos biológicos, ni de la capacidad de tener ingresos económicos o de ser productivo, también está en función de los efectos que produce el CC. De ahí la importancia de incorporar a las mujeres mayores en las acciones de adaptación para enfrentar este fenómeno global.

Por lo que respecta a las emociones que produce el cambio climático, las mujeres compartieron su angustia sobre procesos que se viven en el contexto inmediato y en otros lugares. Hacen referencia a la alimentación, la agricultura, los cuidados y hasta en la disponibilidad y característica de los paisajes tanto del presente, como de los posibles efectos a largo plazo. De ahí que las mujeres mayores señalan la importancia de ser conscientes de los efectos del cambio climático, como una condición que orienta el desarrollo del curso de vida y de la vejez. También, las mujeres expresaron que frente al CC, se puede tener la esperanza y la responsabilidad individual y colectiva para el diseño de estrategias y acciones que reduzcan los efectos a corto y largo plazo, mismas que van desde crear o fortalecer las áreas verdes o generar reflexiones entre diferentes grupos de edad, hasta proponer formas de organización, movilizaciones y acciones para mejorar los ecosistemas, los entornos y disminuir las afectaciones a la salud de las personas. Lo anterior, muestra el interés y el rol protagónico que tienen y pueden aumentar las mujeres envejecidas al sumarse a los esfuerzos de las agendas públicas. Las mujeres mayores son una colectiva a la que se deben destinar capacitaciones, información y recursos para actuar localmente en principio, y alcanzar una incidencia internacional. Paradójicamente, hasta el momento, son sistemáticamente excluidas de políticas, estrategias, programas y recursos destinados a mitigar el cambio climático.

Como parte de la indagación realizada, las participantes compartieron algunas valoraciones, opiniones y reflexiones derivadas de las discusiones y diálogos sobre los impactos del CC. Se mencionó la producción de materiales sintéticos que están dañando de manera profunda al ambiente (plásticos, pesticidas, abonos, etc.). En consecuencia, las mujeres señalan los cambios en la calidad y cantidad de los productos, el acceso a los mercados locales y, con ello, los cambios en la calidad de la comida y en los estilos de alimentación, así como sus consecuentes problemas en la salud que alteran el curso de vida. Por lo anterior, es fundamental promover y aprovechar los espacios de participación y los intereses de las mujeres mayores, pues constituyen un potencial para guiar acciones dentro del núcleo familiar y en las comunidades que se proyecten a disminuir la carga de enfermedades y, por lo tanto, la carga de trabajo doméstico y de cuidados.

Las participantes señalaron que es muy importante estar informadas de las acciones, movilizaciones y cambios que se establecen para la adaptación al CC ya que pueden propiciar la reflexión individual. También argumentaron que aunque hay acciones por

parte de otros actores como el Estado, el mercado, o empresas, estas no se dirigen de manera seria para atender y disminuir los efectos del cambio climático, argumento que muestra la perspectiva crítica de las personas mayores.

En el mismo sentido, otras opiniones de las mujeres sobre el cambio climático se centran en modificaciones culturales, en los valores o importancia sobre el cuidado de la tierra y los espacios sociales que permiten el desarrollo de los sujetos. Mencionan que las prácticas actuales de producir más rápido, consumir más, generar más desechos, basura y no reciclar tienen una enorme incidencia en el CC. A estos procesos de producción, se suma la perspectiva individualista que dificulta que todas las personas se organicen comunitariamente para colocar estas situaciones en la agenda local o como problema de atención urgente. Algunas consideran que todas estas situaciones están provocando que algunas personas ya no quieran tener hijos, para no contribuir a mayores emisiones de gases que afectan el medio ambiente, y para evitar que otras generaciones tengan mayores impactos que afecten su curso de vida. Igualmente, expresan que las personas se centran más en el capitalismo, es decir, en el consumo, la inmediatez de cubrir necesidades, lo que provoca que nos olvidemos de la naturaleza, de los otros seres vivos y el cuidado del planeta, pues en ellos de igual manera recaen los impactos.

Desde otro orden de ideas, las mujeres expresaron que en la sociedad actual, las redes de apoyo solidarias han perdido presencia. Por ello, las participantes hacen referencia a la relevancia de recuperar los espacios y formas de organización comunitaria, así como el intercambio intergeneracional para discutir y analizar lo referente al medio ambiente.

Encontramos que las mujeres envejecidas buscan cuidar la flora y fauna, retomar los cuidados y la medicina ancestral, volver a destinar tiempo para trabajos colectivos dirigidos a cuidar la tierra y disminuir los estilos de vida que están atravesados por el valor social de producir y por llevar una vida acelerada y rutinaria como consecuencia del sistema capitalista. Llama la atención que señalan que, en los contextos tlaxcaltecos, aun se pueden detener los procesos de industrialización, consumo y producción.

Las mujeres participantes resaltaron que los daños que se han producido al medio ambiente han repercutido fundamentalmente en el aumento de enfermedades crónicas degenerativas, en el consumo de la denominada comida rápida, en el mayor uso de medicamentos, en la destrucción de los bosques y suelos, en los diferentes tipos de contaminación, en la producción y calidad agrícola, en el trabajo artesanal y en la producción de basura.

Una vez que las personas señalaron las consecuencias de los daños al medio ambiente, expresaron diferentes formas en las que observan que aquello les afecta a ellas y a los contextos. En primer lugar, señalan la contaminación de recursos naturales, cambios en la alimentación, el aumento de personas con obesidad, el desarrollo de enfermedades crónico-degenerativas, menor calidad de vida. En segundo lugar y en planos más amplios, visualizan afectaciones en las tradiciones, en la organización colectiva y hasta en

la identidad, en mayor medida, en los jóvenes. En tercer lugar, resaltan las dinámicas producidas por el mayor uso de la tecnología, lo que provoca aislamiento, cambios en la comunicación familiar. Por último, mencionaron que el estrés por los estilos de vida y la salud mental pueden ser también efectos indirectos del cambio climático.

En el ámbito de lo personal, las mujeres mayores observan afectaciones emocionales y a la salud (aburrimiento, estrés, mayor cansancio y sueño, y ciertas enfermedades); también alteraciones en las rutinas cotidianas en razón del clima. Estos aspectos poco se han indagado, no se les ha considerado en las agendas. No se ha pensado en analizar las afectaciones emocionales que tienen las vejeces por los daños ambientales y su relación con las redes familiares, sociales e intergeneracionales.

Por lo que se refiere a las afectaciones en el entorno inmediato, las mujeres mayores señalan que se vinculan fundamentalmente con el desarrollo del trabajo remunerado, con las actividades de ocio y recreación, con los recursos que cuentan para hacer frente al frío u olas de calor; con la imposibilidad de salir, con las parcelas que contienen basura o presentan problemas para la producción de las semillas. Asimismo, refieren mayores dificultades para la movilidad social y el uso de transporte, el aumento en el costo de los productos básicos y mayor aislamiento social. Igualmente se reafirma, por un lado, que las vejeces tienen múltiples actividades en la vida diaria, situación que contrasta con estereotipos sobre la pasividad, dependencia y limitación al espacio familiar; y por el otro, que la cotidianidad se puede alterar en razón del CC. Se puntualiza así que vejez, estilo de vida y cambio climático es una triada que debe analizarse y colocarse en la agenda política.

En relación los efectos de CC, a un nivel más amplio, hacen referencia: (1) a una disminución de las actividades de socialización familiar, comunitaria y con las instituciones; (2) mayores tensiones y acciones violentas en razón de las relaciones interpersonales condicionadas por estrés y tensiones provocados por el cambio climático y (3) a modificaciones que tienen las estaciones del año y que han dejado de ser seguras para volverse dinámicas, intensas o drásticas.

Las reflexiones de las mujeres expresan que en la vejez las actividades de socialización y participación frente al cambio climático pueden ser dos elementos que orientan la forma de vivir la vejez, pues se significan como causales de marginación, fractura de redes, delimitación de las actividades diarias e incluso como elementos que favorecen relaciones violentas, de discriminación y malos tratos. Es necesario profundizar y politizar estos temas para conocer y estudiar los efectos, los actores involucrados, las representaciones y las experiencias sobre el cambio climático.

Como se observa, el cambio climático no solo es una situación que impacta al medio ambiente. En el trabajo participativo con las vejeces, se encontró que sus efectos se interperlan con el cómo se vive la vejez femenina en la cotidianidad en función del clima, por ejemplo: la prevención de riesgos individuales derivados del CC (caídas por lluvias,

alteraciones físicas por los cambios de temperatura, entre otros); impacto en la socialización y en el acceso a las redes de apoyo social (frecuencia, tiempo, espacios, calidad).

Estar en casa puede ser una estrategia para protegerse del CC, pero promueve el aislamiento; el cambio climático afecta a la salud mental y a las emociones de las mujeres mayores (estrés, ansiedad, deterioro cognitivo). Los ejemplos anteriores muestran que este fenómeno es un factor que incide de manera directa en la cotidianidad de las vejeces femeninas y que está teniendo repercusiones importantes en el día a día. Recordemos que el curso de vida es una categoría de análisis para explicar cómo se envejece, para prevenir daños en la salud integral, para visualizar las diferentes trayectorias que ocurren durante el envejecimiento, para analizar la longevidad y la necesidad de diseñar políticas públicas para prevenir situaciones de vulnerabilidad, para identificar necesidades y promover acciones educativas que se dirijan al fortalecimiento de la autonomía y al ejercicio de los derechos de las personas que envejecen. Incorporar a las personas mayores en las acciones de adaptación frente al cambio climático es prioritario y fundamental.

Conclusiones

Se debe reconocer que la vejez, el género y los espacios sociales son características de interseccionalidad que exponen representaciones, saberes y significados diversos sobre el cambio climático. Las mujeres mayores son críticas sobre los aspectos del daño ambiental, esto contrasta con la idea de que las mujeres mayores de 60 años se caracterizan por estar en los hogares, ser cuidadoras y no se involucran con temas públicos.

Los roles de género que realizan las mujeres en la cotidianidad les permiten darse cuenta de afectaciones, necesidades y experiencias que otros géneros y grupos de edad viven y significan.

Las mujeres viejas tienen una fuerte relación con el trabajo en el campo, con la agricultura, la ganadería, la producción de semillas y alimentos en sus entornos inmediatos, pero también de la región; reflejan, así, saberes prácticos, simbólicos y culturales.

Las mujeres mayores visibilizan otros ámbitos y dimensiones del cambio climático, como son las emociones, la salud mental, los cambios en las actividades de la cotidianidad, las restricciones que se pueden presentar para socializar y desarrollar sus habilidades o actividades diarias. De ahí que este fenómeno y sus efectos pueden profundizar, aún más, las experiencias de marginación, discriminación, opresión, aislamiento social y violencia a las que están expuestas.

Las mujeres observan una relación entre el cambio climático y las prácticas del capitalismo en sus entornos inmediatos, misma que se articula con la falta del cuidado de la tierra, del tejido de redes y de las acciones comunitarias.

Las mujeres mayores son quienes comparten estrategias y acciones a diferente escala y de distinto tipo para cuidar, proteger y recuperar el medio ambiente. Por tanto, esto explica la pertinencia de sumarlas como actoras clave en la lucha contra el cambio climático, pues poseen saberes, historia, formas de organización y movilización comunitaria, que sostienen y promueven las relaciones intergeneracionales.

La metodología empleada nos permitió acceder a los saberes, conocimientos, emociones y contenidos simbólicos que las mujeres poseen en torno al cambio climático.

Por último, las aportaciones de esta investigación se encaminan a: (1) incluir a las mujeres mayores como agentes de cambio frente al cambio climático; (2) construir espacios de diálogo entre distintos actores locales (comunidades y organizaciones comunitarias); (3) detectar y formar cuadros de liderazgo, de promotoras locales y voluntarias para mitigar los efectos del cambio climático a partir de las propuestas de las propias mujeres mayores; (4) emplear enfoques participativos y horizontales para que las mujeres mayores asuman un mayor grado de control sobre sus propias vidas y sobre su medio ambiente, mediante el desarrollo de capacidades para resolver sus problemas, administrar sus recursos y mejorar la salud colectiva.

Referencias

- Ander-Egg, E. (2003). *Repensando la investigación-acción participativa*. Lumen Humanitas.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2019). *Boletín de envejecimiento y derechos de las personas mayores en América Latina y el Caribe*.
- Castañeda, A. (2016). Las redes semánticas naturales como estrategia metodológica para conocer las representaciones sociales acerca de la investigación en el contexto de la formación profesional de los comunicadores. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 22(43), 123–168.
- Colmenares, M. (2012). Investigación-acción participativa: Una metodología integradora del conocimiento y la acción. *Voces y Silencios. Revista Latinoamericana de Educación*, 3(1), 102–115.
- Islas-Vargas, M. (2021). Adaptación al cambio climático: Definición, sujetos y disputas. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (28), 9-30.
- Jackson, C. (2004). ¿Haciendo lo natural? Mujer y medio ambiente en el desarrollo. En V. Vázquez y M. Velázquez (Coords.), *Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 169–207). Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Postgraduados y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Martínez, M. y Vivaldo-Martínez, M. (2021). Las nuevas caras del viejismo ante la pandemia: Una mirada desde el sur. En V. Montes de Oca y M. Vivaldo (Coords.), *Las personas mayores ante la COVID-19: Perspectivas interdisciplinarias sobre envejecimiento y vejez* (pp. 331–356). SUIEV-UNAM.
- Mascheroni, P., Albertí, A., & Angulo, S. (2022). *Estado del arte sobre cuidados en contextos de ruralidad en América Latina y el Caribe*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Merlinsky, G. (2017). Las consecuencias sociales del cambio climático global. *Megafón. La batalla de las ideas*, 18(3).

- Musitu, G., & Buelga, S. (2004). Desarrollo comunitario y potenciación. En G. Musitu, J. Herrero, L. Cantera y M. Montenegro (Eds.), *Introducción a la psicología comunitaria* (pp. 167–195). UOC.
- Navarro, M., & Gutiérrez, R. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán*, 18(28), 45–57.
- Ojeda, D. (2012). Género, naturaleza y política: Los estudios sobre género y medio ambiente. *HALAC: Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 1(1), 55–73.
- Organización Mundial de la Salud. (2022). *La década del envejecimiento saludable 2021–2030 en un mundo sometido al cambio climático* (Serie de Nexos, No. 3). Década del Envejecimiento Saludable.
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari, E. (2004). Género y ambiente: Una perspectiva de la ecología política feminista. En V. Vázquez y M. Velázquez (Coords.), *Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 343–371). Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Postgraduados y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.

Figura N° 1.
Material elaborado como Fotolenguaje

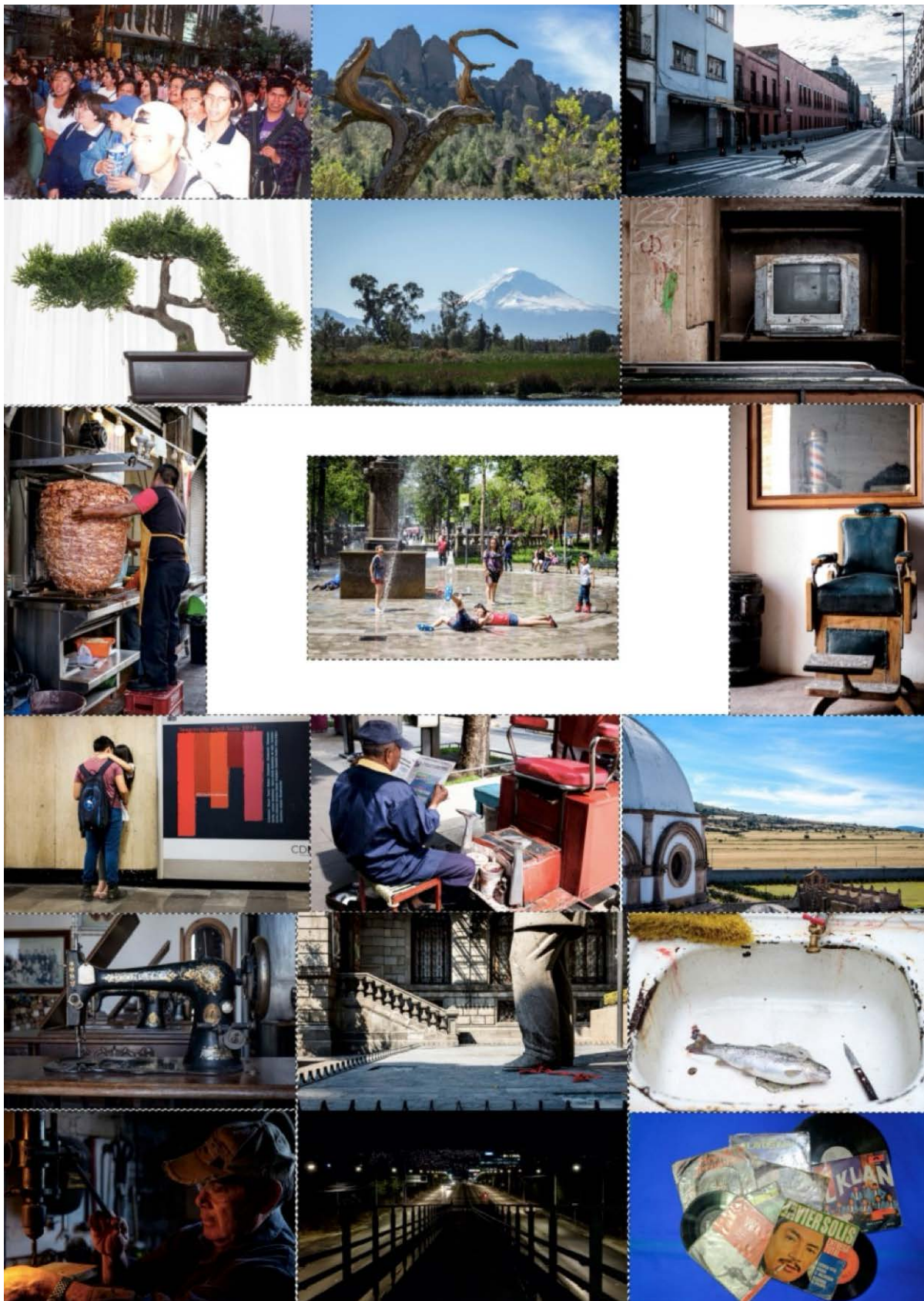


Figura N° 2.
Collage grupal sobre cambios climáticos percibidos en el entorno físico de los participantes



Figura N° 3.

Productos de la actividad de identificación de causas y consecuencias de los cambios percibidos sobre el entorno comunitario y afectaciones del cambio climático a la comunidad

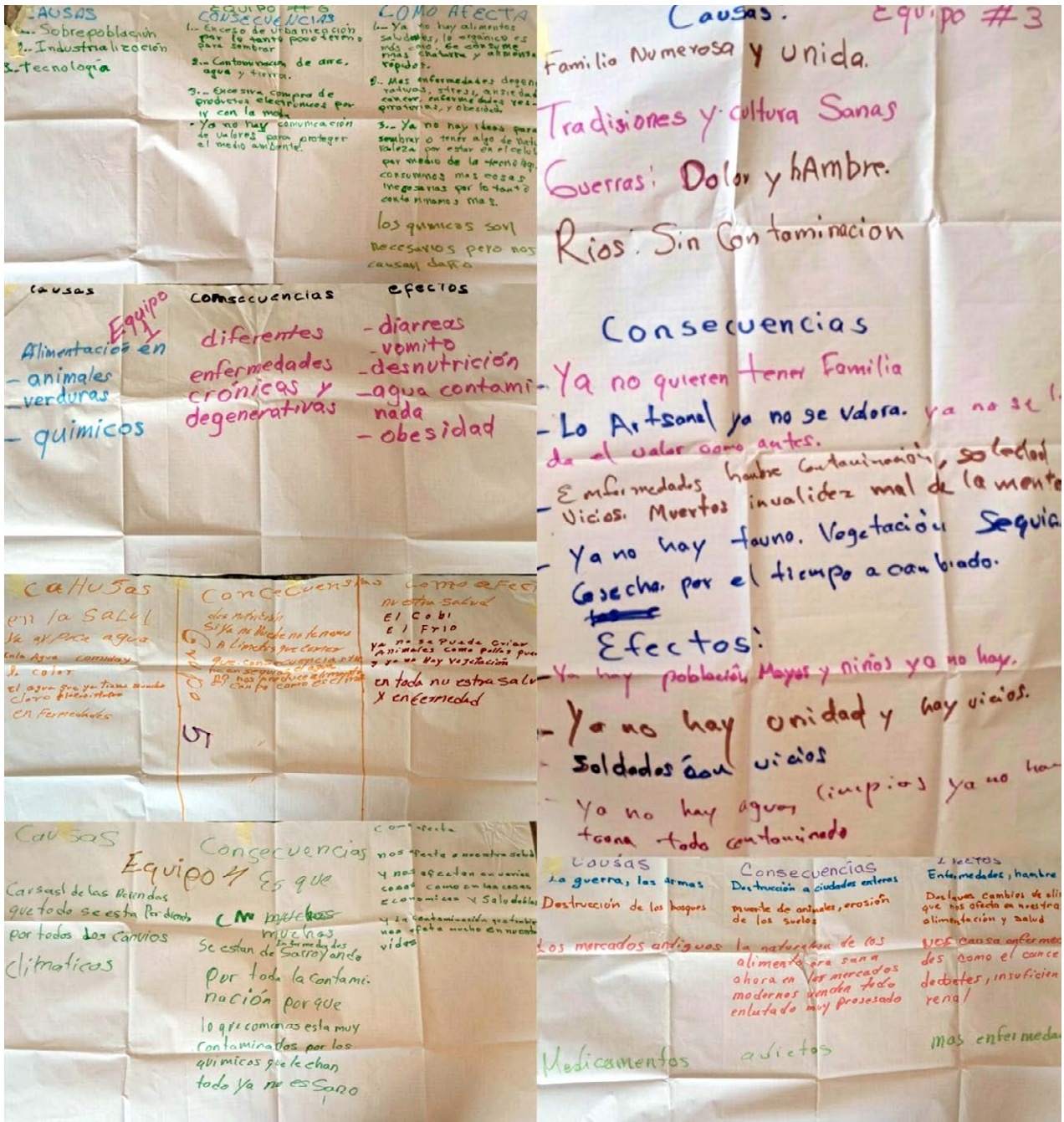
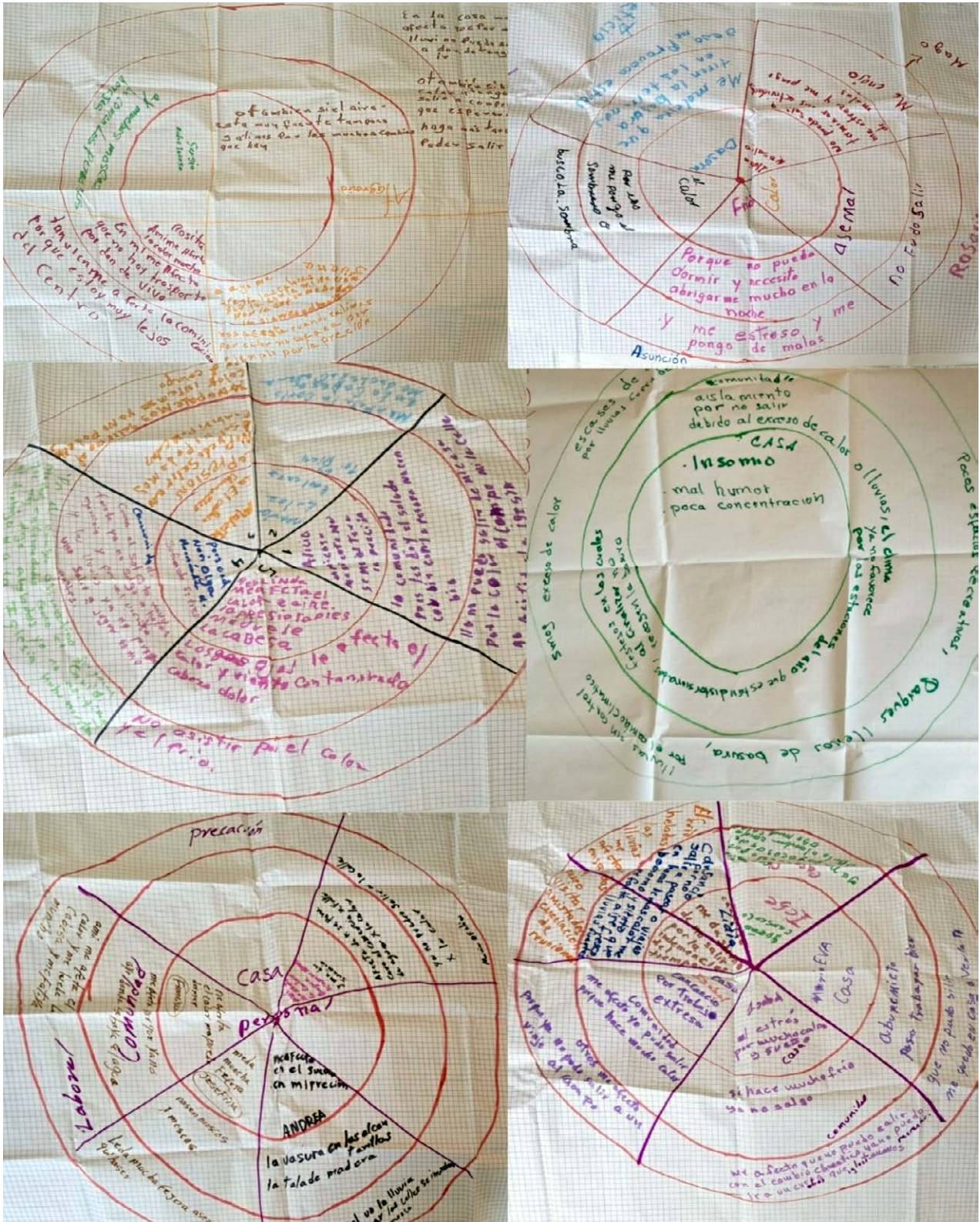


Figura N° 4.

Círculos de identificación sobre afectaciones del cambio climático en la vida de las personas mayores por campo de representación (en los campos del hogar, comunitario y laboral de dentro hacia afuera) elaborados por los participantes



Susto por jaguar: dimensiones del sufrimiento por el encuentro felino-humano en la Amazonia colombiana

Jaguar Scare: The Extent of Suffering Caused by Human-Jaguar Encounters in the Colombian Amazon

Juan David Páramo  

Pontificia Universidad Javeriana

No es necesario decir que los indios no ven (ni dicen que ven) a los jaguares como personas; ellos no tienen alucinaciones. Lo que ellos dicen es que *los jaguares* tienen alucinaciones, que ellos se ven como seres humanos; pero entonces, *tal vez* nosotros también tengamos alucinaciones. (Viveiros de Castro, 2008, p. 63)

Agradecimiento a Luis Fernando Jaramillo, por la amistad y salvaguarda del jaguar

Resumen

El trabajo aborda las posibles dimensiones de los conflictos socioambientales en la Amazonia colombiana y se centra en los encuentros entre humanos y el jaguar (*Panthera onca*) como un fenómeno que trasciende lo ecológico y se inscribe en dimensiones culturales, simbólicas y de salud. Con un especial énfasis en la dimensión del sufrimiento psíquico, que se puede expresar mediante el *susto*. Fenómenos como la deforestación, el extractivismo y las economías ilegales han intensificado estos encuentros, lo que ha generado tensiones que impactan tanto la biodiversidad como las dinámicas sociales y sanitarias de los pueblos indígenas.



Desde el campo de la antropología médica, y a partir de la experiencia clínica en salud mental, se plantea que los ataques por jaguar trascienden el daño físico y producen un sufrimiento psíquico y espiritual, expresado como *susto*. Esta noción es comprendida como una experiencia compleja que articula emociones, narrativas y sistemas de cuidado, con lo que se evita su reducción psicopatológica categorial de la biomedicina.

Asimismo, se examina el lugar del jaguar en las cosmovisiones amazónicas y se retoman conceptos como el *perspectivismo amerindio* y el *multinaturalismo* en las tensiones ontológicas de la cultura y la naturaleza; de lo humano y lo no humano. Finalmente, la crisis del Antropoceno convoca a la necesidad de efectuar profundas transformaciones que integren salud, espiritualidad, territorio y conservación.

Palabras clave: *jaguar, tigre, susto, multinaturalismo, conservación*

Abstract

This work addresses the possible dimensions of socio-environmental conflicts in the Colombian Amazon, focusing on human-jaguar encounters (*Panthera onca*) as a phenomenon that transcends the ecological domain and is embedded within cultural, symbolic, and health dimensions. Special emphasis is placed on the dimension of psychic suffering, which can manifest through *susto*. Phenomena such as deforestation, extractivism, and illegal economies have intensified these encounters, generating tensions that impact both biodiversity and the social and health dynamics of Indigenous peoples.

From the field of medical anthropology, and drawing upon clinical experience in mental health, this study posits that jaguar attacks transcend physical injury, producing psychic and spiritual suffering expressed as *susto*. This notion is understood as a complex experience that articulates emotions, narratives, and care systems, thereby avoiding its categorical psychopathological reduction by biomedicine.

Furthermore, the role of the jaguar within Amazonian worldviews is examined, incorporating concepts such as Amerindian perspectivism and multinaturalism to analyze the ontological tensions between culture and nature, as well as the human and the non-human. Finally, the crisis of the Anthropocene underscores the urgent need to implement profound transformations that integrate health, spirituality, territory, and conservation.

Key words: jaguar, tiger, scare, multinaturalism, conservation

Introducción

Los conflictos socioambientales en la Amazonia se han agudizado en las últimas décadas a una velocidad alarmante (SINCHI, 2025; FCDS, 2025). A pesar de las demandas establecidas por sus habitantes, el modelo de desarrollo basado en el extractivismo, las economías ilegales y los procesos de colonización, han dejado una huella significativa ecológica y cultural que, en últimas, se traduce también en términos de salud (Guerrero, 2022). El aumento de enfermedades prevenibles, principalmente por transmisión por vectores como la malaria, el dengue, Chagas, la desnutrición, los procesos migratorios y nuevas emergencias sanitarias, se convierten en grandes retos que ameritan especial atención (Romero *et al.*, 2022). En términos de las especificidades del diseño e implementación de políticas públicas en materia de salud, se tienen retos importantes para la Amazonia que requieren una articulación entre los diferentes países que la conforman. Esto implica coordinar sus sistemas de salud y considerar las características propias de implementación de programas de salud pública (Garnelo, 2019).

Uno de los conflictos relevantes, es el relacionado con el encuentro de grandes felinos en la región, entre ellos el encuentro con el jaguar; *Panthera onca*. El aumento de la deforestación por la ganadería, la agricultura, la urbanización exponencial, entre otras, ha generado una presión importante para el jaguar (Menezes *et al.*, 2021). Debido a esto, los encuentros con humanos son cada vez más frecuentes, así como su caza indiscriminada como represalia por la depredación de animales domésticos (Payan *et al.*, 2016). Para el caso particular en el departamento de Vaupés, en la Amazonia colombiana, se ha identificado cómo el solapamiento espacial de las áreas de actividad del jaguar y las áreas usadas por las comunidades humanas locales se convierte en un espacio de conflictos, pero a su vez de monitoreo, investigación y construcción de alternativas a la cacería (SINCHI, 2026).

Ahora bien, la coexistencia del ser humano con animales carnívoros –entre ellos, el jaguar– ha sido documentada ampliamente (Inskip y Zimmermann, 2009). Es preocupante cómo en la era conocida como *Antropoceno*, la magnitud de la amenaza por riesgo de extensión del jaguar se ha convertido en una alerta internacional y regional (Núñez-Pérez *et al.*, 2020). El reto en materia de salud pública también surge, sobre todo, en términos de los desenlaces de los encuentros entre el jaguar y el ser humano, que pueden llevar a ataques por mordeduras e incluso la muerte. En un reciente estudio sobre ataques por jaguar en la Amazonia brasilera, se realizó un muestreo de ataques desde 1950 hasta el año 2025; se encontraron 84 casos, en su mayoría no provocados, con una mortalidad significativamente mayor para el jaguar que para el ser humano (Ferreira *et al.*, 2025).

Por otro lado, y con una relevancia tremenda, el alto valor simbólico que tiene el felino de mayor envergadura en la Amazonia ha estado sujeto a representaciones culturales de origen, prehispánicas y contemporáneas, que siguen siendo un llamado a la conservación y protección de la especie (Gómez García-Reyes y Payán, 2017). Una analogía presente, que se evidencia en diferentes territorios y culturas originarias americanas,

es la del estrecho vínculo entre el chamán y el jaguar. Para los pueblos amazónicos, en especial para la región del Alto Río Negro, el chamán se conoce como *payé*, un hombre que personifica un rol de mediador con los espíritus de la naturaleza y la cotidianidad de la comunidad (Pineda, 2003).

El presente trabajo busca abordar los puntos de encuentro entre las tensiones de lo que comúnmente se ha denominado *conflicto felino-humano* con una experiencia reflexiva, a manera de testimonio, en el campo clínico y de la antropología médica, puntualmente en los itinerarios de atención en salud dentro de la Amazonia y la posibilidad de cambio de la categoría de *conflicto por encuentro*.

1. Supuesto teórico I: *el tigre/jaguar*

En el trabajo clínico como psiquiatra en un hospital público del departamento de Vaupés (Colombia), ubicado en la Amazonia nororiental, que es un territorio de grandes afluentes de la región del Alto Río Negro, he tenido la oportunidad de atender a personas que han sufrido ataques por jaguares.

El Vaupés alberga una de las mayores diversidades étnicas y lingüísticas del país, con 28 lenguas y múltiples cosmovisiones indígenas (Pérez, 2022). Esto contrasta con las realidades en materia de salud, teniendo en cuenta las grandes inequidades y desigualdades sociales que viven los pueblos indígenas, así como los conflictos sobre sus territorios por economías ilegales y actores armados, lo que, por supuesto, determina los procesos de salud y enfermedad. En las narrativas identificadas, más allá de la magnitud de las heridas físicas producidas por el encuentro, surgen los matices del sufrimiento psíquico secundario, incluso espiritual.

En la experiencia asistencial, se puede escuchar en los servicios de urgencias o consulta: "Fue mordido por un *tigre*". ¿Tigre? No hay tigres en la Amazonia. Esto muestra un primer destello de ignorancia y distancia simbólica, muy propia de la biomedicina. El tiempo permite aproximarse a un sistema de representaciones que rompe fronteras geográficas para entender semejanzas entre grandes felinos separados continentalmente; el tigre es el jaguar. Puede ser producto de las fantasías distantes, introducidas por dimensiones coloniales de lo salvaje y lo inexplorado, lo que llevó a que culturalmente surgiera dicha transmutación de significados o, quizás, por la herencia de la cacería por pieles en diferentes décadas, que pudo traer delirios y fascinaciones por los moteados, rayas, matices de amarillos, naranjas y negros en diferentes selvas del mundo. Quizá también por el temor arcaico ante el rugido, el acecho y la sorpresa del ataque. Tigre, en todo caso, es como se reconoce en muchas regiones de Colombia, al jaguar.

En el Vaupés existe un complejo cultural multiétnico denominado Jaguares de Yuruparí; es un macroterritorio (más de 8 millones de hectáreas) que comprende diferentes ríos como el Pira parana, el río Apaporis, Mirití parana y Tiquié. "Nuestros pueblos comparten

un acervo de conocimientos fundamentado en la tradición de Yuruparí, que es el uso de instrumentos sagrados en función de una sabiduría holística enfocada en el cuidado y reproducción de la vida” (Jaguas de Yuruparí, s.f.).

Dentro del sistema de pensamiento tradicional, existen diferentes jaguares vinculados a los relatos de origen, que evocan la categoría de *multinaturalismo* de Viveros de Castro (2004), que será abordada más adelante. Resalto este elemento para hacer un énfasis en la importancia del tigre en la cultura y en la necesidad de complejizar el entramado de representaciones existentes en la conflictividad derivada del encuentro entre humanos y jaguares. Este elemento puede tener cercanía con las propuestas del *giro ontológico*, que plantea un cuestionamiento sobre lo que se entiende por naturaleza desde miradas alternativas a la racionalidad antropocéntrica occidental (Ruiz y Del Cairo, 2016).

2. Supuesto teórico II: el susto

“Tenemos susto, pero también tenemos hambre”: el caso de los indígenas que atacaron a dos jaguares”, es el título de un reportaje de la periodista colombiana Manuela Saldarriaga (Consonante, 2023). En este, se describe las tensiones encontradas en los corredores naturales del jaguar en el departamento de Chocó, en donde convergen la desigualdad social, el conflicto armado, los retos por la conservación y los conflictos socioambientales que incluyen los riesgos a la soberanía alimentaria. El trabajo de Rubel (1964), titulado *The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America*, genera inquietudes sobre si la experiencia del susto por el encuentro del jaguar puede ubicarse en la nomenclatura de *folk illness*.

Al respecto, existe el riesgo, heredado de los modelos clásicos y pragmáticos (Martínez-Hernández, 2008), del predominio de lo exótico en el estudio de estos fenómenos. Bajo este modelo teórico, ¿qué sería lo exótico en este contexto sino el ejercicio descriptivo de un posible *síndrome culturalmente específico* (Greifeld, 2004) o la misma existencia del conflicto felino-humano? O bien, ¿qué tendría de exótico que, de dicho encuentro felino-humano, surgiera una mirada desde la psiquiatría biomédica, orientada a clasificar la experiencia como patológica o no patológica, normal o anormal? También, hacia una orientación más del terreno de la antropología médica aplicada, ¿qué modelos explicativos (Kleinman, 1976) pueden emerger de esta experiencia, tanto en el terreno cultural como en el de los itinerarios de atención en salud, teniendo en cuenta su inscripción en los diferentes sectores planteados por este autor; *profesional, popular y folk*

Para el contexto amazónico, se recogen diferentes experiencias etnográficas sobre la conceptualización del *susto*, con múltiples referentes geográficos: desde el pie de monte amazónico que abarca la región andina de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, (Martínez Radl *et al.*, 2023; Padilla, 2021), hasta las nociones de *espante* en Brasil (Pagani, 2017). Para el caso concreto de la Amazonia colombiana, se tienen pocas descripciones documentadas sobre la noción de *susto*. Aparecen otras descripciones como el *chundú* o la

pusana mala, que hacen referencia a las representaciones sobre la maldad direccionada por otro y que impactan en los procesos de enfermedad, así como de curación y prevención dentro del sistema tradicional de pensamiento médico (Bravo-Naranjo 2015; Silva, 2020).

Ahora bien, el terreno de lo narrativo amplía el repertorio de sentidos del encuentro con el jaguar. Citando a Byron Good, en “la estrategia narrativa, los vínculos imaginarios de experiencias y acontecimientos en una historia o trama significativas es uno de los procesos recíprocos primordiales de los esfuerzos personales y sociales para contrarrestar esta disolución y reconstruir el mundo” (Good, 2003, p. 219). El valor narrativo se ubica en diferentes momentos, como la transmisión oral de conocimiento sobre el jaguar, narrada por el payé, los mismos procesos de curación del territorio que narran los diferentes jaguares de origen (ACAIP, 2015), la narración comunitaria de los encuentros cercanos a los centros poblados y las alteras emitidas, así como el ejercicio narrativo dentro de los itinerarios de atención en salud.

También, esa reconstrucción del mundo por la palabra plantea un elemento primordial en la matriz del avance progresivo en la deforestación de la selva amazónica. Es reconstruir un mundo en el Antropoceno y en el capitalismo tardío, que expone este tipo de conflictos, incluso bajo la denominación de *conflicto*. En ese sentido, de manera intencional, propongo la denominación de *encuentro*. En ello, también el esfuerzo por contrarrestar la disolución de un hábitat por la ampliación de la frontera agrícola, la ruptura de corredores ecosistémicos para el jaguar y la dificultad de acceso a recursos nutricionales a nivel interespecie. Así como, problematizar las profundas transformaciones culturales existentes por el avance de un modelo de desarrollo que atenta contra los usos y costumbres, la capacidad de autodeterminación de los pueblos y su propia pervivencia, los modos de vida y, por ende, los procesos de salud/enfermedad/atención/cuidado (Menéndez, 1998).

3. Encuentro felino-humano y dimensiones sanitarias del sufrimiento

El desarrollo metodológico se presenta como testimonio y ejercicio reflexivo de las experiencias de atención y de las conversaciones que han surgido a lo largo de los últimos seis años de trabajo en el Vaupés. Con ello, se recogen observaciones en el ejercicio de escucha activa del fenómeno en el territorio. Como consideraciones éticas del trabajo, con la finalidad de garantizar la privacidad de la información, no se exponen datos de identificación, tampoco extractos de historias clínicas u otros formatos de documentación que expongan la intimidad de las personas. A su vez, el testimonio recopila la experiencia personal, lo que puede implicar una limitación metodológica que amerita a futuro nuevos trabajos, reflexiones y revisión de referencias internacionales en campos como la ‘etnografía multiespecie’ o la antropología ‘más-que-humana’ (Arias-Henao y Roca-Servat, 2024). Desde esta experiencia, se proponen tres dimensiones del sufrimiento relacionadas con los contextos de encuentros entre jaguares y humanos, las cuales se

enmarcan en el escenario comunitario y familiar, la dimensión ontológica y la del sufrimiento psíquico.

3.1 Dimensión comunitaria y familiar

Es común el ataque de jaguares a perros de cacería, pollos y gallinas, muy esporádicamente –hay que decirlo– a humanos. Por lo general, existe un vínculo afectivo importante *humano/no humano* en términos de Descola (2012), en donde las relaciones de cercanía doméstica generan movimientos de catexia en el sistema de valores. Me explico, el valor que tiene el perro doméstico de cacería cumple un rol fundamental en la actividad de conseguir alimentos para el sistema familiar, sumado a las demostraciones de compañía y cuidado diario. En otro contexto, las gallinas y pollos pueden ser regalos de alto valor, tanto por su valor proteico y posibilidades de intercambio, como por la representación de ser dado por un ser querido (ejemplo: padre-hijo/a, hermano/a-hermana/o, padrino/madrina- ahijado/a, etc). De allí deriva el dolor producido por la muerte del animal doméstico por el ataque de jaguar, así como las nociones de represalias o venganza por la muerte de un ser de alto valor simbólico dentro del sistema de vínculos y relaciones familiares y comunitarias.

3.2 Dimensión ontológica

A su vez, la muerte del jaguar trae consigo impactos espirituales en la cosmovisión amazónica, ya que al tener un valor espiritual significativo, se procura realizar curaciones específicas por parte del *payé*. Al respecto, la prevención de estos encuentros también requiere de unos cuidados y manejos propios de la ritualidad. Esto abre un cuestionamiento importante en términos de la intencionalidad de los ataques, si es que existe una posible humanización y direccionalidad de los encuentros: ¿quién ataca a quién? o ¿qué es lo que se ataca?

Vale la pena traer el concepto de *perspectivismo amerindio*, Viveiros de Castro plantea:

Cuando los indios dicen que “los jaguares son personas”, esto nos dice algo sobre el concepto de jaguar y también sobre el concepto de “persona”. Los jaguares son personas porque, al mismo tiempo, la jaguaridad es una potencialidad de las personas, y en particular de las personas humanas. (Viveiros de Castro, 2008, p. 22).

Cuando se ataca al jaguar, se puede atacar la potencialidad de las personas humanas, por ejemplo la del *payé* transmutado en jaguar, y esto se encuentra en ese marco de posibilidades sin negar la existencia misma del jaguar como no-humano. O, en contraposición, el jaguar puede atacar la potencialidad del humano de ser jaguar, en un contexto de supervivencia ante las presiones existentes por la depredación. Si algo resalta el autor, es que lejos del relativismo cultural occidental, el *perspectivismo amerindio* se describe como la concepción indígena según la cual el mundo está poblado de otros sujetos, agentes o personas, más allá de los seres humanos, que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos; es decir, hay formas de ser persona no humana (Viveiros de Castro, 2008). Otro concepto importante, que puede ayudar a orientar la amplitud de la *jaguaridad*, es el del *multinaturalismo*. Este se desarrolla en contraposición

al multiculturalismo, en donde se reconoce la pluralidad ontológica amazónica en la cual puede existir una unidad universal cósmica en contraposición a diversos mundos y seres que interactúan en el mismo mundo natural (Viveiros de Castro, 2004). Como *dimensión ontológica*, se puede leer una unidad entre la naturaleza, el ser humano y la espiritualidad, que se puede caracterizar por un origen común para los humanos y seres vivos; desde ese origen y como se plantea por otros autores, se constituyen relaciones integrales, esa es la razón por la cual la vida se cuida y se protege (Castaño-Cuellar, 2021). Esto se traduce en las acciones establecidas por el payé para prevenir nuevos encuentros, en el vínculo que él mismo tiene con el jaguar y otros seres para sostener mediante la ritualidad la vida de los mundos.

3.3 Dimensión del sufrimiento psíquico: el susto

Si bien el *susto* no se utiliza como una unidad nosológica común, la expresión del *susto* por el encuentro del tigre demarca algunas particularidades. En un primer momento, el encuentro fortuito de ver al tigre y sentir *susto* por la casualidad de dicha interacción, los posibles desenlaces y la suerte de que no ocurriese mayor situación. Queda implícita la experiencia del impacto inicial del encuentro como sorpresa, pero también la creación de diferentes escenarios y desenlaces de dicha interacción, entre ellas la cercanía sensorial (se ve, huele, escucha y siente), la posibilidad de la huida o la del ataque.

En una segunda instancia, el *susto* vivido durante el ataque propiamente dicho que genera una importante descarga afectiva, que puede llevar a la pérdida del estado de conciencia, fenómenos disociativos ante la magnitud del evento, así como la relación somática del dolor producido por las heridas. A esto se le suman los itinerarios de atención, si fue atendido en la comunidad por sus familiares o por algún payé; o si fue trasladado a un centro asistencial, en donde la atención biomédica toma centralidad. Posterior al ataque, también existe un despliegue subjetivo de repertorios y respuestas afectivas y conductuales como la evitación de volver a pasar por el mismo sector, el hiperalertamiento, la predisposición o las pesadillas asociadas al evento.

Por esto, no se reduce a una expresión única de la atención clínica, sino como una vivencia longitudinal y de *continuum* que puede llevar a impactar la vida cotidiana, que es el escenario de derivación a un servicio de salud mental.

4. Cierre

La crisis climática, los conflictos socioambientales, la presión sobre las especies y las dinámicas sociodemográficas en la Amazonia, han agudizado los encuentros entre el jaguar y el ser humano, al punto de ser considerado dicho encuentro como *conflictivo*. Para el caso de la Amazonia colombiana, existen esfuerzos importantes en el diálogo institucional, y de monitoreo comunitario, por hacer un llamado a la conservación de la especie, al reconocer su alto valor ecosistémico y simbólico a nivel cultural (Instituto SINCHI, 2023).

En los procesos de atención de personas que han tenido ataques por jaguar, se encuentra un entramado de relaciones simbólicas importantes entre las características de los ataques, las cadenas de valor que se encuentran yuxtapuestas, la posibilidad de ampliar la lectura del *susto* dentro de los ejercicios narrativos en la atención y la posibilidad de aportar desde la dimensión del sufrimiento a los repertorios de protección de la especie. En ese sentido, las categorías de *perspectivismo amerindio* y de *multinaturalismo* nos ayudan a problematizar una mirada reducida en el ataque-represalia, hacia la riqueza cultural de las representaciones que tiene el jaguar dentro de los sistemas de conocimiento tradicional en el Vaupés, así como su alto valor ecosistémico por su rol biológico.

Lejos de psicopatologizar la magnitud de los encuentros, resulta significativo reconocer el valor narrativo en la reconstrucción de un mundo en constantes tensiones sociales, culturales, económicas y políticas que, sin duda, determinan los matrices de sufrimiento psíquico. Allí, el encuentro con el jaguar también surge como una denuncia, como un síntoma de las grandes transformaciones de la Amazonia y las resistencias existentes a la disolución impuesta por un modelo de desarrollo. La coexistencia entre lo humano y lo no humano recobra su prioridad en el cuidado de la vida, en la pervivencia de los pueblos y en las exigencias cotidianas por garantizar la diversidad de la existencia; la jaguaridad como expresión vital de la misma.

Referencias

- ACAUPI, Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná, & Fundación Gaia Amazonas. (2015). *Hee yaia godo~ bakari: El territorio de los jaguares de Yuruparí*. ACAUPI y Fundación Gaia Amazonas.
- Arias-Henao, J. D., & Roca-Servat, D. (2024). Etnografía multiespecies: teoría, técnicas y desafíos actuales. *Jangwa Pana*, 23(1), 1–15.
- Bravo-Naranjo, E. J. (2015). Chundú o pusana mala: presentación de un caso de un posible síndrome psiquiátrico cultural no reconocido. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(3), 495–500.
- Consonante. (2023, 14 de junio). El caso de los indígenas de Tadó que atacaron a dos jaguares. <https://consonante.org/noticia/el-caso-de-los-indigenas-de-tado-que-atacaron-a-dos-jaguares/>
- Castaño-Cuéllar, N. C. (2021). Perspectivas ontológicas ãfãf y epistemológicas en las concepciones acerca de la vida desde la cosmogonía Muruy en La Chorrera, Amazonas, Colombia. *Tecné, Episteme y Didaxis (TED)*, (50), 77–93. <https://doi.org/10.17227/ted.num50-12732>
- Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu.
- Ferreira, F. R., Carvalho Jr, E. A., Macedo, J., Castro, M., Miranda, E., Silveira, L., ... Fonseca, R. (2025). *Jaguars Attacks on Humans in the Brazilian Amazon*. EcoEvoRxiv. <https://doi.org/10.32942/X2M63D>
- Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible (FCDS), Instituto Igarapé, & Unión Europea. (2025). Amazonía en disputa: Seguridad climática y conflictos socioambientales en la Amazonía noroccidental. <https://fcds.org.co/wp-content/uploads/2025/08/amazonia-en-disputa-seguridad-climatica.pdf>
- Garnelo, L. (2019). Especificidades y desafíos de las políticas públicas de salud en la Amazonia. *Cadernos de Saúde Pública*, 35, e00220519.

- Good, B. J. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia*. Bellaterra.
- Gómez García-Reyes, C., & Payán Garrido, E. (2017). Iconografías y representaciones del jaguar en Colombia: de la permanencia simbólica a la conservación biológica. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (28), 131–152.
- Greifeld, K. (2004). Conceptos en la antropología médica: síndromes culturalmente específicos y el sistema del equilibrio de elementos. *Boletín de Antropología*, 18(35), 361–375.
- Guerrero, A. L. D. (2022). Tenemos todo y no tenemos nada: conflictos socioambientales en la Amazonia colombiana. En *V Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales: "Democracia, justicia e igualdad"* (Vol. 6, pp. 210–223).
- Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI. (2023). *Oferta natural y condiciones para la sostenibilidad del aprovechamiento de especies promisorias*. <https://ierna.sinchi.org.co/informe/04-oferta-natural-y-condiciones-para-la-sostenibilidad-del-aprovechamiento-de-especies-promisorias-2023/>
- Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI. (2025). Atlas de *conflictos socioambientales* de la Amazonia colombiana. Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia Colombiana (SIAT-AC). <https://siatac.co/atlas-conflictos-socioambientales/>
- Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI. (2026). *Conflicto por felinos en Vaupés: Monitoreo desde el Instituto SINCHI*. <https://www.sinchi.org.co/files/PUBLICACIONES%20DIGITALES/Conflicto%20con%20Felinos%20-%20V2.pdf>
- Inskip, C., & Zimmermann, A. (2009). Human-felid conflict: A review of patterns and priorities worldwide. *Oryx*, 43(1), 18–34.
- Jaguars de Yuruparí. (s. f.). *Jaguars de Yuruparí*. <https://jaguarsdeyurupari.org/>
- Kleinman, A. (1976). Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. En *Management of Healthcare* (pp. 3–11). Routledge.
- Martínez-Hernández, Á. (2008). Antropología médica: Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad. *Anthropos*.
- Martínez-Radl, F. B., Hinton, D. E., & Stangier, U. (2023). Susto as a cultural conceptualization of distress: Existing research and aspects to consider for future investigations. *Transcultural Psychiatry*, 60(4), 690–702.
- Menéndez, E. L. (1998). Estilos de vida, riesgos y construcción social: conceptos similares y significados diferentes. *Estudios Sociológicos*, 37–67.
- Menezes, J. F., Tortato, F. R., Oliveira-Santos, L. G., Roque, F. O., & Morato, R. G. (2021). Deforestation, fires, and lack of governance are displacing thousands of jaguars in the Brazilian Amazon. *Conservation Science and Practice*, 3(8), e477.
- Núñez-Pérez, R., Saracho-Aguilar, E. E., Anguiano-Méndez, D., & Juárez-Ochoa, I. (2020). El jaguar en el Antropoceno. En O. C. Rosas-Rosas, A. Silva-Caballero, & A. Durán-Fernández (Eds.), *Manejo y conservación del jaguar en la Reserva de la Biósfera Sierra del Abra Tanchipa* (pp. 35-60).
- Padilla, R. G. (2021). La enfermedad en las comunidades ashéninkas: el susto y el choque de aire. *Amazonía Peruana*, (34), 79–98.
- Pagani, E., Santos, J.L., & Rodrigues, E. (2017). Culture-bound syndromes of a Brazilian Amazon riverine population: Tentative correspondence between traditional and conventional medicine terms and possible ethnopharmacological implications. *Journal of Ethnopharmacology*, 203, 80–89.
- Payán, E., Cabrera, J., Botero-Cruz, A., Ceballos, A., & Castaño-Urbe, C. (2016). Análisis de causas

de ataques de jaguares a humanos en el golfo de Urabá, Colombia. En Castaño-Uribe, C., C. A. Lasso, R. Hoogesteijn, A. Diaz-Pulido y E. Payán (Ed), *II. Conflicto entre felinos y humanos en América Latina (467-482). Serie Editorial Fauna Silvestre Neotropical*, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (IAvH).

Pérez, J. (2022). Elementos de contexto histórico y panorama de la documentación de un territorio pluriétnico y multilingüe. En L. Silva (Ed.), *Estudios Territoriales* (pp. 120-145). Editorial Universitaria

Pineda, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan: Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. *Tabula Rasa*, (1), 15–41.

Romero, L. S., Jacobson, L. D. S. V., Castro, H. A. de, & Hacon, S. S. (2022). Cambio climático y carga de enfermedades: impactos y proyecciones futuras en capitales de la Amazonía Legal. *Revista Española de Salud Pública*, 96.

Rubel, A. J. (1964). The epidemiology of a folk illness: Susto in Hispanic America. *Ethnology*, 3, 268–283.

Ruiz, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193–204.

Silva, P. A. M., Arenales, M. I. D., Prada, A. M., Van der Hammen, M. C. R., & Galvis, N. M. (2020). Un modelo explicativo de la conducta suicida de los pueblos indígenas del departamento del Vaupés, Colombia. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 49(3), 170–177.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-80). IWGIA

Viveiros de Castro, E. (2008). La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. *Encontros, Azougue Editorial*, 20(1), 12, 22, 63.

Identificación de conflictos socioambientales desde la Investigación Acción Participativa en el proceso de ordenamiento hidrosocial del río Manco (Santander, Colombia)

Identification of Socio-Environmental Conflicts through Participatory Action Research in the Hydrosocial Planning Process of the Manco River (Santander, Colombia)

Ingrid Carolina López Vargas  

Investigadora independiente

Ivonne Alejandra Caicedo Ramírez  

Investigadora independiente

Resumen

El presente artículo analiza las técnicas y herramientas utilizadas en el marco de la Investigación Acción Participativa [IAP] para la identificación de conflictos socioambientales, en el contexto de la estrategia de participación diseñada para el ordenamiento del río Manco (Santander, Colombia). Este sistema hídrico se configura como un territorio hidrosocial en el que confluyen múltiples actores, intereses y tensiones en torno al uso y manejo del agua, lo que demanda enfoques participativos que fortalezcan la gobernanza desde las comunidades. Desde un enfoque cualitativo sustentado en la IAP, se emplearon técnicas como el mapeo de actores, la cartografía social y la matriz de conflictos socioambientales, que permitieron identificar tensiones asociadas al uso del suelo, la contaminación, las dinámicas productivas y relaciones de desconfianza entre actores e instituciones. Se concluye que estas herramientas, articuladas bajo la IAP, favorecen la participación activa, el diálogo de saberes y la construcción de soluciones situadas en el territorio, por lo que son fundamentales para una gestión sostenible del recurso hídrico.

Palabras Clave: Investigación Acción Participativa, Ordenamiento del Recurso Hídrico, Gobernanza Hidrosocial, Participación Comunitaria, Conflictos Socioambientales.



Abstract

This article analyzes the techniques and tools used within the framework of Participatory Action Research (PAR) for the identification of socio-environmental conflicts, in the context of the participation strategy designed for the management of the Manco River (Santander, Colombia). This hydrological system is configured as a hydro-social territory where multiple actors, interests, and tensions converge around water use and management, demanding participatory approaches that strengthen governance from community perspectives. From a qualitative approach grounded in PAR, techniques such as stakeholder mapping, social cartography, and the socio-environmental conflict matrix were employed. These tools made it possible to identify tensions related to land use, pollution, productive dynamics, and relationships of distrust between actors and institutions. It is concluded that these tools, when articulated within PAR, promote active participation, dialogue of knowledge, and the construction of context-specific solutions, making them essential for the sustainable management of water resources.

Keywords: Participatory Action Research, Water Resource Management Planning, Hydrosocial Governance, Community Participation, Socio-environmental Conflicts.

Introducción

La gestión del recurso hídrico ha trascendido su dimensión técnica para consolidarse como un proceso complejo en el que confluyen factores ambientales, sociales e institucionales. En este contexto, el análisis social en los territorios permite un acercamiento a los conflictos socioambientales asociados al uso, acceso y control del agua, lo que revela tensiones entre actores, intereses y formas de habitar el territorio. Así, el ordenamiento del recurso hídrico enfrenta el desafío de integrar enfoques que reconozcan estas dinámicas y promuevan la participación activa de las comunidades en la toma de decisiones.

La Unidad Hidrográfica Subsiguiente [UHS] del río Manco se localiza en el municipio de Piedecuesta y se caracteriza por su diversidad biofísica y complejidad altitudinal. La cuenca abarca aproximadamente 4,284.3 hectáreas y se encuentra bajo la jurisdicción de la Corporación Autónoma Regional para la Defensa de la Meseta de Bucaramanga [CDMB], entidad cuya área de influencia comprende el nororiente del departamento de Santander y abarca una superficie aproximada de 486,360 hectáreas (CDMB, s.f.).

En este contexto, el río Manco hace parte de una subregión que posee un gran rango altitudinal, que va desde zonas de páramo hasta áreas bajas en donde desemboca al cañón del río Chicamocha, lo que incide en la distribución de la precipitación y en la configuración de sus dinámicas ambientales (CORPES, 1991; citado en CDMB, 2004). Asimismo, se encuentran las quebradas La Honda y Tasajo Largo, que se extienden entre los 2,200 y 3,900 m s. n. m. en la parte alta de la cuenta, que se unen como tributarios del río, hasta su parte baja en donde alcanza los 500 m.s.n.m. Por otro lado, hace parte del río de Oro e integra un área de estudio de 8,627.7 hectáreas, donde el río Manco representa el 49.7% del total (CDMB, 2013).

En términos ambientales, la cuenca presenta un alto grado de intervención, lo que se evidencia en la predominancia de pastos naturales en zonas erosionadas y la presencia de bosques secundarios intervenidos en las rondas hídricas (CDMB, 2015). Además, se desarrollan actividades agrícolas como el cultivo de cacao, mora, críticos, aguacate, yuca y tabaco, así como otras actividades productivas: como la trutícola a nivel industrial y artesanal, avícolas a menor y gran escala, y actividades de servicio al público como balnearios, lavaderos, estaciones de servicio y restaurantes. Esto configura el territorio con dinámicas productivas y económicas que influyen en el estado y calidad del recurso hídrico.

Para efectos del estudio, la UHS está organizada en seis núcleos de trabajo como unidades territoriales en donde se prioriza la agrupación de veredas con sistemas productivos semejantes, como el compartir de fuentes hídricas, la conectividad vial como factor clave para el acceso a servicios y articulación interveredal, así como el clima y su variable diferenciadora en los tipos de cultivo, productividad agrícola y disponibilidad de agua. De este modo, se integran similitudes productivas, ambientales y de acceso, con lo que se favorece la planificación participativa, la gobernanza hidrosocial y el fortalecimiento comunitario.

La base poblacional de la unidad del río Manco fue constatada con la información del Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV), realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2018) y contrastada con la base de datos pública del Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales [SISBEN]. De este modo, se determina que la UHS tiene una población aproximadamente de 11,068 habitantes distribuidos en veintidós veredas y seis núcleos de trabajo, con cerca de 2,571 viviendas de uso predominantemente residencial. El grupo etario con mayor concentración es de adultos que se encuentran entre los 30 a 60 años, con una tendencia marcada al envejecimiento poblacional en veredas distantes al centro poblado. Esto hace que se vea comprometido el relevo generacional y la disponibilidad de mano de obra para las actividades agropecuarias y productivas.

En este sentido, en el núcleo cuatro, en donde se ubica uno de los centros poblados de la UHS, se concentra la población en edades entre 15 y 29 años, así como una vereda ubicada en el núcleo cinco, cuya dinámica de parcelación ha atraído una población más diversa en todos los rangos etarios. En cuanto al género, el territorio presenta una distribución relativamente equilibrada, con predominio femenino en las veredas de mayor centralidad y presencia masculina más marcada en aquellas de perfil rural y aislado, mientras que los núcleos cinco y seis reportan paridad de género en la totalidad de sus veredas. Desde el punto de vista organizativo y productivo, la UHS cuenta con al menos once asociaciones comunitarias registradas, la mayoría de las actividades productivas (mora, tabaco y trucha) propias de la zona y algunos tipos de asociatividad de iniciativas territoriales y mujeres rurales. No obstante, la asociatividad y los procesos de gobernanza alrededor del agua tienen antecedentes que datan desde 1996 en Piedecuesta, Santander (Tarazona, 2013).

En lo que refiere al Plan de Ordenamiento del Recurso Hídrico [PORH], este se concibe como un instrumento de planificación que permite, a la autoridad ambiental competente, fijar la destinación y uso de los cuerpos de agua, establece las normas, las condiciones y el programa de seguimiento para alcanzar y mantener los usos potenciales, además de conservar los ciclos biológicos y el normal desarrollo de las especies, a largo plazo definido en un horizonte mínimo de diez años (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2018).

Dentro de los planes de ordenamiento hídrico, existe un componente social encargado de formular y diseñar una estrategia de participación que permita integrar la diversidad de actores relevantes y representativos para el proceso de formulación e implementación del PORH. El diseño debe considerar aspectos como: legitimar el proceso, asegurar el reconocimiento y caracterización de actores, el intercambio de la información relevante y la divulgación del estado del cuerpo de agua, los usos, usuarios y los conflictos (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2018).

De esta forma, se elige diseñar la estrategia del ordenamiento del agua del río Manco desde el enfoque metodológico de la Investigación Acción Participativa [IAP] comprendida

desde los planteamientos de Zapata y Rondan (2016) como la investigación para el cambio social llevada a cabo por una comunidad que busca mejorar sus condiciones de vida y las de su territorio. Orientar la propuesta desde la IAP parte de comprender que la gobernanza y la creación de espacios de participación comunitaria buscan que sean ellos quienes identifiquen sus problemas y oportunidades con el propósito de encontrar soluciones propias para mejorar su realidad. Es así como este artículo parte de la reflexión de los métodos y herramientas utilizadas para la identificación de los conflictos socioambientales en la estrategia de participación en el marco del proceso de ordenamiento del río Manco en Santander.

Metodología

La propuesta se centra en un estudio de tipo cualitativo y tiene como enfoque la IAP. En este sentido, la investigación cualitativa se enfoca en estudiar, comprender e interpretar desde la perspectiva de los actores los fenómenos en diversos contextos sociales (Hernández y Sarmiento, 2018). Por otro lado, la IAP es comprendida como la investigación para el cambio social, llevada a cabo por una comunidad que busca mejorar sus condiciones de vida y las de su entorno; una característica de la IAP es su compromiso con el cambio y la transformación social a partir de la puesta en práctica de los conocimientos teóricos (Zapata y Rondán, 2016).

Esta propuesta surge a partir del proceso de ordenamiento del río Manco localizado entre los municipios de Tona, los Santos y Piedecuesta en el departamento de Santander, Colombia, desde el cual se crea una estrategia de participación que permita la vinculación de las comunidades y la gobernanza del territorio alrededor del agua. En este sentido, a continuación se reflexiona sobre el enfoque metodológico utilizado y las técnicas e instrumentos de recolección de datos empleados, dentro de ellos: el mapeo de actores, la cartografía social y la matriz de conflictos socioambientales.

Investigación Acción Participativa: un acercamiento al proceso de gobernanza hidrosocial

En primer lugar, se plantea la IAP con el propósito de promover la participación de los miembros de la comunidad del río Manco desde un rol protagónico pensado desde el poder de la autogestión para la transformación de su territorio y específicamente del río. Balcazar (2003) menciona que la IAP permite a la comunidad la búsqueda de soluciones a sus propios problemas e incrementar el grado de control que ellos tienen sobre aspectos relevantes en sus vidas, a partir de una conciencia socio-política entre los participantes en el proceso.

El proceso de gobernanza hidrosocial requiere comprender ambos conceptos. De un lado, según Hulbert y Díaz (2013, citado en Boso *et al.*, 2024) la gobernanza confluye en

los diversos sistemas, político, económico, social y administrativo, que definen la gestión de los recursos hídricos, asimismo dentro de él se genera la interacción entre diferentes actores públicos y privados, de organizaciones formales y no formales, con sus diversas reglas y tradiciones que definen la forma en que se toman decisiones, articulan intereses, comparten responsabilidades y median sus diferencias en torno a la provisión del agua en un territorio.

Por otra parte, lo hidrosocial ha sido expuesto como la relación entre redes (políticas, de conocimientos, etc.) que va dando forma al territorio hidrosocial, en el que confluyen distintas visiones y relaciones en torno al agua, no necesariamente complementarias, pero que tienen en común apuestas por la defensa del recurso hídrico (Barreto, 2018).

Si bien es cierto que la gobernanza implica un proceso en el que todos los actores deben ser partícipes de la toma de decisiones, en lo que respecta a la comunidad comprendida por quien habita el territorio, en este caso (campesinos, presidentes de junta de acción comunal, líderes y lideresas ambientales, estudiantes, entre otros), la adopción del enfoque permitió crear un ambiente en el que se sintieran parte del ordenamiento de su territorio y fuesen ellos quienes reconocieran el poder de su voz en la toma de decisiones, en lugar de ser receptores de una información proporcionada por un ente externo que organiza su territorio a partir del desconocimiento de su realidad.

Tejiendo relaciones sociales desde el mapeo de actores

Esta herramienta metodológica de tipo estructural permite acceder a la red de relaciones sociales que se dan en una zona determinada, se acompaña del uso de esquemas para representar la realidad social, comprender su compleja extensión y establecer estrategias de cambio. Con el mapeo de actores se busca no solo tener un listado de los diferentes actores que participan en una iniciativa, sino conocer sus acciones y los objetivos de su participación. En tal sentido, es importante destacar que en el mapeo de actores hay que identificar roles y poderes de los actores sociales más relevantes (Tapella, 2023).

La selección de los actores participantes en el proceso se hizo a través de un muestreo por conveniencia, debido a las circunstancias específicas del contexto rural y la exigencia de establecer una red de participantes dispuestos y a disposición para involucrarse en procesos dialógicos, formativos y de co-creación de estrategias. En este orden de ideas, la elección de los participantes no se fundamenta en criterios estadísticos de representatividad, sino en su importancia cualitativa para el desarrollo del proyecto, es decir, personas y organizaciones con conocimiento del territorio, experiencia en gobernanza del agua y capacidad de influir en las dinámicas sociales y ambientales de la unidad hidrográfica, todo ello bajo criterios de convocatoria guiados a la diversidad, pertinencia y compromiso en el desarrollo de actividades de la cuenca.

De este modo, se identificaron setenta y dos actores distribuidos a lo largo de más de veinte veredas, desde la parte alta de la cuenca en la vereda San Isidro hasta su desembocadura en la vereda Fical Alto. Las tipologías de actores identificados comprenden: actores comunitarios representados principalmente en las JAC, actores académicos como docentes y estudiantes de instituciones educativas cercanas, representantes y miembros de asociaciones productivas, actores institucionales como la corporación ambiental y funcionarios de la administración municipal, líderes y lideresas comunitarias, representantes de acueductos veredales y habitantes e interesados en la gobernanza del río Manco.

En lo que respecta al ejercicio de mapeo, se hizo desde un encuentro participativo con la comunidad, donde manifestaron encontrar distintos actores en el territorio desde sectores: económicos, académicos, político e institucional. Es así como, desde la perspectiva comunitaria, el sector educativo, las juntas de acción comunal y las asociaciones mantienen relaciones de afinidad y confianza. Asimismo, se evidenciaron relaciones de baja intensidad o vínculos débiles, reflejados en una comunicación intermitente, poca interacción y escasa articulación con las dinámicas territoriales hacia algunas entidades gubernamentales y la autoridad ambiental, dichas relaciones están mediadas por sentimientos de desconfianza de la comunidad hacia el actuar de estos actores.

En relación con las relaciones en tensión, los actores locales manifiestan que se ubican en el sector económico-productivo donde se localizan las trucheras, avícolas, marraneras y lavaderos de automóviles; a partir de los relatos con los sujetos participantes se identifican y reflejan situaciones de conflictos ambientales en la calidad y cantidad del recurso hídrico con dichos sectores. No obstante, las diferencias entre los sectores indican un punto de partida para las acciones conjuntas en pro de la seguridad hídrica y la sostenibilidad ambiental del río Manco.

Cartografía social: explorar el territorio a través del diálogo y las convenciones

Esta técnica consiste en utilizar imágenes o representaciones del campo relacional en el que transcurre la realidad de los participantes. Para identificar y representar elementos como: las relaciones, las dimensiones y las tendencias que caracterizan ese territorio; lo cual genera una mayor comprensión de problemas, potencialidades, conflictos, riesgos, amenazas, fortalezas y oportunidades (Restrepo, Velasco y Preciado, 1999, citado en Gómez *et al.*, 2019) desde la perspectiva de los actores sociales a partir de una metodología participativa.

Al momento de considerar esta técnica para la evaluación de conflictos socioambientales, es importante identificar las categorías de análisis o ejes que guiarán el ejercicio para el proceso de ordenamiento alrededor del agua en el río Manco. Se destaca la elección de las siguientes categorías: población, vivienda, salud, asociaciones comunitarias,

educación, acueductos (veredales), saneamiento básico, puntos de captación de agua, agua servidas, actividades económicas y productivas de la zona, recursos naturales, problemáticas percibidas en el territorio en relación con el acceso o uso del agua, calidad de agua y otros conflictos que se consideren que afectan el territorio.

Al definir estas categorías, se puede triangular la información con bases de datos de las alcaldías municipales, corporaciones ambientales, o entidades del gobierno. En este caso, se utilizó el SISBEN, así como estudios adelantados previamente en la zona. De esta forma, la intervención en campo se convierte en un proceso de validación de esas fuentes de información y de recolección de datos desde los actores que habitan el territorio; pues son ellos quienes lo conocen. En el contraste realizado, se observan ligeras diferencias y vacíos de información entre los datos recolectados por las instituciones y las conversaciones con los actores locales, así como diferencias en la división del territorio.

En el ejercicio realizado en el río Manco, esta técnica permitió reconocer los diferentes lugares donde se ubicaban las categorías a analizar, además, con ella, se pudo identificar sus percepciones, sentimientos y preocupaciones por el río. Por lo anterior, se diseñó una matriz que permitió sistematizar los conflictos ambientales encontrados, es así como surge la matriz de conflictos socioambientales.

Entre actores y percepciones: configuración de la matriz de conflictos socioambientales

De acuerdo con Rojas, R., *et al.* (2023), el conflicto ambiental se comprende como el reconocimiento social de las problemáticas ambientales, entendidas estas como los efectos, impactos o afectaciones que las actividades antrópicas generan en los ecosistemas. En este sentido, cada actor puede percibir la problemática de manera distinta, en función de sus intereses, subjetividades y valores, dando lugar a tensiones sociales que se derivan de las posturas asumidas por los sujetos implicados en el mismo. Asimismo, la composición de los conflictos supone que existan diferentes opiniones frente a las causas, las consecuencias y las posibles soluciones.

En este orden de ideas, se establece una matriz de conflictos socioambientales que permite articular los resultados de las diversas herramientas participativas y técnicas de investigación social, como la cartografía social y la revisión documental del territorio, lo que facilitó identificar, clasificar y caracterizar los principales conflictos que afectan la gestión social y ambiental.

La categorización del conflicto se adapta a la tipología de los conflictos por el agua descritos en la *Guía metodológica para el diseño y la implementación de procesos de prevención y transformación de conflictos por el agua. Conceptos y herramientas de diálogo y negociación* (2017), publicada por el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

Ahí se establecen dos categorías principales: conflictos relacionales y conflictos entre usos. La primera categoría comprende las subcategorías de conflictos institucionales y conflictos entre usuarios, mientras que la segunda se organiza en torno a los conflictos por uso del suelo, conflictos por cantidad del recurso hídrico y conflictos por contaminación y calidad del agua.

Esta herramienta permite visibilizar las tensiones existentes entre actores, así como los factores estructurales y relacionales que las originan o perpetúan. A continuación, se realiza un despliegue de conflictos por cada núcleo que conforma la UHS:

El primer núcleo enfrenta problemáticas relacionadas con la débil presencia institucional, la desconfianza hacia las autoridades ambientales y la falta de regulación en la expedición de licencias a actividades extractivas y productivas. Asimismo, se presentan conflictos por la contaminación y la disminución del recurso hídrico, algunos miembros lo atribuyen al producto de descargas de residuos de empresas productoras de peces del sector, el uso intensivo de agroquímicos, disposición inadecuada de desechos, deforestación y expansión agrícola en zonas de captación. Del mismo modo, el uso intensivo del agua por sistemas productivos de gran escala ha generado una percepción de menor disponibilidad para consumo humano y campesino, mientras que la deforestación en rondas hídricas y la falta de infraestructura para captación y distribución han intensificado los problemas de abastecimiento. A ello se suma la ampliación de la frontera agrícola en zonas de captación, lo que ha generado afectaciones directas a las fuentes de agua.

En el segundo núcleo se hacen evidentes dificultades derivadas del mal estado del acueducto comunitario, los cortes de mangueras, las conexiones ilegales y la percepción de una distribución inequitativa, lo que se agrava por la disminución de caudales y la creciente demanda. A ello se suman conflictos ambientales vinculados a la contaminación de fuentes y suelos por residuos de actividades pecuarias, el uso excesivo de agroquímicos y la disposición inadecuada de basuras, así como riesgos de deslizamientos e inestabilidad en las vías de acceso, lo que aumenta la vulnerabilidad de la población. La presencia institucional, aunque existente, es percibida como insuficiente y distante, pues se limita a la imposición de decisiones sin generar procesos de participación efectivos.

Por otra parte, se encuentra que en el tercer núcleo el acceso, uso y calidad del agua ha generado conflictos constantes. La limitada presencia institucional y la debilidad organizativa de la comunidad, que carece de junta de acueducto y estructuras sólidas de gestión, han derivado en tensiones entre usuarios, expresadas en disputas y prácticas inadecuadas como el desvío o perforación de mangueras para apropiarse del caudal. Los invernaderos instalados en la zona también representan un riesgo potencial de contaminación cuando no se aplican buenas prácticas agrícolas, lo que afecta la calidad del recurso hídrico. Aunque la cantidad de agua disponible es suficiente, la baja capacidad de captación y la ausencia de organización limitan su cobertura para consumo y riego. Adicionalmente, la parcelación derivada de sucesiones familiares se vislumbra como un riesgo para la planificación agrícola y la sostenibilidad territorial.

En lo que respecta al núcleo cuatro, se observa una baja presencia de autoridades. La falta de socialización sobre concesiones genera desconfianza, con percepciones de imposición y afectación de derechos de propietarios de predios donde nacen las fuentes. En lo relacional, persisten tensiones entre usuarios por la apropiación de nacimientos, la instalación unilateral de mangueras y la obstrucción del flujo de agua. En una de las veredas que compone el núcleo, existe una organización comunitaria frente al manejo del recurso, pero en general la gobernanza hídrica es débil y carece de apoyo institucional efectivo.

En el ámbito ambiental, las principales problemáticas se relacionan con la calidad y uso del recurso. Se reporta presencia de sedimentos y cloro en aljibes, contaminación por aguas residuales de pozos sépticos sin filtración o la ausencia de estos, así como por el arrastre de pesticidas y venenos hacia las fuentes hídricas. Aunque se considera que la disponibilidad de agua es suficiente, el acceso equitativo continúa siendo un reto, agravado por prácticas inadecuadas como el desecho de animales en las quebradas. A ello se suma la deforestación en zonas altas y medias para la siembra de café, lo que demanda procesos urgentes de reforestación y manejo ambiental.

Asimismo, en el núcleo cinco, la comunidad expresa una débil articulación con las entidades públicas, lo que limita la gestión ambiental y el desarrollo de proyectos de conservación. La ausencia de presencia efectiva por parte de corporaciones, secretarías y entes ambientales genera desconfianza y percepción de abandono. Además, se identifican problemáticas asociadas al turismo sin regulación, la falta de control sobre vertimientos y la carencia de apoyo para iniciativas comunitarias de reforestación. Aquello evidencia un déficit en la gobernanza hidrosocial y en la coordinación institucional.

En el ámbito ambiental, los principales conflictos que mencionan los actores es la contaminación por descargas de materia orgánica, residuos y malas prácticas en granjas avícolas. También señalan que la búsqueda indiscriminada de aguas subterráneas ha ocasionado la pérdida de nacimientos. La reducción de fuentes hídricas, la deficiencia en la infraestructura de captación y la dependencia de aguas lluvias para consumo humano, riego y uso pecuario limitan la seguridad hídrica de la zona. La acelerada parcelación y el incremento poblacional agravan estas tensiones y comprometen la sostenibilidad del recurso.

En el sexto núcleo, la comunidad percibe un debilitamiento en la relación con las entidades competentes, situación que limita la gestión integral del agua y la capacidad de respuesta frente a las problemáticas del territorio. Se hace necesario fortalecer la articulación entre instituciones y comunidad mediante escenarios de participación que sean informativos, consultivos y decisorios, lo que permitiría consolidar procesos de gobernanza hídrica. Entre los principales conflictos que destacan los actores, se encuentran las descargas directas de contaminantes al río por parte de lavaderos de carros, restaurantes y balnearios, así como los vertimientos de trucheras y porcicultura, que deterioran la calidad del agua e impiden su uso para consumo humano. Aunque la oferta

hídrica se mantiene estable, existe preocupación por la falta de información clara sobre concesiones y la débil organización de acueductos veredales. Además, la declaratoria de áreas protegidas sin socialización previa ha generado tensiones con la comunidad, al limitar el uso tradicional del suelo y afectar procesos productivos.

Finalmente, los actores involucrados en el territorio, como las comunidades locales, sectores productivos, administraciones municipales, propietarios de predios y autoridades ambientales, reflejan en sus posturas una constante tensión entre el aprovechamiento económico del territorio y la necesidad de su conservación. A ello se suman falencias de planificación territorial, limitada articulación institucional, una necesidad en la promoción de educación ambiental y acciones deficientes en el control y cumplimiento normativo. En síntesis, estos elementos configuran un escenario donde los conflictos, a pesar de las particularidades de cada núcleo, responden a dinámicas estructurales comunes que afectan integralmente el sistema hídrico y la gobernanza del territorio del río Manco.

Conclusiones

Desde el enfoque metodológico de la IAP se consolidó una estrategia que integró a los diversos actores interesados en el proceso. La intervención social bajo este enfoque permitió incorporar a la comunidad como agente activo y conocedor de los conflictos que enfrenta, orientando al equipo en su identificación. De igual manera, se concluye que las técnicas y herramientas adoptadas respondieron satisfactoriamente al interrogante metodológico planteado en torno a cómo identificar los conflictos socioambientales desde un enfoque participativo.

No obstante, algunas de las técnicas utilizadas como la cartografía y el mapeo de actores implican que se realice un ejercicio de revisión bibliográfica y validación con fuentes institucionales antes de su aplicación, puesto que al haberse implementado estas técnicas y herramientas en otros estudios llevados a cabo en el territorio, resulta desgastante para los participantes volver a dar información sobre un mismo tema. En este sentido, se trata de co-construir sobre lo estudiado, de forma que la comunidad valide, cuestione y actualice la información.

Del mismo modo, el análisis de los conflictos socioambientales a través de la matriz permitió identificar la persistencia y latencia de problemáticas que, en lugar de evidenciar mejoría, continúan generando malestar en la comunidad. Esto conlleva al debilitamiento de la comunicación entre los habitantes de la UHS, a la desconfianza hacia las instituciones y a una percepción negativa frente a las posibilidades de recuperar el territorio; sin embargo, persiste una expectativa colectiva y con el apoyo de liderazgos, con relación a la transformación de prácticas que promuevan acciones en favor de la conservación, restauración y mantenimiento del río Manco.

Finalmente, la caracterización de la unidad hidrográfica del río Manco evidencia un territorio marcado tanto por su riqueza ambiental, como por las tensiones y presiones derivadas de su uso productivo, así como por los desafíos asociados a la gestión del recurso hídrico por parte de las instituciones y la comunidad. En este sentido, el PORH establece lineamientos técnicos y normativos para su manejo; no obstante, resulta indispensable trascender los enfoques centrados a la recolección de datos técnicos e integrar de manera efectiva a las comunidades en estos procesos. En consecuencia, la IAP emerge como una apuesta metodológica que permite reconfigurar las relaciones de confianza entre actores, promover el diálogo de saberes y fomentar una participación activa orientada a la construcción de soluciones situadas y pensadas desde el territorio.

Referencias Bibliográficas

- Balcazar, F. E. (2003). Investigación acción participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamentos en Humanidades*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1272956>
- Barreto, C. A. H. (2018). El Macizo Colombiano como territorio hidrosocial (1990–2018). *Revista Controversia*, 210, 203–243. <https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/1117>
- Boso, Á., Millán, M. F., & Galvis, L. K. S. (2024). Gobernanza comunitaria de sistemas de agua potable rural en un contexto altamente privatizado: Reflexiones a partir de un caso de estudio en La Araucanía, Chile. *Agua y Territorio*, (23), 297–312.
- Corporación Autónoma Regional para la Defensa de la Meseta de Bucaramanga. (2004). *Plan de gestión ambiental regional 2004–2013: Participación concertada y proactiva*. <https://www.santandercompetitivo.org/media/476ab06ced56957ef9d76d0b37385d6bd68d1cf7.pdf>
- Corporación Autónoma Regional para la Defensa de la Meseta de Bucaramanga. (2013). *Plan de manejo del área protegida Parque Natural Regional Bosques Andinos Húmedos El Rasgón*. https://www.cdm.gov.co/images/documentos/institucional/areas_protegidas/Doc%20PNR%20Bosques%20H%20A%20El%20Rasgon.pdf
- Corporación Autónoma Regional para la Defensa de la Meseta de Bucaramanga. (2015). *Plan de gestión ambiental regional 2015–2031*. https://www.cdm.gov.co/images/documentos/gestion/planes-programas/plan-gestion-ambiental-pgar/pgar_2015-2031_cdm.pdf
- Corporación Autónoma Regional para la Defensa de la Meseta de Bucaramanga. (s. f.). *Área de jurisdicción*. <https://www.cdm.gov.co/index.php/institucion/informacion-institucional/area-de-jurisdiccion>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2018). *Censo nacional de población y vivienda 2018*. <https://microdatos.dane.gov.co/index.php/catalog/643>
- Gómez Muñoz, J. A., González Ortiz, D. A., Sotelo Zárate, M. J., & Martínez Marciales, Á. (2019). La cartografía social (mapeo colectivo) en un mundo globalizado: Diagnóstico y reconocimiento del territorio y la problemática ambiental en el municipio de Cimitarra-Santander. *Revista CITECSA*, 11(17). <https://unipaz.edu.co/revistas/revcitecsa/article/view/190>
- Hernández Triana, C. A., & Sarmiento Rodríguez, R. S. (2018). *Implementación de la investigación-acción-participación (IAP) en el desarrollo de cultivos hidropónicos con la finalidad de fortalecer la seguridad alimentaria en la comunidad de la vereda San Isidro, municipio San Juan de Río seco, Cundinamarca*. <https://repositorio.uniagustiniana.edu.co/items/9f98627d-0a31-4d0b-bb5a-48265acc65d6>

- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2017). *Guía metodológica para el diseño y la implementación de procesos de prevención y transformación de conflictos por el agua*. https://archivo.minambiente.gov.co/images/GestionIntegraldelRecursoHidrico/pdf/GUIA_METODOLOGICA_DE_MANEJO_DE_CONFLICTOS_VERSION_INTERNET.pdf
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2018). *Guía para el ordenamiento del recurso hídrico continental superficial*. Dirección de Gestión Integral del Recurso Hídrico. https://archivo.minambiente.gov.co/images/GestionIntegraldelRecursoHidrico/pdf/Plan-de-ordenamiento-del-Recurso-Hidrico/resolucion_751_Porh.zip
- Rojas, R., et al. (2023). *Caminos para el análisis, comprensión y gestión de conflictos ambientales*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/85884>
- Tapella, E. (2023). *El mapeo de actores claves: Una herramienta al servicio de la evaluación participativa*. Programa de Estudios del Trabajo, el Ambiente y la Sociedad (PETAS), Universidad Nacional de San Juan. <https://evalparticipativa.net/wp-content/uploads/2023/06/MAPEO-DE-ACTORES-CLAVES-E.TAPELLA-EVALPARTICIPATIVApdf.pdf>
- Tarazona Pedraza, A. E. (2013). Movimiento Defensores del Agua de Piedecuesta, Santander, Colombia (1995–2005). *Revista Luna Azul*, 36. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1909-24742013000100011
- Zapata, F., & Rondán, V. (2016). *La investigación-acción participativa*. Instituto de Montaña. <https://mountain.pe/recursos/attachments/article/168/Investigacion-Accion-Participativa-IAP-Zapata-y-Rondan.pdf>

Sembrando derechos de la naturaleza en el Club EcoUNAE: una intervención educativa universitaria

Sowing the Rights of Nature in the EcoUNAE Club: A University Educational Intervention

María Fernanda Acosta Altamirano  

UNAE

Edison Fabian Ortiz Gualpa  

UNAE

Resumen

Este trabajo recoge la experiencia del Club EcoUNAE, desarrollada en una universidad pública del Ecuador, en la parroquia Javier Loyola (Azogues, Ecuador). Esta intervención educativa tiene como objetivo promover la conciencia sobre los derechos de la naturaleza a través de una estrategia de educación ambiental, desde una perspectiva crítica. La situación problemática diagnosticada parte de la crisis ambiental, producto de enfoques antropocéntricos y extractivistas. Las acciones de la EcoUNAE se orientaron a fomentar la relacionalidad y el trabajo colaborativo para construir comprensiones alternativas de la naturaleza. Desde un paradigma sociocrítico y un enfoque cualitativo, este estudio sistematizó los procesos de talleres y actividades comunitarias dirigidos a estudiantes, niños, niñas y sus familias, entre 2023 y 2025. Los resultados evidenciaron una transformación en las percepciones de las y los participantes sobre la naturaleza a partir de la implementación de educación ambiental, con un enfoque más respetuoso de la naturaleza, que toma en cuenta los saberes y cosmovisiones ancestrales como el *sumak kawsay*. La implementación descrita se realizó a través de estrategias de aprendizaje experiencial, como los huertos escolares, la incorporación de prácticas culturales y la interacción directa con la naturaleza. Asimismo, se destaca la relevancia de integrar saberes ancestrales en la educación ambiental. En este sentido, el estudio aporta a los debates sobre el *sumak kawsay* y las epistemologías del Sur, proponiendo una educación orientada a la sostenibilidad y la justicia.

Palabras clave: Educación ambiental; derechos de la naturaleza; antropocentris-



mo; *Sumak kawsay*; epistemologías del Sur; intervención educativa.

Abstract

This paper presents the experience of the EcoUNAE Club, developed at a public university in Ecuador, in the parish of Javier Loyola (Azogues, Ecuador). This educational intervention aims to promote awareness of the rights of nature through an environmental education strategy from a critical perspective. The diagnosed problem stems from the environmental crisis, resulting from anthropocentric and extractivist approaches. The actions of EcoUNAE were oriented toward fostering relationality and collaborative work to build alternative understandings of nature. From a socio-critical paradigm and a qualitative approach, this study systematized the processes of workshops and community activities aimed at students, children, and their families between 2023 and 2025. The results showed a transformation in participants' perceptions of nature following the implementation of environmental education, with a more respectful approach that takes into account ancestral knowledge and worldviews such as *sumak kawsay*. The implementation described was carried out through experiential learning strategies, such as school gardens, the incorporation of cultural practices, and direct interaction with nature. Likewise, the relevance of integrating ancestral knowledge into environmental education is highlighted. In this sense, the study contributes to debates on *sumak kawsay* and Southern epistemologies, proposing an education oriented toward sustainability and justice.

Keywords: Environmental education; rights of nature; anthropocentrism; *sumak kawsay*; Southern epistemologies; educational intervention.

Introducción

En las últimas décadas, la crisis socioambiental ha puesto en evidencia los límites del modelo de desarrollo dominante, sustentado en una lógica extractivista que ha concebido a la naturaleza como un recurso disponible para la explotación humana. Esta perspectiva, profundamente arraigada en el pensamiento moderno occidental, ha consolidado una visión antropocéntrica que separa de manera tajante la naturaleza de la cultura, legitimando prácticas de apropiación que han contribuido al deterioro de los ecosistemas y a la profundización de desigualdades sociales. En este contexto, repensar la relación entre sociedad y naturaleza se ha convertido en un desafío central tanto para las ciencias sociales como para los procesos educativos contemporáneos.

Frente a este escenario, en América Latina han emergido diversas propuestas que cuestionan el paradigma del desarrollo y plantean alternativas basadas en la interdependencia entre los seres humanos y su entorno. Entre ellas, el *sumak kawsay*, o buen vivir, este propone una concepción relacional de la vida que integra dimensiones sociales, culturales, espirituales y ecológicas, situando el bienestar más allá de los indicadores económicos tradicionales. Asimismo, desde las epistemologías del Sur y los enfoques decoloniales, se ha puesto en valor la necesidad de reconocer los saberes ancestrales como formas legítimas de conocimiento, capaces de ofrecer horizontes alternativos para la sostenibilidad de la vida.

En el ámbito educativo, estos debates abren la posibilidad de construir propuestas pedagógicas que no solo transmitan contenidos sobre el medio ambiente, sino que promuevan transformaciones en las formas de pensar, sentir y relacionarse con la naturaleza. En este sentido, la educación ambiental se configura como un campo estratégico para cuestionar el enfoque antropocéntrico y generar procesos de aprendizaje orientados hacia la construcción de relaciones más armónicas con el entorno. Sin embargo, para que estas propuestas sean significativas, es necesario que se desarrollen desde enfoques situados, que reconozcan las particularidades culturales, territoriales y sociales de los contextos en los que se implementan.

En este marco, el presente artículo tiene como propósito analizar una experiencia de intervención educativa desarrollada en la parroquia Javier Loyola (Azogues, Ecuador), impulsada por el club de ecología EcoUNAE de la Universidad Nacional de Educación, entre los años 2023 y 2025. Esta experiencia se orienta a promover la conciencia ambiental desde una perspectiva crítica y relacional, en la que se incorporan prácticas pedagógicas que articulan el aprendizaje experiencial, la participación comunitaria y la revalorización de saberes ancestrales. A través de talleres dirigidos a niños y niñas, con la participación de sus familias, se busca fomentar procesos de sensibilización en torno a los derechos de la naturaleza y cuestionar las formas tradicionales de relación con el entorno.

Este texto se estructura en tres partes: el enfoque teórico que guía el análisis, la enunciación de la metodología utilizada, la discusión sobre los hallazgos encontrados y,

finalmente, las conclusiones del trabajo. Al lo largo del texto, se visibiliza la necesidad de promover la construcción de una educación ambiental contextualizada, crítica y transformadora. De esta manera, el artículo se inscribe en un debate más amplio sobre la necesidad de replantear los fundamentos de la educación ambiental para que articulen los saberes científicos, comunitarios y ancestrales, en medio de un modelo extractivista, con el fin de proponer alternativas de vida más sostenibles, equitativas y con enfoque en derechos.

Enfoque teórico

En la actualidad, la grave crisis energética que emerge de un modelo intensivo extractivista ha emergido de un modelo de desarrollo basado en una perspectiva antropocéntrica que considera y sitúa al ser humano como seres superiores y dominadores de la naturaleza. Desde la razón científica y la tecnocracia se configura como una visión del mundo en la que la naturaleza comenzó a ser concebida como un objeto susceptible de ser estudiado, controlado y transformado (Merchant, 1980). Gudynas (2011) plantea que esta concepción se relaciona con el paradigma del progreso y las políticas de desarrollo a escala planetaria.

El pensamiento moderno occidental ha consolidado una matriz productiva y conceptual que se basa en la separación de naturaleza y cultura. Desde esta fisura, se legitima un modelo civilizatorio que se orienta hacia la explotación de los ecosistemas, como parte del paradigma del progreso económico (Escobar, 2018; Gudynas, 2011). Esta distinción, que se ha venido consolidado desde la expansión colonial europea y el desarrollo de la ciencia moderna (Quijano, 2000; Escobar, 2018; Santos, 2014), hace parte de la episteme occidental y ha contribuido a que se consolide una visión del mundo en la que se normaliza el extractivismo. En este contexto, la naturaleza comenzó a ser entendida fundamentalmente como un conjunto de recursos disponibles, como la materia prima para la producción y el crecimiento económico. Desde la perspectiva de la ecología política, esta transformación no puede separarse de las dinámicas históricas del capitalismo (O'Connor, 1998). James O'Connor (1998), sostiene que "la producción capitalista tiende a socavar o destruir sus propias condiciones de producción" (O'Connor, 1998, p. 158, traducción propia). Esta tensión constituye lo que el autor denomina la segunda contradicción del capitalismo, la cual no constituye únicamente un problema técnico, sino un conflicto estructural que, desde una lectura marxista, se desprende de los modos de producción y la lógica de organización económica imperante (O'Connor, 1998; Gudynas, 2011).

La antropología presenta un aporte importante en este debate. Philippe Descola, quien realizó un trabajo importante en la Amazonía ecuatoriana, analiza la cosmovisión achuar, en la que no está presente esta distinción entre cultura y naturaleza. La naturaleza no aparece como un objeto exterior a la sociedad, sino como un entramado de relaciones del que los propios seres humanos forman parte. En muchos pueblos ancestrales,

entre ellos los Achuar, los vínculos entre humanos, animales, plantas y territorios no se organizan a partir de esa separación radical, sino mediante relaciones de continuidad, interacción respetuosa y reciprocidad (Descola, 2013; Escobar, 2018). La naturaleza no es percibida como un objeto externo a la sociedad, sino como parte del entramado de relaciones, así como el mismo ser humano, quien no está por encima de los otros seres (se entiende a la naturaleza también como una entidad viva). Por ende, Descola concluye que esta bifurcación no constituye una categoría universal del pensamiento humano, sino una construcción histórica particular del mundo occidental (Descola, 2013).

Este hallazgo es particularmente relevante para comprender y analizar los fundamentos de los modelos de desarrollo y las alternativas existentes para construir un modelo comprometido con la vida y las relaciones armónicas con la naturaleza. En América Latina, en los escenarios en los que conviven los pueblos kichwas, una reflexión fundamental gira en torno al *sumak kawsay* que suele traducirse como *buen vivir*; sin embargo, esta traducción constituye una simplificación del concepto que es mucho más complejo y que aborda una concepción relacional de la vida (Gudynas, 2011; Acosta, 2013).

En el ethos kichwa, el *sumak kawsay* encarna la idea de una vida plena, esta integra tanto dimensiones sociales, espirituales, ecológicas como comunitarias y trasciende al bienestar material únicamente. En las cosmovisiones andinas y amazónicas, la vida cotidiana se construye en una íntima interrelación permanente con el territorio y con los ciclos de la naturaleza. En este marco, la noción de bienestar no se define únicamente a partir de indicadores económicos, sino a partir del equilibrio entre las distintas dimensiones que sostienen la vida en comunidad. Desde esta lógica, a nivel global es imperativo cuestionar los indicadores puramente económicos para medir el bienestar. Amartya Sen (1999), autor del *índice de bienestar humano*, ha criticado mucho a indicadores macroeconómicos, como el producto interno bruto (PIB) y plantea que "el desarrollo no puede identificarse simplemente con el crecimiento del ingreso o del producto nacional bruto" (p. 14, traducción propia). Desde esta perspectiva, el bienestar humano debe evaluarse considerando múltiples dimensiones vinculadas con la salud, la educación, la participación social y la libertad efectiva para elegir diferentes formas de vida. Este enfoque permite ampliar la comprensión del bienestar más allá de los indicadores económicos y establecer puentes conceptuales con propuestas como el *sumak kawsay*, que también enfatizan la centralidad de la vida en comunidad y el equilibrio entre las distintas dimensiones que sostienen la existencia colectiva.

Por otra parte, el concepto del *buen vivir* tanto en las agendas políticas como en los debates académicos y políticos latinoamericanos ha generado diversas interpretaciones. Para Acosta (2013), este concepto constituye una propuesta que viabiliza que los Estados reformulen políticas de desarrollo. Para autores como Escobar (2018) o Kothari (2019), este constructo es parte de un horizonte postdesarrollista que critica el paradigma del crecimiento económico ilimitado, basado en el extractivismo y en el antropocentrismo. También existen lecturas que destacan que el concepto nace desde la cosmovisión ancestral asociada al *sumak kawsay* y advierten sobre los riesgos de

reinterpretarlo exclusivamente desde una lógica occidental (Cubillo-Guevara et al., 2014; Vanhulst, 2015; Villalba-Eguiluz y Etxano, 2017). Algunos referentes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador han señalado que el *sumak kawsay* ha sido instrumentalizado políticamente; sin embargo, no tiene la misma significación que se le atribuye al *Buen vivir*.

Desde el debate de las epistemologías del Sur, existe una discusión sobre la importancia del reconocimiento de los saberes ancestrales y su lugar preponderante en la esfera del conocimiento, que tras la colonia y la modernidad han sido invisibilizados y subalternizados, –lo que Boaventura de Sousa Santos denomina epistemicidio (Sousa Santos, 2010)–. Desde esta perspectiva, resulta fundamental la construcción de alternativas al desarrollo extractivista desde un horizonte epistemológico que incorpore formas de conocimiento que históricamente han sido marginadas. Este enfoque dialoga con el pensamiento decolonial latinoamericano, que ha puesto en evidencia la relación entre modernidad y colonialidad en la configuración del sistema mundial contemporáneo (Quijano, 2000; Mignolo, 2010).

En el contexto ecuatoriano, la Constitución de 2008 plantea el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, lo que supone uno de los desarrollos jurídicos más innovadores de las últimas décadas, pues rompe con la tradición jurídica moderna, históricamente centrada en la protección de intereses humanos desde una lectura antropocéntrica, e integra esta perspectiva de los pueblos ancestrales que la perciben como un ser vivo. La Constitución ecuatoriana garantiza el derecho al respeto integral de la naturaleza y de sus ciclos vitales (Asamblea Nacional del Ecuador, 2008). Este reconocimiento implica un cambio significativo en la forma de concebir la relación entre derecho, sociedad y naturaleza, al atribuir valor jurídico propio a los ecosistemas.

Como señala Ávila (2018), los derechos de la naturaleza representan un giro paradigmático en el pensamiento jurídico contemporáneo, ya que cuestionan la concepción tradicional que reduce la naturaleza a objeto de apropiación y explotación dentro de la lógica del desarrollo económico. Desde esta perspectiva, el reconocimiento constitucional de la naturaleza abre nuevas posibilidades para repensar los marcos normativos orientados a la protección de la vida en el planeta.

Marco Metodológico

El desarrollo del presente estudio se adscribe al paradigma sociocrítico. Este percibe no solo la realidad investigativa más allá de su comprensión, sino también su transformación mediante la articulación entre la teoría y la práctica (Habermas, 1987; Sousa Santos, 2014). Desde esta perspectiva, el conocimiento no se entiende como una representación neutra, sino como una construcción situada que emerge del diálogo entre los saberes reales de la vida cotidiana y experiencias concretas en escenarios educativos específicos. En este caso, dicho conocimiento se sitúa en la parroquia de Javier Loyola (Azogues- Ecuador), a

partir de las acciones desarrolladas por el club de ecología EcoUNAE de la Universidad Nacional de Educación, durante el período 2023-2025. En este sentido, las prácticas educativas interpretadas, constituyen una producción de conocimiento que, según Fals Borda (1987) son representadas desde dimensiones históricas, culturales y políticas, las que configuran las formas en que se enseña, aprende e interpreta la realidad.

En concordancia, es imperativo delimitar el enfoque cualitativo, el cual se orienta a entender e interpretar los significados y aprendizajes que surgen a partir de un suceso o experiencia; en este caso educativa. Este enfoque posibilita un acercamiento al fenómeno social que acontece desde la perspectiva de los actores involucrados, y reconoce la importancia de analizar dichos procesos desde los contextos en los que se desarrollan (Denzin y Lincoln, 2018).

Por su parte, la metodología se fundamenta desde la intervención educativa, que responde a una serie de acciones, actividades y estrategias que pretenden transformar una situación específica dentro del contexto educativo (Rodríguez, 2011). Con ello, la intervención no se limita o fracciona a una simple aplicación de estrategias pedagógicas, pues implica una comprensión y valoración amplia. Esta va desde el diagnóstico, planificación de la intervención, implementación y la evaluación con su correspondiente evaluación; considerando las diferencias individuales, los contextos socioculturales y las concepciones sobre el desarrollo y aprendizaje que orientarán la práctica educativa (Castells y Solé, 2011). De este modo, la intervención educativa se configura como un proceso intencional y situado que busca generar transformaciones tanto en los sujetos como en las realidades en las que estos se desenvuelven.

En este marco, el presente análisis reflexivo sistematiza la experiencia desarrollada por el Club de Ecología EcoUNAE de la Universidad Nacional de Educación a través de proyectos de vinculación con la sociedad entre los períodos IIS2023 e IS2025. La intervención se llevó a cabo en la parroquia Javier Loyola (Provincia del Cañar, Ecuador) y contó con la participación de 200 niños y niñas, acompañados por sus familias. El diagnóstico inicial evidenció concepciones predominantemente antropocéntricas de la naturaleza, escasas prácticas de clasificación de residuos y una limitada vinculación con actividades agroecológicas como los huertos escolares o familiares. La población participante fue mayoritariamente mestiza; sin embargo, la propuesta incorporó saberes ancestrales y elementos de la cosmovisión andina, como recursos pedagógicos que promuevan la reflexión sobre los derechos de la naturaleza y cuestionen el enfoque antropocéntrico dominante, como un ejercicio dentro de la interculturalidad. La reconstrucción de la experiencia se realizó mediante el análisis de planificaciones, registros fotográficos y audiovisuales, así como narrativas elaboradas por los estudiantes participantes del club, lo que permitió identificar los principales aprendizajes, percepciones y alcances de las actividades desarrolladas.

La incorporación de prácticas culturales como el Inti Raymi, la Chakana y la Pampamesa respondió al contexto territorial de la intervención. Aunque la población participante fue

predominantemente mestiza, la experiencia se desarrolló en la provincia del Cañar, una región con una importante herencia cultural andina, donde estas manifestaciones forman parte de la memoria histórica y cultural del territorio. Su inclusión buscó contribuir a la transmisión intergeneracional de saberes vinculados a la reciprocidad, la comunidad y el respeto por la naturaleza. Asimismo, estas prácticas se utilizaron como recursos pedagógicos para cuestionar las visiones antropocéntricas identificadas en el diagnóstico inicial y promover una comprensión relacional de los derechos de la naturaleza.

La reconstrucción de la experiencia se realizó a partir del análisis de planificaciones, registros fotográficos y audiovisuales, así como narrativas elaboradas por los estudiantes participantes del club. Estas fuentes permitieron identificar los principales aprendizajes, percepciones y alcances de las actividades desarrolladas. Para el procesamiento de la información se empleó un análisis temático de los registros recopilados durante la intervención. Las evidencias documentales fueron revisadas de manera sistemática con el propósito de identificar patrones recurrentes, experiencias significativas y transformaciones en las formas de comprender la naturaleza. El análisis se organizó en torno a categorías vinculadas a la conciencia ambiental, los derechos de la naturaleza, la relacionalidad entre seres humanos y entorno, y la valoración de los saberes ancestrales. Este procedimiento permitió interpretar los aportes de la experiencia a la construcción de una educación ambiental crítica inspirada en los principios del Buen Vivir.

Resultados: desarrollo de la intervención comunitaria

El desarrollo de la experiencia se enmarca en las acciones impulsadas desde el club de Ecología EcoUNAE de la Universidad Nacional de Educación, como parte de los procesos de vinculación con la sociedad que están orientados a una promoción de una conciencia ambiental crítica y situada. Esta iniciativa surgió a partir del diagnóstico contextual ya referido, que permitió identificar la necesidad de fortalecer prácticas educativas orientadas a cuestionar el enfoque antropocéntrico dominante. Asimismo, buscó promover procesos educativos que favorezcan una comprensión crítica las relaciones tradicionales de dominación del ser humano sobre la naturaleza y promover los derechos de la naturaleza desde una perspectiva más humana y relacional.

A partir del reconocimiento del diagnóstico inicial, se estructuró el proceso planificativo que incluyó la participación de coordinadores del club de ecología con el apoyo de estudiantes de las distintas carreras de educación de la UNAE. Con ello, se estructuró la planificación con diversas temáticas relacionadas con el cuidado del medio ambiente, como la relación entre la naturaleza con el ser humano, el manejo de residuos sólidos, las prácticas de las 3R (reciclar, reducir y reutilizar), la biodiversidad, flora y fauna del Ecuador, áreas protegidas, etc. Estas temáticas fueron desarrolladas mediante la conexión real con la naturaleza como espacio de aprendizaje para la construcción de materiales con elementos reciclados, y así promover aprendizajes significativos desde la experiencia y la participación activa de los involucrados.

De manera complementaria, la experiencia incorporó prácticas pedagógicas orientadas a fortalecer la conexión con la naturaleza desde una dimensión cultural y comunitaria con la revalorización de los saberes ancestrales de la cultura. La implementación de los huertos escolares, por ejemplo, constituyó una de las estrategias más significativas como cierre de todas las actividades, al permitir que los niños y niñas establecieran una relación directa con la tierra, comprendiendo los ciclos naturales y valorando el cuidado de la Pachamama como parte de su vida cotidiana.

Figura 1

Actividad de conexión con la naturaleza con niños de la parroquia Javier Loyola



Nota. Actividad desarrollada en el acto inaugural del club de ecología EcoUNAE como parte de la intervención educativa orientada a fortalecer la conexión con la naturaleza (2024).

Como se observa en la Figura 1, una de las experiencias más significativas del proceso consistió en actividades de conexión directa con la naturaleza, en las que los niños y niñas participaron descalzos alrededor de un árbol acompañados por sus familias. La dinámica estuvo orientada a promover el reconocimiento de la naturaleza como un sujeto de valor propio y no únicamente como un recurso al servicio de las personas. El carácter simbólico de la actividad estuvo asociado al contacto directo con la tierra, la observación del árbol como ser vivo y la reflexión colectiva sobre la dependencia mutua entre los seres humanos y su entorno.

Durante la actividad, los participantes compartieron verbalmente experiencias relacionadas con el cuidado de plantas, animales y espacios naturales de su comunidad. Asimismo, manifestaron sensaciones de tranquilidad, respeto y cercanía con la naturaleza, mientras las familias acompañaron los momentos de diálogo y reflexión. Estas

interacciones permitieron cuestionar las visiones antropocéntricas identificadas en el diagnóstico inicial y favorecieron una comprensión más relacional de los derechos de la naturaleza.

Figura 2

Implementación de huertos escolares con niños de la parroquia Javier Loyola



Nota. Actividad desarrollada en el marco del club de ecología EcoUNAE como parte de la intervención educativa orientada a fortalecer la conexión con la naturaleza (2024).

En la Figura 2 se presenta la implementación de huertos escolares como una estrategia de aprendizaje experiencial. Los niños y niñas participaron en actividades de preparación del suelo, siembra, riego y cuidado de diferentes cultivos, lo que les permitió comprender de manera práctica los ciclos de crecimiento de las plantas y las condiciones necesarias para la producción de alimentos.

A través de estas experiencias, los participantes reconocieron la importancia del agua, la fertilidad del suelo y el tiempo requerido para el desarrollo de los cultivos, aspectos que inicialmente eran poco visibles para ellos. La participación en el huerto también favoreció el trabajo colaborativo y la corresponsabilidad en el cuidado de los espacios comunes. De este modo, el aprendizaje trascendió la adquisición de contenidos sobre agricultura para fortalecer una relación más consciente con los procesos naturales que hacen posible la alimentación humana.

¿Por qué se organizaron los *raymis*?

Raymi significa fiesta en Kichwa. Los *raymis* —como el *Inti raymi* y el *Kapak raymi*— no son meras festividades, sino expresiones de un calendario agrofestivo que articula prácticas agrícolas, rituales comunitarios y espiritualidad. Este calendario permite determinar los tiempos adecuados para la siembra, la cosecha y el descanso de la tierra,

integrando principios de reciprocidad (*ayni*) y de armonía con la naturaleza (*sumak kawsay*) (Huanacuni Mamani, 2010; Walsh, 2010; Tuaza, 2017). La vida social, económica y ritual de las comunidades responde a esta temporalidad organizada en torno a los ciclos naturales, especialmente los agrícolas, como: la siembra, el crecimiento, la cosecha y el descanso de la tierra, que se repiten año tras año, en una concepción circular del tiempo (Estermann, 2006).

Si bien la población participante, no es kichwa en su mayoría, los *raymis* son parte de la memoria ancestral de los pueblos ecuatorianos y por, ende, parte de esa diversidad cultural. Celebrar estas fiestas hace parte del aprendizaje significativo en torno a los saberes relativos a la agricultura; entender la *chakana*, no solamente con un objeto decorativo, sino como el calendario solar que articula las prácticas agrícolas y el calendario agrofestivo de los pueblos kichwas. Asimismo, la *pampamesa*, es un espacio de compartir colectivo, para cerrar la fiesta que plasma el principio de solidaridad presente en la cosmovisión kichwa. Estas fiestas responden a una visión intercultural y que revitaliza la memoria.

Figura 3

Celebración del *Inti raymi* y elaboración de *chakanas* con participación comunitaria



Nota. Actividad desarrollada con niños y familias como parte del proceso de fortalecimiento de saberes ancestrales y conexión con la naturaleza (2024).

Como se evidencia en la Figura 3, la celebración del *Inti Raymi* y la elaboración de *chakanas* permitieron incorporar saberes ancestrales vinculados a los ciclos agrícolas y a las formas de relación entre comunidad y naturaleza presentes en la cosmovisión andina. Durante estas actividades, se dialogó con los participantes sobre los tiempos de siembra, cosecha y descanso de la tierra, así como sobre los principios de reciprocidad y equilibrio que orientan estas prácticas culturales.

La construcción colectiva de chakanas permitió reflexionar acerca de su significado como representación simbólica de la conexión entre los diferentes ámbitos de la vida y la naturaleza. Asimismo, la participación conjunta de niños, familias y estudiantes universitarios generó espacios de intercambio intergeneracional en los que se compartieron conocimientos, experiencias y reflexiones sobre el cuidado del entorno. Estas actividades contribuyeron a ampliar las formas de comprender la naturaleza más allá de una visión utilitaria, fortaleciendo el reconocimiento de su valor cultural, espiritual y ecológico.

Figura 4

Pampamesa comunitaria como espacio de encuentro y aprendizaje colectivo



Nota. Espacio de configuración e integración colaborativa a través del compartir del *pampamesa*. (2024).

La Figura 4 muestra la realización de una *pampamesa* comunitaria, entendida como un espacio de encuentro y compartir colectivo. Durante esta actividad, niños, niñas, familias y estudiantes universitarios compartieron alimentos en un mismo espacio, dialogando sobre el origen de los productos consumidos y el trabajo necesario para su producción. Este ejercicio permitió relacionar la alimentación con los ciclos naturales y reconocer la dependencia de las comunidades respecto de los bienes que provee la naturaleza.

La información sobre los resultados de la intervención se recopiló mediante la triangulación de información levantada de los tres instrumentos: análisis de planificaciones, registros audiovisuales y las narrativas de los estudiantes participantes, tal como lo muestra este cuadro.

Tabla 1

Triangulación de categorías teóricas y fuentes de información utilizadas en la sistematización de la experiencia

Categorías teóricas	Análisis de planificaciones	Registros fotográficos y audiovisuales	Narrativas de estudiantes participantes
Conciencia ambiental crítica	Actividades orientadas al cuidado ambiental, reciclaje, biodiversidad y huertos escolares.	Evidencias de actividades de sensibilización y contacto directo con la naturaleza.	Reflexiones sobre el cuidado ambiental y cambios en las percepciones sobre la naturaleza.
Derechos de la naturaleza	Incorporación de contenidos relacionados con la naturaleza como sujeto de derechos.	Actividades de reflexión sobre la relación entre seres humanos y naturaleza.	Reconocimiento de la necesidad de proteger y respetar los ecosistemas.
Relacionalidad ser humano-naturaleza	Estrategias de aprendizaje basadas en la interacción con el entorno natural.	Participación en experiencias de conexión con la tierra, árboles y cultivos.	Expresiones de respeto, cercanía e interdependencia con la naturaleza.
Saberes ancestrales y cosmovisión andina	Inclusión del Inti Raymi, la Chakana y la Pampamesa como recursos pedagógicos.	Celebraciones comunitarias y actividades interculturales.	Valoración de los conocimientos ancestrales y su relación con el cuidado ambiental.
Aprendizaje experiencial	Planificación de huertos escolares, talleres y actividades prácticas.	Evidencias de siembra, riego, cuidado de cultivos y participación activa.	Reconocimiento del aprendizaje práctico como estrategia significativa.
Participación comunitaria y trabajo colaborativo	Actividades desarrolladas con niños, familias y estudiantes universitarios.	Registros de trabajo colectivo y encuentros comunitarios.	Valoración de la colaboración y la corresponsabilidad en el cuidado del entorno.
Principios del Sumak Kawsay	Incorporación de valores de reciprocidad, equilibrio y armonía.	Actividades comunitarias orientadas al compartir y a la convivencia.	Reflexiones sobre el respeto, la solidaridad y el bienestar colectivo.

Las planificaciones evidenciaron una intencionalidad pedagógica orientada a promover una educación ambiental crítica; los registros fotográficos y audiovisuales muestran la materialización de estas acciones en contextos reales de aprendizaje; mientras que las narrativas estudiantiles reflejan procesos de resignificación de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En conjunto, las evidencias sugieren que la intervención favoreció el fortalecimiento de la conciencia ambiental, la comprensión de los derechos de la naturaleza, la valoración de los saberes ancestrales y la construcción de relaciones más respetuosas y relacionales con el entorno, en coherencia con los principios del *Sumak kawsay*. La experiencia favoreció la construcción de valores asociados a la solidaridad, la reciprocidad y el respeto mutuo, principios presentes en la cosmovisión andina. Asimismo, permitió reflexionar sobre la importancia de agradecer y valorar los alimentos como resultado de procesos ecológicos y sociales interdependientes. En este sentido, la pampamesa trascendió el acto de comer en comunidad para convertirse en una experiencia educativa orientada a fortalecer los vínculos entre cultura, naturaleza y comunidad.

Discusión

A la luz del análisis de esta intervención, se encuentra que los procesos educativos orientados a la promoción de los derechos de la naturaleza no pueden limitarse a una mera transmisión de contenidos; por el contrario, se requiere una transformación más profunda en las formas de concebir la relación entre los seres humanos y su entorno. Esta experiencia impulsada por el club de ecología EcoUNAE pretende cuestionar el enfoque antropocéntrico dominante, a través de prácticas pedagógicas situadas que generan una transformación significativa en las formas de percibir y habitar el mundo.

El enfoque teórico crítico del modelo antropocentrista (Merchant, 1980; Gudynas, 2011) se refleja en los aprendizajes construidos a lo largo de la experiencia. Las actividades desarrolladas como los ejercicios sensoriales, los huertos escolares con un fuerte énfasis comunitario buscan una conexión directa con la naturaleza y posibilitan que los niños y niñas no solo comprendan conceptualmente la importancia del cuidado ambiental, sino que experimenten distintas formas de interactuar con su entorno a partir de la sensibilidad, el respeto y la interdependencia. Este tránsito desde una visión instrumental hacia una práctica relacional se acerca a las propuestas de Descola (2013), quien pone en evidencia este divorcio entre naturaleza y cultura, lo que muestra que esta separación no es universal, sino que emerge del mundo occidental.

Los aprendizajes de esta intervención no solo trascienden la adquisición de conocimientos sobre el medio ambiente, sino que implican la construcción de una ética relacional en la cual se concibe a la naturaleza como un ser vivo del cual el ser humano forma parte y no está por encima de ella. Los huertos escolares generaron habilidades prácticas, al mismo tiempo que constituyeron el escenario idóneo para explicar los ciclos naturales desde la experiencia, resignificando el vínculo con la tierra desde el cuidado y la reciprocidad. La celebración del *Inti raymi*, la elaboración de la *chakana* o la *pampamesa*, desde los saberes ancestrales, contribuyó a integrar dimensiones simbólicas y comunitarias en el proceso educativo y la educación ambiental.

Estos hallazgos dialogan con las propuestas del *sumak kawsay*, en tanto plantean una concepción de la vida que trasciende la lógica del desarrollo centrado en el crecimiento económico y se orienta hacia el equilibrio entre dimensiones sociales, ecológicas y culturales (Acosta, 2013; Gudynas, 2011). En esta experiencia, se promueven prácticas de cuidado ambiental desde una perspectiva amplia, desde una propuesta alterna al modelo extractivista y la interacción respetuosa con la naturaleza.

Asimismo, la experiencia del club EcoUNAE evidencia la importancia de los saberes situados y su potencial para cuestionar las formas hegemónicas de producción de conocimiento, tal como lo plantea la corriente de las epistemologías del Sur (Sousa Santos, 2010). La incorporación de prácticas comunitarias y ancestrales en estos procesos educativos no solo enriqueció el aprendizaje, sino que contribuyó a poner en evidencia el epistemicidio que ha marginalizado e invisibilizado históricamente estas formas

de conocimiento. Esta intervención educativa se construyó a partir de la convergencia de distintos saberes, lo cual posibilitó construir una educación más contextualizada y crítica.

Por otro lado, la experiencia también permitió reflexionar sobre los límites y desafíos de este tipo de iniciativas, ya que en el contexto en que se desarrolló todavía persisten lógicas estructurales asociadas al extractivismo y al modelo de desarrollo dominante. En este sentido, la educación ambiental, aunque fundamental, debe estar articulada con políticas públicas, marcos normativos y procesos comunitarios más amplios que permitan sostener y profundizar cambios profundos en las prácticas y representaciones. No puede operar de manera aislada.

Finalmente, la Constitución ecuatoriana (Asamblea Nacional del Ecuador, 2008) reivindica el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. Más allá de su dimensión jurídica, estos derechos adquieren sentido en la medida en que se traducen en prácticas cotidianas, en formas de relación y en procesos educativos que promuevan una conciencia crítica y situada. En el caso del club EcoUNAE, la educación ambiental no se reduce a un ejercicio de transmisión de contenidos. Se observa un proceso en el cual los participantes resignifican sus formas de comprender su relación con el entorno. Esta experiencia muestra que es posible desplazar la mirada tradicional sobre la naturaleza y abrir paso a perspectivas más justas y sostenibles, en las que dialogan distintos saberes presentes en el territorio.

Conclusiones

Los procesos de educación ambiental se desarrollaron desde enfoques situados y colaborativos; estos generaron transformaciones significativas en las representaciones sociales sobre la naturaleza. En este caso, las prácticas implementadas no solo trascendieron la mera adquisición de conocimientos, sino que posibilitaron la construcción de sentidos que cuestionan la visión antropocéntrica dominante. Las prácticas implementadas en el club no apuntaron solo a informar, sino a generar comprensiones que cuestionan la visión antropocéntrica dominante. Esto se tradujo en maneras más relacionales de entender la vida y en formas de interacción más respetuosas.

La convergencia de evidencias procedentes de los distintos instrumentos de análisis permitió constatar que, a partir de las actividades como los huertos escolares, las celebraciones culturales, como los *raymis*, y los espacios de encuentro comunitario, se fortaleció el vínculo con el entorno, desde una perspectiva en la que se reconocía a la naturaleza como un ser vivo. En este contexto, el *sumak kawsay* se posiciona como un horizonte ético y práctico que orienta formas de vida basadas en el equilibrio, la reciprocidad y el respeto por los ciclos de la naturaleza. La intervención educativa permitió aprendizajes significativos vinculados con la conciencia ambiental crítica, los derechos de la naturaleza y los principios del *sumak kawsay*.

Asimismo, desde la decolonialidad epistémica, esta experiencia permitió un cuestionamiento de las formas hegemónicas de producción de conocimiento. La incorporación de prácticas culturales y conocimientos ancestrales no solo enriquecen el aprendizaje, sino que también contribuyen a la construcción de propuestas pedagógicas más contextualizadas y pertinentes.

Estos procesos se desarrollaron en un contexto en el cual existen condiciones estructurales asociadas a lógicas extractivistas, que dificultan su sostenibilidad en otros contextos. Estas lógicas, al estar profundamente arraigadas, plantean tensiones que no pueden ignorarse. Por esta razón, resulta fundamental generar una articulación entre la educación, las políticas públicas y las comunidades, de manera que estas experiencias no se limiten a acciones aisladas, sino que puedan consolidarse como parte de transformaciones profundas.

En síntesis, la experiencia desarrollada aporta a la construcción de una educación ambiental que, desde el horizonte del *sumak kawsay*, promueve formas de relación más justas, equitativas, equilibradas y sostenibles entre los seres humanos y la naturaleza, reconociendo la interdependencia que sostiene la vida en el territorio y los derechos de la naturaleza.

Referencias

- Acosta, A. (2013). *El buen vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria.
- Asamblea Nacional del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Asamblea Constituyente. https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf
- Ávila, R. (2018). *La utopía del oprimido: Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Universidad Andina Simón Bolívar; Akal.
- Castells, N., y Solé, I. (2011). Estrategias de evaluación psicopedagógica. En E. Martín y I. Solé (Eds.), *Orientación educativa: Modelos y estrategias de intervención* (pp. 73–90). Editorial Graó.
- Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed.). SAGE.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy and the making of worlds*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT. <https://dokumen.pub/filosofia-andina-sabiduria-indigena-para-un-mundo-nuevo-2nbsped-9789990587807.html>
- Fals Borda, O. (1987). *La investigación-acción en convergencias disciplinarias*. Universidad Nacional de Colombia.

- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, 462, 1–20.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A., y Domínguez-Gómez, J. (2014). El pensamiento sobre el buen vivir: Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 60, 27–58. <https://www.redalyc.org/pdf/3575/357533692002.pdf>
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Vivir bien / Buen vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. <https://dhis.hegoa.ehu.eus/documents/5182>
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., y Acosta, A. (Eds.). (2019). *Pluriverse: A post-development dictionary*. Tulika Books.
- Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper y Row.
- Mignolo, W. D. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- O'Connor, J. (1998). *Natural causes: Essays in ecological Marxism*. Guilford Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO.
- Rodríguez, V. (2011). Orientación y tutoría con los adolescentes. En E. Martín y I. Solé (Eds.), *Orientación educativa: Modelos y estrategias de intervención* (pp. 109–128). Editorial Graó.
- Sousa Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Sousa Santos, B. de S. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Dejusticia.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Tuaza, L. (2017). La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 33. <https://doi.org/10.4000/alhim.5703>
- Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del buen vivir: Entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(40), 233–261. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000100012>
- Villalba-Eguiluz, U., y Etxano, I. (2017). Buen vivir vs development (II): The limits of (neo-)extractivism. *Ecological Economics*, 138, 1–11. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.03.010>
- Walsh, C. (2010). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. UASB / Abya-Yala. <https://sermixe.org/wp-content/uploads/2020/08/Lectura10.pdf>

Genealogías de las biomovilidades científicamente inducidas: ecología de la restauración ante la emergencia climática¹

Genealogies of scientifically induced biomobilities: restoration ecology under climate emergency

Ferran Pons-Raga  

Instituto de Productos Naturales y Agrobiología (IPNA),
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Ismael Vaccaro  

Institució Milà i Fontanals (IMF), Consejo Superior
de Investigaciones Científicas (CSIC)

Resumen

El cambio climático ha transformado los principios de la biología de la conservación, especialmente en torno a la translocación de especies. Ante la previsión de que muchas plantas y animales no podrán desplazarse lo suficientemente rápido para adaptarse a nuevos escenarios ambientales, la ecología de la restauración busca alternativas a los enfoques retrospectivos centrados en recuperar estados ecológicos pasados. En su lugar, emergen estrategias prospectivas como la migración asistida, que, a partir de proyecciones climáticas, traslada especies fuera de sus nichos nativos para favorecer su supervivencia futura. Este artículo analiza genealógicamente este giro intelectual y práctico en la conservación, atendiendo a las tensiones y contradicciones asociadas tanto a la migración asistida como al *rewilding*. A través de un análisis discursivo de la ecología de la restauración, mostramos cómo la conservación ambiental se ha centrado históricamente en el diseño del paisaje y en categorías como nativo/exótico o endémico/invasor. La creciente centralidad de las biomovilidades científicamente inducidas y la creación de nuevos ensamblajes ecológicos cuestionan algunos de estos principios y sugieren la emergencia de un nuevo paradigma: la ecología anticipatoria.

¹ Este artículo es una traducción revisada de Pons-Raga, F., & Vaccaro, I. 2025. Genealogies of scientifically induced biomobilities: Restoration ecology under climate emergency. *Social Science Information* 0(0). <https://doi.org/10.1177/05390184251382860>. Agradecemos a los editores de Social Science Information el permiso para republicar estas páginas en lengua castellana.



Palabras clave: Ecología anticipatoria; migración asistida; cambio climático; *rewilding*; antropología de la conservación; restauración ecológica.

Abstract

Climate change has transformed the principles of conservation biology, especially around species translocation. Faced with the expectation that many plants and animals will not be able to move fast enough to adapt to new environmental scenarios, restoration ecology is searching for alternatives to retrospective approaches focused on recovering past ecological states. In their place, prospective strategies such as assisted migration emerges, which, based on climate projections, moves species out of their native niches to favor their future survival. This article analyzes this intellectual and practical turn in conservation, attending to the genealogical tensions and contradictions associated with both assisted migration and rewilding. Through a discursive analysis of restoration ecology, we show how environmental conservation has historically focused on landscape design and in categories such as native/exotic or endemic/invasive. The growing centrality of scientifically induced biomobilities and the creation of new ecological assemblages question some of these principles and suggest the emergence of a new paradigm: anticipatory ecology.

Key words: anticipatory ecology; assisted migration; climate change; rewilding; anthropology of conservation; restoration ecology.

Introducción

En cierta medida, la rapidez del cambio climático lo cambia todo, incluyendo cómo deberíamos ver las introducciones frente a las reintroducciones.
(Seddon, 2010, 796)

El cambio climático está alterando la forma en la que se piensa, se justifica y se lleva a cabo la conservación ambiental. Las grandes modificaciones de los patrones meteorológicos parece que ya no pertenecen a un futuro indeterminado, sino a un presente apremiante. Tres aspectos permiten diferenciar el cambio climático de modificaciones meteorológicas anteriormente experimentadas por los humanos. La escala, el ritmo y el tipo de cambios implicados lo convierten en un fenómeno radicalmente nuevo y desafiante para la conservación ambiental, especialmente para aquellos programas que busquen restaurar entornos degradados. La inevitable comprensión de que, como planeta, estamos en un periodo de emergencia ambiental sienta las bases para poder desarrollar nuevas ideas, a veces inquietantes, en el campo de la ecología de la restauración. No por casualidad, negociaciones clave a nivel global sobre el cambio climático, incluidos acuerdos históricos como el Protocolo de Kioto en 1997, se materializaron en la misma década en la que la ecología de la restauración exploraba nuevas vías y ganaba terreno en el campo más amplio de la biología de la conservación (Pickett y Parker, 1994).

El cambio climático está moldeando las condiciones ambientales sobre el terreno a una escala y velocidad sin precedentes. Una vez que “el marco biofísico cambia geográficamente” (Harris *et al.*, 2006, 171), including (renumerosos estudios científicos han apuntado que algunas especies no podrán adaptarse, es decir, moverse lo suficientemente rápido y, por tanto, corren el riesgo de extinguirse (Bradley *et al.*, 2024; Corlett y Westcott, 2013). La conservación siempre ha consistido en salvaguardar la biodiversidad ante la degradación antropogénica, “una medida conservadora y de sentido común para proteger una determinada visión de la naturaleza” (Jacoby, 2019, 291), pero ante la amenaza del cambio climático su foco y atención se han ampliado para considerar intervenciones proactivas de carácter anticipatorio (Anderson, 2010). Como resultado, estamos presenciando la proliferación de iniciativas de conservación que consisten en trasladar especies desde su área de distribución nativa, donde las condiciones están empezando a volverse subóptimas, hacia nuevas zonas en las que las predicciones sugieren que emergerán condiciones más favorables para su desarrollo. Dentro de ese giro, la migración asistida se ha consolidado como una estrategia innovadora de restauración ecológica.

La migración asistida surge a principios del siglo XXI (Hällfors *et al.*, 2014). Aunque el término transmitía desde el principio la necesidad de translocar organismos como medida contra los efectos del cambio climático, las primeras iniciativas fueron impulsadas por la industria maderera (Williams y Dumroese, 2013). Canadá, y más concretamente la provincia occidental de la Columbia Británica, fue el primer gobierno que implementó en los años 2000 programas que consistían en trasladar árboles hacia regiones más septentrionales y más elevadas, alejándolos de sus hábitats originales, áreas

meridionales progresivamente más secas y cálidas (Buranyi, 2016; O'Neill *et al.*, 2008). Estos planes de translocación tenían como objetivo mantener la viabilidad comercial de la industria maderera, teniendo en cuenta que los próximos escenarios de cambio climático probablemente dificultarían el crecimiento y la prosperidad de los árboles en sus nichos ecológicos originales (Klenk y Larson, 2015). Más recientemente, a medida que el término se popularizó en la literatura académica junto con la implementación de programas pioneros en otras regiones mediante fondos públicos (Blanco-Cano *et al.*, 2024; Falk *et al.*, 2026; Fenu *et al.*, 2023; Twardek *et al.*, 2023), la migración asistida, no sin controversias a nivel académico (Hewitt *et al.*, 2011; Nackley *et al.*, 2017; Ricciardi y Simberloff, 2009; Wallingford *et al.*, 2020), ha sido redefinida como un subconjunto de la colonización asistida (Corlett, 2016). Hoy en día, el término se ha afianzado transmitiendo el sentido de

salvaguardar la diversidad biológica mediante la translocación de individuos de una especie o población dañada por los efectos del cambio climático a un área fuera su hábitat nativo, donde se desplazaría a medida que el clima fuera cambiando, de no ser por las barreras de dispersión antropogénica o la falta de tiempo (Hällfors *et al.*, 2014, p. 10).

La migración asistida forma parte del conjunto de herramientas de la conservación ambiental para mitigar la pérdida masiva de biodiversidad ante los próximos escenarios climáticos (Hoegh-Guldberg *et al.*, 2008).

El cambio climático ha impulsado, pues, nuevas formas de entender los principios fundamentales sobre los que debe basarse la biología de la conservación y la ecología de la restauración. Como señala Fry (2023), desde la década de los 90 la conservación de la naturaleza comenzó a alejarse de un enfoque basado en la preservación, la integridad territorial y la composición ecológica, para explorar orientaciones más proactivas y creativas (Adams, 2003; Braun y Castree, 1998). En otras palabras, el objetivo ya no fue proteger o recuperar ensamblajes de especies extinguidos o en declive (enfoque composicionalista), sino restaurar las funciones ecológicas y dinámicas de ecosistemas con especies que podrían haber formado, o no, parte de los mismos en el pasado (enfoque funcionalista) (Ladle y Whittaker, 2011). La migración asistida es solo la última forma de biomovilidad científicamente inducida ideada por el mundo de la conservación ambiental. Se diferencia de esquemas anteriores en la medida en la que está explícitamente justificada por la amenaza causada directa o indirectamente por el cambio climático antropogénico (Hällfors *et al.*, 2014), pero proviene de una genealogía de iniciativas de conservación enmarcadas por un nuevo paradigma anticipatorio dentro de la ecología de la restauración (Anderson, 2010).

Los enfoques nostálgicos y orientados hacia el pasado, cuyos objetivos eran restaurar ecosistemas degradados o perdidos, han dado lugar a otros más pragmáticos y creativos, orientados al futuro, en los que el conocimiento histórico del pasado se ve como una guía más que como un modelo rígido a seguir (Higgs *et al.*, 2014). Ante ese giro conceptual, se prevé que una imagen idealizada del futuro, no del pasado, impulsará las iniciativas de restauración (Choi, 2004, 2007). Algunos especialistas empiezan a sostener que

la ecología de la restauración debe centrarse en “conservar el juego, no a los jugadores, manteniendo los procesos ecológicos y evolutivos más que determinadas especies”, y que este enfoque “nos exige dejar de intentar mantener el mundo tal como era y, en su lugar, tratar de dar forma al mundo que será” (Gardner y Bullock, 2025). Por lo tanto, la translocación de especies para asegurar la resiliencia de los ecosistemas del mañana frente a las rápidas transformaciones ambientales contemporáneas no constituye una característica exclusiva de la migración asistida. Esa mirada genealógica nos obliga a detenernos un instante en una propuesta previa a la migración asistida, albergando similitudes y matices relevantes con la misma. Hablamos del *rewilding*.

El *rewilding* es “una propuesta de restauración orientada al futuro que busca [...] asegurar la resiliencia de los ecosistemas venideros” (Sandom *et al.*, 2013, p. 445). El *rewilding* del Pleistoceno, uno de los ejemplos más radicales de *rewilding*, utiliza un período histórico remoto (hace unos 11.000 años) como referencia funcional para proyectos contemporáneos de restauración. Muchas de las especies que habitaban los paisajes del Pleistoceno están, por supuesto, actualmente extintas. Ante esa extinción, este tipo de *rewilding* argumenta su reemplazo por sustitutos contemporáneos o *proxies* con el fin de alcanzar niveles de funcionalidad ecosistémica comparables a los del Pleistoceno (Donlan *et al.*, 2006). El *rewilding* se alinea con la migración asistida, ya que ambos pueden incluir la promoción de la translocación de especies más allá de sus ámbitos de distribución biogeográfica actual, dentro de un nuevo paradigma prospectivo moldeado por los escenarios de emergencia climática. Algunos estudios han señalado que tanto la migración asistida como el *rewilding* constituyen ejemplos de iniciativas de conservación no tradicionales, sustentadas en lógicas de intervención activa y experimentación (Corlett, 2015). Otros, incluso las han considerado “almas gemelas” por su capacidad para generar nuevos escenarios ecológicos, especialmente cuando el *rewilding* implica sustitución taxonómica (Hansen, 2010), es decir, la translocación de especies procedentes de otros lugares con funciones y características similares a las de aquellas que habitaban esos entornos en un estado de referencia ecológico antiguo, prehumano o no.

El *rewilding* surgió como parte del giro funcionalista de finales del siglo XX en la ecología de la restauración (Soulé y Noss, 1998). La lógica que sustentaba este innovador esquema de conservación estaba orientada hacia el futuro y se presentaba como un intento pionero —no exento de riesgos— frente a la extinción masiva de especies. Así, el *rewilding* apareció en parte como una respuesta a la actual crisis climática, pero lo hizo arrastrando el peso del pasado, tanto en términos semánticos como epistemológicos. El uso del prefijo “re-” transmite claramente la idea de retorno o repetición de algo que existió en el pasado (Corlett, 2016) y se fundamenta en la evidencia (pre)histórica de la presencia previa de análogos funcionales de las especies translocadas en los lugares de destino. Así, aunque el *rewilding* se asemeja a la migración asistida en el sentido de concebirse como una propuesta para “mirar hacia el futuro y aventurarse en lo desconocido” (Vasile, 2018, p. 218), las dos características semánticas y epistemológicas mencionadas ofrecen un interesante contraste con la migración asistida, un esquema de conservación plenamente orientado hacia el futuro y explícitamente vinculado al cambio climático.

Este artículo busca contribuir a la comprensión del giro intelectual y de manejo “futurista” en la conservación mediante el desarrollo de un enfoque genealógico del campo de la ecología de la restauración. Nuestro examen discursivo de la ecología de la restauración, en general, y del *rewilding* y la migración asistida, en particular, subraya hasta qué punto la conservación ambiental es y siempre se ha sustentado en la capacidad de diseñar nuevos paisajes (Beltran y Vaccaro, 2023; Sides, 2024) y de reconfigurar las relaciones socioecológicas predominantes, teniendo en cuenta ecologías morales específicas y culturalmente dependientes (Griffin *et al.*, 2019). Desde esta perspectiva, los valores socioculturales y las emociones asociadas a determinadas especies pueden ser tan importantes como la evaluación ecológica de su translocación hacia nuevos hábitats (Fry, 2023). El entorno que las políticas públicas o las iniciativas privadas intentarán preservar o restaurar puede pretender imitar la supuesta situación de dicho entorno en los años ochenta, en el siglo XIX, en el siglo XVI o incluso en el Pleistoceno. O quizá intentará “recrear” un entorno radicalmente nuevo, algo con resultados inciertos dadas las futuras condiciones climáticas. Al fin y al cabo, “los conceptos y las suposiciones, así como la política y el poder, determinan qué es lo que se restaura” (Hall, 2010, p. 7).

El cambio climático y la ecología de la restauración. Mirando hacia atrás, mirando hacia adelante

¡No podemos volver a nuestro pasado nostálgico! (Choi, 2007, p. 351)

El cambio climático está provocando un aumento de las temperaturas medias, modificaciones en los patrones de precipitación, una mayor incidencia de eventos meteorológicos extremos y el aumento del nivel del mar (Harris *et al.*, 2006) including (re. Las inundaciones, las sequías, los incendios forestales y otros eventos meteorológicos catastróficos son cada vez más frecuentes, extendiéndose por todo el mundo, aunque causando distintos niveles de daño en diferentes lugares. Tres características detrás de estos patrones meteorológicos cambiantes son clave para comprender cómo el cambio climático difiere de las variaciones meteorológicas anteriores y, más importante aún para el alcance y el objetivo de este artículo, cómo estas características nos ayudan a entender mejor las transformaciones en las racionalidades que sustentan los esquemas de translocación de especies bajo la ecología de la restauración, desde principios nostálgicos orientados hacia el pasado hasta iniciativas creativas orientadas hacia el futuro (Alagona *et al.*, 2012; Corlett, 2016; Sandom *et al.*, 2013).

En primer lugar, las escalas tanto espaciales como temporales, el ritmo de los cambios y el papel de la humanidad en la alteración de las condiciones meteorológicas generales de nuestro planeta han abierto una “ventana para el cambio” de las iniciativas conservacionistas (Jepson, 2015, p. 118). Aunque los impactos tangibles y las percepciones sociales del cambio climático suelen estar arraigados localmente, estamos presenciando sus efectos a escala global. Del mismo modo, el cambio climático nos obliga a ampliar nuestro marco temporal, remontándonos a un pasado remoto anterior a estas

transformaciones, pero sobre todo nos impulsa a mirar hacia adelante, extendiendo nuestro horizonte temporal mucho más allá del presente para vislumbrar un futuro todavía indeterminado e incierto. El tiempo ya no parece fluir del presente hacia el futuro, sino más bien del futuro hacia el presente, y las transformaciones socioecológicas que se aproximan, pese a su imprevisibilidad inherente, parecen exigir acciones urgentes y anticipatorias bajo esta nueva presencialidad del futuro (Anderson, 2010; Braun, 2015). La emergencia climática modifica así la escala espacial y temporal a través de la cual apprehendemos las transformaciones meteorológicas que somos capaces (o incapaces) de percibir en la vida cotidiana mediante nuestros sentidos.

La segunda característica crucial que hace que el cambio climático sea diferente de otros fenómenos meteorológicos es su ritmo. Llegamos tarde. La maquinaria de extracción y consumo de combustibles fósiles lleva mucho tiempo en marcha, y los modelos de predicción prevén que no seremos capaces de detenerla antes de que se produzca una pérdida masiva de biodiversidad (Harris *et al.*, 2006) including (re. La magnitud y velocidad del cambio climático son tan elevadas que algunos estudios científicos han apuntado que las medidas conservadoras podrían no ser suficientes para revertir la sexta extinción masiva (Cowie *et al.*, 2022). En consecuencia, desde la ecología se reconoce que “incluso las estimaciones optimistas acerca del movimiento natural de las especies pueden ser insuficientes para que éstas se adapten al ritmo del cambio climático” (McLachan *et al.*, 2007, p. 297).

El papel prominente de la humanidad en desencadenar, sostener y agravar estos cambios indeseados se convierte en la tercera y última característica que convierte al cambio climático en una apremiante justificación para la aceptación de alternativas creativas y desafiantes, alimentando intensos debates en torno a la conservación de la naturaleza. Los seres humanos están en el epicentro como nunca antes en su condición de agentes clave de estos impactos, mientras que los efectos provocados por las actividades socioeconómicas del sistema capitalista parecen superar nuestra capacidad para contrarrestarlos o, al menos, mitigarlos. En este sentido, el cambio climático se convierte en la consecuencia lógica —aunque no deseada— de la consolidación del Antropoceno, el “periodo en el que las actividades humanas han llegado a tener un impacto global” (Robbins y Moore, 2013, p. 5). Como resultado, el cambio climático puede entenderse como la consecuencia global paradigmática de una amplia gama de actividades humanas relacionadas con la extracción y el consumo de recursos naturales, y por tanto estrechamente entrelazadas con la expansión del capitalismo a escala mundial (Büscher y Fletcher, 2020; Moore, 2015).

La combinación de estas tres características idiosincráticas del cambio climático —a saber, las escalas espaciales y temporales, el ritmo y el papel de la humanidad— ha tenido profundas consecuencias para la conservación ambiental, particularmente en el campo de la ecología de la restauración. Las nociones de flujo (Zimmerer, 2000), fluidez del paisaje (Manning *et al.*, 2009), incertidumbre (Millar *et al.*, 2007), novedad e innovación (Hobbs *et al.*, 2013) y dinámicas ecológicas han ido reemplazando al anterior énfasis en

los programas de restauración ecológica, principalmente fundamentados en una composición previa y estática de especies (Jepson, 2015).

A finales del siglo pasado, la translocación de especies comenzó a ser común en programas de conservación ambiental de todo el mundo. Principalmente grandes carnívoros, pero también otros grandes herbívoros clave, fueron capturados en ecosistemas donde eran abundantes y liberados en otros donde se habían extinguido o estaban a punto de hacerlo (Pons-Raga *et al.*, 2021). La fase preservacionista de la biología de la conservación, que comenzó con los zoológicos y los programas de reproducción en cautividad (Braverman, 2011; Philo & Wilbert, 2000) y continuó con la creación y expansión de áreas naturales protegidas territorialmente delimitadas (West *et al.*, 2006), dio paso a una fase más creativa en la que la recuperación de ecosistemas desaparecidos mediante la translocación de especies fue gradualmente subsumida por la necesidad de proteger la viabilidad de ecosistemas enteros mediante la creación de escenarios ecológicos futuros novedosos, a veces inciertos, teniendo en cuenta que se avecinaban rápidas transformaciones ambientales globales. Nació así una nueva era de la ecología de la restauración, a veces identificada como “ecología de la restauración 2.0” (Higgs *et al.*, 2014), sustentada en principios prospectivos orientados hacia el futuro más que en principios conservadores orientados hacia el pasado (Alagona *et al.*, 2012; Choi, 2004; Pickett & Parker, 1994).

La definición tradicional de la ecología de la restauración enfatizaba el intento de devolver un ecosistema a su trayectoria histórica o de restaurar el estado previo de sus comunidades ecológicas antes de una perturbación antropogénica. La teoría de la sucesión (Clemens, 1916; Odum, 1969), entendida en términos generales como la dinámica natural o trayectoria de las comunidades ecológicas tras alguna perturbación, se tomaba así, de forma implícita, como punto de partida para los programas de restauración ecológica. El objetivo de dichos programas clásicos era “detener la degradación y redirigir un ecosistema perturbado hacia una trayectoria que se asemejara a la que se presumía que prevalecía antes del inicio de la perturbación” (Choi, 2004, p. 77).

El campo de la ecología de la restauración se dedicó así, inicialmente, al “proceso de asistir en la recuperación de un ecosistema que había sido degradado, dañado o destruido” (Harris *et al.*, 2006, p. 172) including (re, apoyándose en puntos de referencia fijos o estados basales de referencia, y en probadas composiciones pasadas de especies. Pero ¿qué ocurre cuando los escenarios climáticos futuros hacen que cualquier estado basal de referencia previo resulte inadecuado para predecir las condiciones en las que una especie pueda prosperar o para que las dinámicas deseables de un ecosistema vuelvan a producirse? ¿Qué ocurre cuando la restauración debe basarse en la incertidumbre y la variabilidad ante el advenimiento de la emergencia climática? A medida que las rápidas transformaciones climáticas cuestionaban la posibilidad de retornar a ecosistemas anteriores, la ecología de la restauración se desplazó hacia un enfoque futurista (Choi, 2004, 2007) y funcional (Higgs *et al.*, 2014). Bajo este nuevo paradigma, las especies que se trasladan para restaurar un hábitat deseable no tienen necesariamente que estar

conectadas con el pasado de ese entorno particular, sino con su resiliencia futura. En otras palabras, las dinámicas ecológicas —la funcionalidad— empezaron a prevalecer sobre la recuperación de un ensamblaje o composición de especies específica y “original”.

En la era de la emergencia climática, la ecología de la restauración se ha visto impulsada a abordar “la tensión entre la idealización purista” del pasado y el “realismo pragmático” orientado al futuro (Warren, 2023, p. 302). De esa encrucijada, parece surgir un llamado general a establecer “posibles vías para formular objetivos de restauración significativos y realistas para el futuro” (Harris *et al.*, 2006, p. 170) including (re. La ecología de la restauración 2.0, un conjunto de iniciativas destinadas a recuperar entornos basado en un enfoque creativo y funcional en lugar de un modelo de restitución, tendrá que enfrentarse a cuestiones asociadas con la fidelidad histórica (tiempo), la integridad ecológica (espacio) y la composición de las comunidades de especies, es decir, a su biodiversidad (estructura). La migración asistida y las formas más recientes de *rewilding*, como la sustitución de taxones similares a los del Pleistoceno, ya están abordando explícita o implícitamente estos tres aspectos bajo el manto legitimador del cambio climático. En la siguiente sección prestamos mayor atención a estas cuestiones.

El debate sobre la fidelidad histórica, la integridad ecológica y la composición de especies: la reintroducción del bisonte en España

Desde 2010, ejemplares de bisonte europeo (*Bison bonasus*) han sido translocados desde Polonia a España en varias fases de liberación. En 2024, su número en la Península Ibérica ascendía a más de 170 individuos, todos ellos ubicados en diez grandes fincas privadas cercadas. El programa ha sido apoyado por el Centro Europeo para la Conservación del Bisonte (EBCC), que reúne a criadores de una amplia gama de países, principalmente de Europa del Este, pero también de España. La translocación de estos animales a España, que abarca desde el norte de Castilla y León hasta fincas del sur de Andalucía, ha suscitado intensos debates dentro de la comunidad científica (Nores *et al.*, 2024). Al fin y al cabo, estrictamente hablando, esta especie *nunca* ha estado presente en la Península Ibérica. Los defensores del proyecto argumentan, sin embargo, que el país cuenta con numerosas pinturas rupestres paleolíticas, mundialmente famosas, que representan bisontes. Se trata de otra especie de bisonte, el bisonte estepario (*Bison priscus*), desaparecido de la zona hace unos 13.000 años y extinguido del planeta hace unos 6.000 años, pero —según sostienen— el argumento sigue siendo válido. En 2024, el gobierno español se negó a considerar la propuesta de incluir al bisonte europeo en el Listado de Especies Silvestres en Régimen de Protección Especial, y la iniciativa también fue rechazada por la mayor parte de la comunidad científica española (Nores *et al.*, 2024).

Nuestro objetivo no es abordar los matices que sustentan este debate, ni mucho menos emitir un juicio moral sobre la solicitud en sí o sobre la oposición desde ámbitos científicos a translocaciones pasadas o futuras de bisontes en España. Más bien, nuestro interés se centra en cómo los argumentos a favor y en contra de iniciativas de *rewilding*,

como la translocación del bisonte europeo a España, se movilizan en torno a la idea de pertenencia biogeográfica de la especie, es decir, a la evidencia científica de la presencia de una especie en un hábitat determinada durante un largo periodo. Este tipo de iniciativas giran, pues, en torno a la fidelidad histórica, uno de los pilares fundamentales de la ecología de la restauración clásica. Más allá de todas las razones ecológicas y socioeconómicas mencionadas para oponerse a la reintroducción del bisonte europeo en la Península Ibérica —las condiciones a las que la especie tendría que adaptarse en relación con los futuros escenarios climáticos áridos en España— o de las que apoyan la propuesta —su posible papel en la prevención de incendios forestales y los eventuales ingresos económicos que la especie podría aportar en zonas rurales periféricas empobrecidas como recurso ecoturístico—, el argumento científico que adquiere mayor protagonismo en la discusión, desde ambas posturas, es si *Bison bonasus* debe considerarse o no una especie nativa de la Península Ibérica. Y es que, a fin de cuentas, el veredicto científico de este debate podría tener consecuencias muy significativas sobre el terreno: la posibilidad de liberar ejemplares de esta especie en estado salvaje en España bajo el marco de la legislación nacional de conservación.

Mientras que quienes se oponen a las iniciativas de translocación argumentan que “la especie nunca estuvo presente en la Península [Ibérica]” (Planelles y Sánchez, 2021), quienes apoyan la propuesta afirman que las evidencias arqueológicas de la presencia de bisontes en el sur de Francia, cerca de la frontera, demuestran su presencia histórica en España (Fernández, 2026). Para los defensores del programa de translocación, su postura se sustenta en un punto crucial: las pinturas paleolíticas grabadas en la cueva de Altamira, uno de los yacimientos arqueológicos más famosos de la Península Ibérica, con la presencia de manadas de bisontes en las rocas interiores, “convierten a España”, como afirmó uno de los promotores del programa de translocación, “en un país emblemático para el bisonte” (Cerrillo, 2024).

El caso del bisonte en España muestra una situación en la que, a pesar del énfasis predominante del *rewilding* en la restauración de funciones ecosistémicas, promotores y opositores de la translocación terminan centrandó el debate en la pertenencia biogeográfica de la especie, es decir, en su origen (Nores *et al.*, 2024). En otras palabras, el *rewilding*, en el contexto de las legislaciones nacionales sobre la conservación, incluso en sus versiones más recientes, sigue estando con frecuencia centrado en las especies y en su origen, más cercano a un paradigma nostálgico de restauración compositiva, anclado en los conceptos de fidelidad histórica, integridad ecológica y composición de especies.

Este punto nos lleva a subrayar que el *rewilding* se enfrenta a dos paradojas principales. Antes de abordarlas, sin embargo, necesitamos hacer un breve apunte tipológico. Entre la gran variedad de subtipos y definiciones que rodean al *rewilding*, puede establecerse una clasificación binaria general entre iniciativas intervencionistas y no intervencionistas. Un enfoque no intervencionista aboga, especialmente en áreas donde se han producido altos niveles de despoblación humana, por dejar que los procesos naturales se

desarrollen por sí mismos. En cambio, el intervencionismo implica gestión y reintroducción de especies para facilitar la restauración ecológica. En su versión más intervencionista, el *rewilding* da un controvertido paso más cuando reintroduce taxones localmente extinguidos con el fin de lograr el objetivo general de restaurar las interacciones tróficas de arriba hacia abajo. Cuando los taxones locales ya no están disponibles, el *rewilding* puede incluir la translocación de nuevas especies, mediante sustitutos taxonómicos, tomando a menudo periodos pre-antropogénicos como estado basal de referencia, con el fin de restaurar dinámicas ecológicas degradadas o perdidas (Donlan *et al.*, 2006).

El *rewilding* del Pleistoceno está orientado hacia el futuro, pero mantiene una referencia semántica y factual clara al pasado. Su carácter experimental, incierto, arriesgado y orientado al futuro se ve contrarrestado por los marcos legales que sus programas deben afrontar sobre el terreno. Las especies amenazadas y autóctonas tienen más probabilidades de acceder a protección legal y financiación para programas de reintroducción que sus contrapartes consideradas "exóticas". Bajo los principios legales actuales, demostrar que una especie —o un sustituto taxonómico— puede vincularse a un estado basal previo, aunque sea flexible, en un territorio determinado, es fundamental para que cualquier propuesta de *rewilding* sea considerada científicamente sólida y jurídicamente plausible. El *rewilding* puede estar orientado al futuro, pero no puede desprenderse completamente de sus anclajes temporales hacia el pasado.

La segunda paradoja se relaciona con el dilema funcionalista-composicionalista. Aunque el *rewilding* intervencionista supuestamente se alinea con la restauración de funciones y dinámicas ecológicas, alejándose de un modelo de restauración ecológica basado en la composición histórica de especies, sigue necesitando implementarse mediante la liberación de la unidad biológica por excelencia de la ecología: la especie. El *rewilding* proactivo ha mostrado, no obstante, una gran heterogeneidad. En algunos casos, los programas de conservación, en su búsqueda de recuperar ecosistemas, han utilizado candidatos improbables para la reintroducción, como caballos y vacas, como grandes herbívoros con la función de restaurar un entorno (Jepson, 2025). En otros, los esfuerzos se han centrado en especies clave, a menudo ejemplares de megafauna, no solo por sus funciones ecológicas según análisis rigurosos de modelización de cadenas tróficas, sino también por su potencial carismático (Barua, 2011; Donlan *et al.*, 2006). En definitiva, las elecciones de sustitución taxonómica han demostrado ser muy dependientes del contexto y sumamente variadas.

El caso del *rewilding* mediante la "reintroducción" de bisontes en España muestra hasta qué punto las nuevas prácticas de restauración sobre el terreno siguen estando muy vinculadas a tres pilares fundamentales clásicos de la ecología de la restauración —la fidelidad histórica, la integridad ecológica y la composición de especies— para determinar la pertenencia biogeográfica de una especie dentro de un ecosistema determinado. Las prácticas de restauración necesitan un estado basal o un ecosistema de referencia que sirva de modelo; se ciñen a los límites territoriales marcados por las distribuciones biogeográficas en los que pueden habitar especies nativas amenazadas y donde se aplican

ordenanzas legales específicas; y trabajan principalmente con unidades biológicas concretas, es decir, (individuos de) especies, cuya relevancia tiende a depender tanto de sus valores intrínsecos (paradigma compositivista) como de las dinámicas ecológicas que son capaces de sostener (paradigma funcionalista). Ante las actuales transformaciones climáticas de gran calado, la ecología de la restauración ha intentado alejarse de las nociones de integridad ecológica y fidelidad histórica (Svenning, 2026). Dentro de ese giro, se ha desplazado hacia una nueva conceptualización de la historia como guía más que como modelo, considerando trayectorias múltiples y abiertas, y adoptando un énfasis procesual más que compositivo (Higgs *et al.*, 2014). Sin embargo, como demuestran los debates contemporáneos en torno a la translocación de bisontes en España, los esquemas de *rewilding* y de ecología de la restauración se enfrentan constantemente a contradicciones temporales, espaciales y compositivas para evaluar qué pertenece —o debería pertenecer— a dónde (Cordell *et al.*, 2021). En resumen, pese a las declaraciones explícitas que abogan por avanzar hacia un paradigma funcionalista, rehuyendo preguntas acerca de qué especies específicas componen un ecosistema determinado, esta versión de la ecología de la restauración no ha logrado desprenderse de las contradicciones asociadas a las múltiples formas en las que se definen las especies: endémicas, nativas, migrantes, exóticas, invasoras, clave, carismáticas, emblemáticas, paraguas, entre otras (Barua, 2011; Stanescu y Cummings, 2017; Warren, 2023; Woods y Moriarty, 2001). Bajo la presión de la amenaza del cambio climático antropogénico, la migración asistida ilustra, como ningún otro esquema de translocación de especies, las contradicciones y desafíos inherentes a los que debe enfrentarse la ecología de la restauración en la actualidad (Vaccaro y Beltran, 2009).

Las contradicciones de la migración asistida: moviendo especies a través del tiempo y el espacio bajo un nuevo nativismo biológico

[E]n un mundo que cambia rápidamente, muchas especies pueden dejar de estar bien adaptadas a las condiciones emergentes dentro de sus áreas históricas de distribución, lo que cuestiona aún más la equivalencia entre "nativo" y "óptimo".
(Warren, 2023, p. 303).

El aumento de la biomovilidad —también denominada introducciones mediadas por humanos (Seebens *et al.*, 2017)— que ocurre hoy en día, ya sea de forma aleatoria, mediante la llegada no planificada e indeseada de especies, o deliberadamente, respaldada por argumentos científicos incluidos bajo el amplio paraguas de la ecología de la restauración, ha puesto en cuestión “las concepciones estándar de fidelidad histórica y de especies nativas” (Calarco, 2017, p. 5). Centrándonos en el nativismo biológico —un concepto clave de la ecología de la restauración que permite “atribuir acríticamente el estatus moral de las especies basándose en una lógica unidimensional del origen” (Cordell *et al.*, 2021, p. 2)— nos proponemos revelar las contradicciones con las que debe lidiar la migración asistida, considerando tanto las históricas luchas del mundo de

la conservación contra las especies exóticas invasoras como los nuevos principios funcionalistas de la ecología de la restauración.

El pino de corteza blanca (*Pinus albicaulis*) fue declarado especie en peligro de extinción por el gobierno federal canadiense en 2012 y, en 2022, el Servicio de Pesca y Vida Silvestre de Estados Unidos lo declaró vulnerable. Plagas y sequías favorecidas por el cambio climático habían empezado a generar mortalidades masivas en varias especies de pinos, alerces y cedros en las partes meridionales de su hábitat (Palik *et al.*, 2022). La plantación experimental de ejemplares de estas especies hasta 600 kilómetros al norte de su distribución original comenzó a principios del siglo XXI. El objetivo era identificar las características biofísicas (altitud, latitud, cobertura de nieve, etc.) que podrían facilitar su crecimiento (McLane y Aitken, 2012). Actualmente, cientos de miles de plántulas se están plantando fuera del ámbito original de varias especies de árboles en Estados Unidos, Canadá y otros lugares (Xu y Prescott, 2024). Bosques —a menudo con las decenas de especies que viajan con ellos— están emergiendo allí donde antes no existían.

La migración asistida es el esquema de conservación más reciente dentro de las translocaciones de especies. Que sea el último no es una mera coincidencia. La migración asistida es el primer paradigma en el ámbito de la ecología de la restauración que no solo surge a raíz del cambio climático, sino que lo interpela explícitamente. El argumento lógico fue expresado claramente ya en la década de 2000: “Si evitar la extinción impulsada por el clima es una prioridad para la conservación, entonces la migración asistida debe considerarse una opción de gestión” (McLachan *et al.*, 2007, p. 297). Los principios que sustentan esta afirmación son fáciles de comprender. Si queremos preservar algunas especies amenazadas frente a los escenarios climáticos venideros, necesitamos moverlas de su hábitat habitual. Sin embargo, lo que está implícito detrás y delante de esta lógica puede no encajar tan fácilmente en los principios fundamentales desde una mirada genealógica de la ecología de la restauración.

Si examinamos más de cerca las premisas que sustentan la migración asistida, destacan algunas características clave que la diferencian de otros esquemas de translocación. Además de su surgimiento como respuesta explícita al cambio climático antropogénico, la migración asistida se basa en la “operación performativa de establecer la presencia de lo que no ha ocurrido y puede que nunca ocurra” (Anderson, 2010, p. 783), es decir, en la predicción y, por tanto, en la anticipación de escenarios ecológicos futuros más que en la restauración o recreación de ecosistemas degradados del pasado. Algunas de sus características parecen simplemente ampliar elementos ya anunciados por otros esquemas dentro del nuevo paradigma de la ecología de la restauración, ya que tanto la migración asistida como algunas iniciativas de *rewilding* promueven la translocación de especies teniendo en cuenta escenarios futuristas. Otros aspectos, como abandonar el requerimiento de la pertenencia biogeográfica de las especies, parecen aportar un giro revolucionario que merece una mayor atención, ya que cuestionan paradigmas fundacionales tanto de la ecología clásica de la restauración como de sus versiones más recientes. Inevitablemente, la migración asistida entra en conflicto con los principios que

sustentan la lucha contra la presencia de las especies invasoras. De hecho, en muchos ámbitos, la migración asistida se considera una forma de invasión planificada (Buranyi, 2016; Mueller y Hellmann, 2008; Ricciardi y Simberloff, 2009).

La ecología de las invasiones tiene sus raíces en el libro *The Ecology of Invasions by Animals and Plants* (Elton, 1958). Sin embargo, muy pronto el término pasó de sus orígenes descriptivos a un paradigma moral en el que ser exótico no solo significaba no ser originario de un determinado ámbito biogeográfico, sino también constituir una presencia indeseada, indicadora de degradación del ecosistema, amenazante, de mala biodiversidad o de una naturaleza no deseada causada por introducciones humanas (Thompson, 2015; Warren, 2023; Woods y Moriarty, 2001).

Las especies exóticas se clasifican como invasoras cuando su presencia causa efectos perjudiciales sobre especies nativas, siendo consideradas uno de los principales motores de pérdida de biodiversidad de la actual extinción masiva (Bellard *et al.*, 2017; IPBES, 2023). Históricamente, la esencialización de la idea de ser nativo de un lugar ha sido la base de los planes de conservación y restauración. El término exótico, entendido como “estar fuera de lugar”, se convirtió, por el contrario, en sinónimo de una perturbación negativa que debía ser abordada y abortada (Marvin y McHugh, 2014; Vaccaro y Beltran, 2009).

La literatura y el lenguaje dominante en este campo están plagados de expresiones bélicas con connotaciones negativas asociadas a especies que se encuentran fuera de su área de distribución “natural”: conceptos como especies exóticas o invasoras forman parte de estos tropos. La conservación, en cierto sentido, ha sido una construcción intelectual basada en una evaluación clara de determinadas pertenencias biogeográficas (Mee y Wright, 2009).

La creciente movilidad de las personas a nivel global ha implicado la dispersión de muchas especies por todo el mundo (Joo *et al.*, 2022) shaping population dynamics, biodiversity patterns, and ecosystem structure. In 2008, the movement ecology framework (MEF Nathan *et al.* in PNAS 105(49). Una gran proporción de las especies que componen los ecosistemas actuales pueden considerarse simplemente exóticas, introducidas por los seres humanos. Los tomates y las patatas, por ejemplo, son elementos clave de las dietas española o italiana, pese a ser especies introducidas en la cuenca mediterránea procedentes del continente americano. Sin embargo, algunas de estas especies móviles se están convirtiendo en graves amenazas para las especies nativas y, por ello, se definen como invasoras (IPBES, 2023) which was approved by the IPBES Plenary at their 10th session in Sep 2023 in Bonn, Germany (IPBES-10. Aun así, ser exótico o invasor no es una categoría estática ni fija en el tiempo. Este punto es aún más evidente cuando se considera la creciente fluidez de los ecosistemas actuales bajo las rápidas modificaciones ambientales provocadas por el cambio climático. Irónicamente, esto también se aplica a la categoría de *nativo* o *autóctono* (Cordell *et al.*, 2021). La pertenencia biogeográfica se sitúa, por tanto, en la intersección entre el tiempo y el espacio. A su vez, también

está cargada de significados y emociones: toda una dimensión sociocultural atravesada por prácticas y conocimientos situados y afectivos (Fry, 2023). Dependiendo de estas variables culturales y afectivas, las especies nativas pueden ser bienvenidas por algunos (académicos de la ecología y conservacionistas) y rechazadas por otros (campesinado), o viceversa, lo que genera debates entre distintas ecologías morales (Jacoby, 2019).

El cuestionamiento del esquema binario nativo/no nativo como paradigma moral para evaluar la aceptabilidad de los programas de restauración ecológica ha abierto parcialmente la puerta a la migración asistida. Si, en un mundo que cambia rápidamente, “ningún ecosistema está exento de vulnerabilidad frente a las invasiones” (Cordell *et al.*, 2021, p. 4), y si estamos obligados a aceptar la fluidez, la incertidumbre, la novedad y el dinamismo como parte de los ecosistemas actuales y futuros ante la emergencia climática, entonces existe margen para desplazar especies más allá de sus áreas de distribución actuales bajo racionalidades científicas con el fin de prevenir su extinción. La migración asistida surge así de la oportunidad creada por la emergencia climática. Pero, aparecen dos preguntas: ¿cómo encaja la migración asistida con las persistentes luchas contra la dispersión deliberada o accidental de especies exóticas invasoras? Y, en segundo lugar, si “la restauración orientada al futuro debería centrarse en las funciones del ecosistema más que en la recomposición de especies o en la cosmética de la superficie del paisaje” (Choi, 2007, p. 352), es decir, si lo que más importa es el juego y no los jugadores (Gardner y Bullock, 2025), ¿cómo encaja la migración asistida —claramente basada en principios centrados en la composición de especies concretas— con el nuevo paradigma de la ecología de la restauración y con su posición dentro del espectro composicionalista-funcionalista?

Al ayudar a la dispersión de especies amenazadas más allá de sus ámbitos de distribución nativos bajo determinadas circunstancias dentro de un marco de decisión científica (Hoegh-Guldberg *et al.*, 2008), la migración asistida debe enfrentarse a dos contradicciones en relación con el concepto de nativismo biológico. Por un lado, encontramos la compleja articulación de la migración asistida con la ecología de las invasiones: pretende evitar la extinción de algunas especies moviéndolas más allá de su nicho ecológico original, mientras prohíbe la introducción de otras, en particular las especies exóticas invasoras. Es decir, ignora el imperativo de pertenencia biogeográfica de las especies propio de la ecología clásica de la restauración. Las preocupaciones que suscita este enfoque se alinean, en cierto modo, con algunas de las inquietudes ya planteadas por iniciativas de *rewilding* que incluyen sustituciones taxonómicas, las cuales conllevan el riesgo de generar nuevas especies invasoras (Hansen, 2010). Por otro lado, contraviene los principios de la ecología clásica y de la nueva ecología de la restauración al no adherirse al paradigma funcional en sentido estricto, ya que su principal preocupación son las condiciones ambientales que permitirán que una especie prospere; tampoco sigue el paradigma composicionalista basado en el nativismo biológico, puesto que las especies trasladadas no serán nativas del lugar al que se moverán. La migración asistida debe, pues, abordar el equilibrio entre entender “las comunidades locales como ensamblajes coevolucionados” o “las comunidades locales como resultado del ajuste ecológico de

especies independientes de su historia evolutiva” (Corlett y Westcott, 2013, p. 486). En ambos casos, su aproximación al nativismo biológico se aleja de la narrativa clásica centrada en el origen y se acerca a un nuevo paradigma en el que la preocupación principal es si una especie encaja en un ambiente o ecosistema para evitar su extinción. En otras palabras, “dado que todas las especies necesitan desplazar sus áreas de distribución para adaptarse al ritmo del cambio climático” y considerando que algunas “especies nativas”, denominadas neonativas, “ya han desplazado sus nichos fuera de su hábitat histórico nativo [...] en respuesta al cambio climático” (Bradley et al., 2024, pp. 24-25), la migración asistida no haría más que reforzar este fenómeno natural ya en marcha.

El espacio y el tiempo desempeñan aquí un papel paradójico. Mientras que las políticas para mitigar los efectos de las especies exóticas invasoras utilizan la variable espacial basada en una línea temporal pasado-presente (haber estado aquí antes legítima estar aquí ahora), la migración asistida implica un cambio radical en términos espacio-temporales, ya que no se preocupa por la ausencia histórica de especies en determinadas áreas en aras de su supervivencia futura. En otras palabras, la migración asistida se concibe y se implementa sobre geografías anticipatorias (Anderson, 2010), sobre un estado basal futuro, incluso apocalíptico, marcado por nuevos escenarios climáticos de origen antropogénico todavía por ocurrir (Hamilton, 2018).

Así, la migración asistida parece ir un paso más allá no solo del nativismo biológico clásico —impregnado de principios compositivistas y centrado en el esquema moral binario nativo/exótico— sino también del paradigma funcionalista propuesto por la ecología de la restauración 2.0. Dicho de otro modo, en la migración asistida ni el origen ni la función ocupan el centro del debate. Más bien, la rareza de la especie o el peligro de extinción inminente se convierten en el motor principal: las especies se descontextualizan. Esta descontextualización opera también a nivel de la producción de conocimiento. La migración asistida es una tecnología concebida por expertos, por el momento, con escasa participación de actores locales (Pelai *et al.*, 2021).

Hemos tomado el nativismo biológico como una categoría biogeográfica que no solo depende del espacio y de la cultura (Warren, 2023), sino también del tiempo. En este sentido, al combinar espacio, cultura y tiempo, las biomovilidades científicamente inducidas —incluida la migración asistida— se relacionan más con la noción de paisaje que con la de entorno o ecosistema, entendido como un conjunto de elementos bióticos y abióticos desprovistos de percepción, aprehensión y valoración sociocultural.

La biomovilidad como diseño del paisaje: ecologías morales y sentidos de pertenencia para con las especies

El resultado efectivo de estas biomovilidades inducidas por los humanos es un paisaje transformado tanto simbólicamente como físicamente. Dado que la naturaleza, incluso en ausencia de intervención humana, está en permanente cambio, no existe un estado

incuestionable de un paisaje determinado que sea el correcto para proteger, recuperar o recrear. Todo paisaje siempre ha estado y sigue estando en constante transformación (Pèlachs Mañosa *et al.*, 2017). Los esfuerzos de conservación y restauración eligen un momento en el tiempo —el presente, el pasado (hace diez años, un siglo o siete mil años) o incluso el futuro— e intentan proteger o recrear ese ecosistema particular y ese ensamblaje específico de biodiversidad. La posible incorporación de especies nunca antes presentes añade un nuevo formato al abanico de propuestas de restauración ecológica, pero las iniciativas de translocación que introducen especies antiguas o nuevas en un área están siempre, en realidad, creando nuevos paisajes, más allá de nuevos ecosistemas y nuevas dinámicas ecológicas.

Hablar de conservación, restauración y biomovilidades científicamente inducidas es hablar de diseño del paisaje (Beltran y Vaccaro, 2023). Descrito en términos generales como el proceso de idear acciones destinadas a mejorar situaciones previas (Sides, 2024), el término diseño también se ha vinculado con la naturaleza (Higgs, 2003) y, más recientemente, con lo salvaje (Higgs y Hobbs, 2010; Martin, 2022) o la condición de lo salvaje (Sides, 2024), con el fin de cuestionar las preconcepciones de una naturaleza intacta o prístina (Cronon, 1996). Sin embargo, cuando el diseño se aborda desde una perspectiva relacional crítica (Sides, 2024), y cuando se vincula con la noción de paisaje, se carga de nuevos significados que emergen de las relaciones entre humanos y no humanos.

El diseño ha estado en el centro de la ecología de la restauración desde la década de 1960, originalmente vinculado al campo de la arquitectura del paisaje (Bush y Wolff, 2024), y en ocasiones concebido como equivalente a la ingeniería. La ingeniería ecológica, por ejemplo, se define como el “diseño, construcción, operación y gestión de estructuras paisajísticas y acuáticas, así como de las comunidades vegetales y animales asociadas, para beneficiar a la humanidad y a la naturaleza” (Barret, citado en Seddon, 2010, p. 800). El concepto enfatiza hasta qué punto los ecosistemas pueden ser modelados y remodelados, implicando el ensamblaje de nuevos conjuntos de especies con el objetivo de mejorar la biodiversidad y reestructurar los sistemas ecológicos (Higgs, 2003). En este sentido, particularmente considerando los rápidos cambios ambientales que afrontaremos ahora y en el futuro próximo, es probable que la ingeniería ecológica se expanda como el paraguas conceptual que permita la introducción de especies fuera de su área histórica de distribución.

Diseñar implica planificar, inventar, elegir entre distintas opciones y elementos para crear y anticipar algo nuevo. Lo que se escogerá estará guiado por un sentido particular de lo que se considera correcto o incorrecto en la naturaleza (Pauwelussen y Vandenberg, 2024). En este sentido, el diseño del paisaje está ligado a la interacción de diversas ecologías morales, las cuales, indefectiblemente, siempre dependen del contexto cultural (Griffin *et al.*, 2019). El paisaje es la manifestación material de la interacción entre los seres humanos y el entorno biofísico, cuya producción “no es políticamente inocente” (Darby, 2000, p. 9), ya que encarna la integración entre naturaleza y cultura. Por ello, “la ecología de la restauración debe enfrentarse a la historia y a la identidad cultural al

diseñar proyectos de restauración” (Alagona *et al.*, 2012, p. 13). Al vincular el diseño con el paisaje subrayamos que la ecología de la restauración está cargada de supuestos sociales, culturales, políticos y jurídicos que trascienden los límites estrictos de la ecología (Hall, 2010; Vaccaro *et al.*, 2013).

Aunque el diseño ha formado parte de las iniciativas de conservación desde sus inicios, las biomovilidades científicamente inducidas que aquí hemos analizado cuestionan algunos de los fundamentos de la conservación ambiental hasta la fecha. La conservación moderna, cuyo mito de origen suele situarse en la creación del Parque Nacional de Yellowstone en 1872 (Brockington *et al.*, 2008), se ha preocupado históricamente por la idea del sentido de pertenencia para con las especies dentro de un marco binario de inclusión/exclusión (Fry, 2023; Woods y Moriarty, 2001). Una especie merecía ser protegida porque estaba en peligro de desaparecer *de su lugar*. Esta premisa se sustentaba ya fuera desde una perspectiva intrínseca (la pérdida de biodiversidad), o bien desde un punto de vista funcional, ya que la extinción de una especie implicaba un efecto en cascada al impedir que otros elementos desempeñaran su función ecológica (pérdida ecológica).

Trasladar especies desde sus áreas de distribución biogeográfica históricas a otros hábitats implica una reconfiguración activa no solo de los ecosistemas, sino también de los paisajes; no solo de las especies, sino también de los valores socioculturales y las emociones asociadas a esas especies y a los ecosistemas resultantes. En el mundo de la conservación, las especies siempre han sido metáforas de algo mucho mayor: degradación, esperanza, recuperación, entre otros significados. Las especies son metáforas movilizadoras (Barua, 2011), metáforas que influyen en la manera en la que enmarcamos los problemas (Entman, 1993), especialmente los conflictos ambientales (Pons-Raga, 2024b; Wald y Peterson, 2020). De hecho, todos los términos que preceden la descripción de una especie —ya sean positivos (clave, emblemática, paraguas, nativa, endémica) o negativos (exótica, invasora)— “son inherentemente metafóricos” y, por tanto, “tienen la capacidad de evocar imágenes concretas y apelar a las emociones” (Barua, 2011, p. 1428). Estos términos son fundamentales para comprender las configuraciones paisajísticas, cargadas de significados culturales y relaciones de poder que van más allá de las relaciones estrictamente ecológicas.

Sin embargo, la conservación clásica (preocupada por reparar las biogeografías alineadas con un determinado sentido de pertenencia para con las especies) y la nueva ecología de la restauración (centrada en restablecer la funcionalidad ecológica o la composición de ecosistemas degradados, algunos de ellos aún por venir) reutilizan y reacomodan constantemente los términos adheridos a las especies, dejando de lado aspectos socioculturales cruciales que permiten comprender mejor el grado de aceptación o rechazo de un programa de translocación y de los paisajes resultantes. Como señala Hall (2010, p. 6), mientras que “el grado de pertenencia de una planta exótica en Gran Bretaña aparentemente depende de su fecha de llegada”, la pertenencia de una especie no está determinada únicamente por el nativismo biológico ni por su papel ecológico en el ecosistema, sino también por “su utilidad para las personas o el apego psicológico hacia ella”.

La pertenencia se ha vinculado con los derechos —el derecho fundamental de las especies no humanas a existir—, pero también con las ecologías morales y con los sentimientos y emociones asociados a las biografías de los paisajes. El concepto de *pertenencia interespecie* pretende abarcar “un proceso dinámico de cohabitación mediante el cual prácticas afectivas situadas y espacio-temporalmente específicas entre humanos y especies no humanas generan un sentido íntimo y personal de pertenencia” (Fry, 2023, p. 2510). Este proceso revela hasta qué punto pertenecer o no a determinados lugares no debería tener en cuenta únicamente el ámbito de distribución original de las especies, sino también sus efectos ecológicos y, sobre todo, los vínculos culturales de distintos grupos sociales con ellas. El sentido de pertenencia para con las especies está así condicionado por ecologías políticas más amplias del uso de la tierra, las cuales configuran tanto la materialidad de las prácticas afectivas como la carga emocional de esas prácticas y su articulación política en reivindicaciones sobre qué debe pertenecer y qué no.

Los grandes mamíferos, pero también los árboles (Chan *et al.*, 2018), no solo se valoran por su presencia en un ecosistema determinado ni por su función ecológica y las dinámicas que generan en las cadenas tróficas. También son apreciados por su carisma y por los valores relacionales que derivan de ellos (Chan *et al.*, 2018). No es casualidad que muchas de las especies clave y paraguas, definidas estrictamente en términos ecológicos, sean también especies emblemáticas (Pons-Raga, 2024a), es decir, “especies carismáticas populares que sirven como símbolos y puntos de movilización para estimular la conciencia y la acción en favor de la conservación” (Heywood, citado en Barua, 2011, p. 1429).

Un punto importante que debe subrayarse es que el cambio climático desestabiliza aún más el paradigma de las biogeografías de pertenencia, ya que cuestiona la permanencia de todos los ecosistemas bajo un marco en transformación lleno de incertidumbres. Desde cierta perspectiva, todo el planeta está a punto de convertirse en un conjunto rápidamente cambiante de nuevos ecosistemas, de manera que los enfoques basados en la pertenencia al lugar se están volviendo obsoletos. El marco más reciente de la restauración ecológica, impulsado por la ansiedad generada por el impacto del cambio climático (Hickman, 2020) y ejemplificado por la propuesta de la migración asistida, va más allá del paradigma canónico del sentido de pertenencia para con las especies basado en el nativismo biológico. Este desarrollo teórico añade nuevas dimensiones y capas al estudio de las biomovilidades como diseño del paisaje mediante los conceptos de ecologías morales y la pertenencia interespecie. La dimensión temporal de la ecología de la restauración ya no mira hacia el pasado —no estamos regresando a un entorno ideal—, sino que dirige su mirada hacia el futuro, donde todo puede ser, al menos, posible.

Observaciones finales: más allá de una ecología anticipatoria

El cambio climático, en sus manifestaciones globales y locales, constituye una justificación poderosa —y empoderadora— para la acción conservacionista tanto pública

como privada. Como tal, ha abierto una ventana para el cambio en la ecología de la restauración, a través de la cual el objetivo de preservar una especie o una función ecológica ha adquirido nuevas dimensiones, antes impensables. Es importante subrayar que los esquemas de translocación de especies no son meramente dispositivos científicos, desprovistos de marcos ideológicos. No solo trasladan ejemplares no humanos de una especie de un lugar a otro, sino que también los conectan con los sistemas socio-ecológicos donde serán ubicados, quedando imbricados con los imaginarios que describen la configuración ideal para ese paisaje en particular.

El caso de la reintroducción del bisonte en España, como contrapunto a las fases previas preservacionistas sustentadas por la nostalgia por un pasado degradado, ilustra los movimientos emprendidos y los desafíos afrontados por los esquemas de translocación de especies clasificados bajo la bandera de la ecología de la restauración 2.0. El cambio de paradigma adoptado por estos nuevos esquemas dentro de la ecología de la restauración puede sintetizarse de la siguiente manera: la composición de especies en un ecosistema determinado debe dar paso a modelos más pragmáticos orientados a mantener las dinámicas y funciones ecológicas. Sin embargo, la unidad biológica con la que trabajan estos programas sigue siendo la entidad por excelencia de la ecología moderna: la especie (Arregui, 2024).

Teniendo en cuenta que la migración asistida no solo se basa en el paradigma orientado hacia el futuro propuesto por las versiones más recientes de la ecología de la restauración, sino que lo aborda plenamente, esta propuesta innovadora pone en cuestión —o al menos nos inclina hacia— una “ampliación significativa del propio término de restauración” (Hertog y Turnout, citado en Sides, 2024, p. 78). A pesar de que todavía se afirma que pertenece al paraguas de la ecología de la restauración al sostener que busca “restaurar las condiciones para que las especies prosperen” (Buranyi, 2016), la migración asistida puede considerarse un esquema de conservación paradigmático que ejemplifica el paso de la restauración a la anticipación ecológica, tomando el cambio climático como una amenaza no solo para el futuro, sino también del presente. En este sentido, en la era de la emergencia climática, la migración asistida parece realizar un desplazamiento temporal que nos obliga a pensar la ecología de la restauración con un nuevo vocabulario que capte mejor sus principios orientados hacia el futuro. A su vez, nos conduce hacia una reflexión más amplia. La conservación en general, y la ecología de la restauración en particular, frente al riesgo (Beck, 1992), se han vuelto también líquidas (Bauman, 2000), puesto que ya no se trata —si es que alguna vez fue así— de *restaurar*, sino más bien de diseñar, planificar y anticipar en aras de conservar especies en peligro de extinción.

Por último, aunque “algunos ecólogos han sugerido que la restauración es más eficaz cuando se centra en el paisaje en su conjunto” (Alagona *et al.*, 2012, p. 16), debemos tener en cuenta el papel central que las especies presumiblemente seguirán desempeñando en nuestras racionalidades de conservación ambiental por dos razones principales: una epistémica y otra cultural. Mientras la ecología de la restauración se desarrolle bajo racionalidades modernas occidentales, abarcando principios tanto biológicos

como jurídicos, el papel central de las unidades biológicas discretas (es decir, de las especies) persistirá (Mitchell, 2024). Aunque cada vez parecemos más inclinados a considerar “lo que hacen los animales y las plantas [...] más que de dónde proceden y cómo llegaron” (Head, citado en Warren, 2023, p. 305), nuestro marco de producción de conocimiento sobre las dinámicas ecológicas sigue fundado en el valor que tienen ciertas especies. Culturalmente, las especies han sido y seguirán siendo más que meros elementos ecológicos desprovistos de valores sociales. El traslado de especies no debe entenderse únicamente como una lucha contra la pérdida de biodiversidad o contra la preservación de las dinámicas ecológicas, como parecería que proponen, respectivamente, la migración asistida y el *rewilding* pleistocénico. La megafauna —pero también algunas especies vegetales y animales de menor tamaño— lleva consigo significados socioculturales de gran calado. Así, su presencia o ausencia en un ecosistema determinado no solo altera el medio ambiente, sino que también reconfigura los paisajes a través de los cuales otorgamos significado a esos entornos.

Referencias

- Adams, W. M. (2003). *Future nature: A vision for conservation*. Earthscan.
- Alagona, P. S., Sandlos, J., & Wiersma, Y. F. (2012). Past Imperfect: Using Historical Ecology and Baseline Data for Conservation and Restoration Projects in North America. *Environmental Philosophy*, 9(1), 49-70. <https://doi.org/10.5840/envirophil2012914>
- Anderson, B. (2010). Preemption, precaution, preparedness: Anticipatory action and future geographies. *Progress in Human Geography*, 34(6), 777-798. <https://doi.org/10.1177/0309132510362600>
- Arregui, A. G. (2024). *Infraespecie: Del fin de la naturaleza al futuro salvaje*. Alianza Editorial.
- Barua, M. (2011). Mobilizing metaphors: The popular use of keystone, flagship and umbrella species concepts. *Biodiversity and Conservation*, 20(7), 1427-1440. <https://doi.org/10.1007/s10531-011-0035-y>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. SAGE Publications.
- Bellard, C., Rysman, J.-F., Leroy, B., Claud, C., & Mace, G. M. (2017). A global picture of biological invasion threat on islands. *Nature Ecology & Evolution*, 1(12), 1862-1869. <https://doi.org/10.1038/s41559-017-0365-6>
- Beltran, O., & Vaccaro, I. (2023). Introducció: Conservació de la natura com a disseny del paisatge. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 47, 10-19.
- Blanco-Cano, L., Pérez-Romero, J., Vicente-Valero, L., Ameztegui, A., & Del Campo, A. D. (2024). *Assessment of Various Assisted Migration Approaches to Determine the Highest Performance in Pinus Halepensis Seed Sources*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.5063299>
- Bradley, B. A., Beaury, E. M., Gallardo, B., Ibáñez, I., Jarnevich, C., Morelli, T. L., Sofaer, H. R., Sorte, C. J. B., & Vilà, M. (2024). Observed and Potential Range Shifts of Native and Nonnative Species with Climate Change. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 55(1), 23-40. <https://doi.org/10.1146/annurev-ecolsys-102722-013135>

- Braun, B. (2015). Futures: Imagining Socioecological Transformation—An Introduction. *Annals of the Association of American Geographers*, 105(2), 239-243. <https://doi.org/10.1080/00045608.2014.1000893>
- Braun, B., & Castree, N. (Eds.). (1998). *Remaking reality: Nature at the millennium*. Routledge.
- Braverman, I. (2011). Looking at zoos. *Cultural Studies*, 25(6), 809-842. <https://doi.org/10.1080/09502386.2011.578250>
- Brockington, D., Duffy, R., & Igoe, J. (2008). *Nature unbound: Conservation, capitalism and the future of protected areas*. Earthscan.
- Buranyi, S. (2016, enero 20). How British Columbia Is Moving its Trees. *VICE*. <https://www.vice.com/en/article/how-british-columbia-is-moving-its-trees-assisted-migration-larch/>
- Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). *The conservation revolution: Radical ideas for saving nature beyond the anthropocene*. Verso.
- Bush, K., & Wolff, E. (2024). Landscape Architectural Discourses on Restoration: A Review from Strategic Beautification to Nature-Based Solutions. *Environment and Society*, 15(1), 47-72. <https://doi.org/10.3167/ares.2024.150103>
- Calarco, M. (2017). Beyond the Management of pe(s)ts. En J. Stanescu & K. Cummings (Eds.), *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology* (p. 1-15). Lexington Books.
- Cerrillo, A. (2024, mayo 5). Bisonte europeo: Los "herederos" de Altamira causan un cisma entre los científicos. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/natural/20240505/9611949/herederos-altamira-causan-cisma-cientifico.html>
- Chan, K. M., Gould, R. K., & Pascual, U. (2018). Editorial overview: Relational values: what are they, and what's the fuss about? *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 35, A1-A7. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.11.003>
- Choi, Y. D. (2004). Theories for ecological restoration in changing environment: Toward 'futuristic' restoration. *Ecological Research*, 19, 75-81.
- Choi, Y. D. (2007). Restoration Ecology to the Future: A Call for New Paradigm. *Restoration Ecology*, 15(2), 351-353.
- Clemens, F. (1916). *Plant succession: An analysis of the development of vegetation*. Carnegie Institution of Washington.
- Cordell, S., Bardwell-Jones, C., Ostertag, R., Uowolo, A., & DiManno, N. (2021). Species Home-Making in Ecosystems: Toward Place-Based Ecological Metrics of Belonging. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 9, 726571. <https://doi.org/10.3389/fevo.2021.726571>
- Corlett, R. T. (2015). The Anthropocene concept in ecology and conservation. *Trends in Ecology & Evolution*, 30(1), 36-41. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2014.10.007>
- Corlett, R. T. (2016). Restoration, Reintroduction, and Rewilding in a Changing World. *Trends in Ecology & Evolution*, 31(6), 453-462. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2016.02.017>
- Corlett, R. T., & Westcott, D. A. (2013). Will plant movements keep up with climate change? *Trends in Ecology & Evolution*, 28(8), 482-488. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2013.04.003>
- Cowie, R. H., Bouchet, P., & Fontaine, B. (2022). The Sixth Mass Extinction: Fact, fiction or speculation? *Biological Reviews*, 97(2), 640-663. <https://doi.org/10.1111/brv.12816>
- Cronon, W. (Ed.). (1996). *Uncommon ground: Rethinking the human place in nature*. Norton.
- Darby, W. J. (2000). *Landscape and identity: Geographies of nation and class in England*. Berg.

- Donlan, J. C., Berger, J., Bock, C. E., Bock, J. H., Burney, D. A., Estes, J. A., Foreman, D., Martin, P. S., Roemer, G. W., Smith, F. A., Soulé, M. E., & Greene, H. W. (2006). Pleistocene Rewilding: An Optimistic Agenda for Twenty First Century Conservation. *The American Naturalist*, 168(5), Article 5. <https://doi.org/10.1086/508027>
- Elton, C. S. (1958). *The ecology of invasions: By animals and plants*. Chapman and Hall.
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51-58. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>
- Falk, B. G., Cockrell, M. L., Heimowitz, P. J., Henry, E., Lawrence, D. J., Palik, B. J., Progar, R. A., Savignano, D. A., Schuurman, G. W., & Sieracki, J. L. (2026). Is it assisted migration, conservation translocation, managed relocation, or another term? Best practices for clear communication when using translocation terminology. *Conservation Science and Practice*, e70277. <https://doi.org/10.1111/csp2.70277>
- Fenu, G., Calderisi, G., Boršić, I., Bou Dagher Kharrat, M., García Fernández, A., Kahale, R., Panitsa, M., & Cogoni, D. (2023). Translocations of threatened plants in the Mediterranean Basin: Current status and future directions. *Plant Ecology*, 224(9), 765-775. <https://doi.org/10.1007/s11258-023-01303-7>
- Fernández, A. A. (2026, abril 26). *Los bisontes, aliados de un pueblo de 80 habitantes para restaurar el monte y prevenir los incendios*. La Vanguardia. <https://www.lavanguardia.com/natural/fauna-flora/20260426/11519825/bisontes-aliados-pueblo-80-habitantes-restaurar-monte-prevenir-incendios.html>
- Fry, T. (2023). 'They're part of what we are': Interspecies belonging, animal life and farming practice on the Isle of Skye. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 6(4), 2495-2515. <https://doi.org/10.1177/25148486231151809>
- Gardner, C. J., & Bullock, J. M. (2025). Revisiting the case for assisted colonisation under rapid climate change. *Journal of Applied Ecology*, 62, 1071-1077. <https://doi.org/10.1111/1365-2664.70027>
- Griffin, C. J., Jones, R., & Robertson, I. J. M. (2019). *Moral ecologies: Histories of conservation, dispossession and resistance*. Palgrave Macmillan. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5723075>
- Hall, M. (2010). Introduction: Tempo and Mode in Restoration. En M. Hall (Ed.), *Restoration and history: The Search for a Usable Environmental Past* (p. 1-9). Routledge.
- Hällfors, M. H., Vaara, E. M., Hyvärinen, M., Oksanen, M., Schulman, L. E., Siipi, H., & Lehvävirta, S. (2014). Coming to Terms with the Concept of Moving Species Threatened by Climate Change – A Systematic Review of the Terminology and Definitions. *PLoS ONE*, 9(7), e102979. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0102979>
- Hamilton, S. (2018). Foucault's End of History: The Temporality of Governmentality and its End in the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, 46(3), 371-395. <https://doi.org/10.1177/0305829818774892>
- Hansen, D. (2010). *On the use of taxon substitutes in rewilding projects on islands*. <https://doi.org/10.5167/UZH-60875>
- Harris, J. A., Hobbs, R. J., Higgs, E., & Aronson, J. (2006). Ecological Restoration and Global Climate Change. *Restoration Ecology*, 14(2), 170-176. <https://doi.org/10.1111/j.1526-100X.2006.00136.x>
- Hewitt, N., Klenk, N., Smith, A. L., Bazely, D. R., Yan, N., Wood, S., MacLellan, J. I., Lipsig-Mumme, C., & Henriques, I. (2011). Taking stock of the assisted migration debate. *Biological Conservation*, 144(11), 2560-2572. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2011.04.031>

- Hickman, C. (2020). We need to (find a way to) talk about ... Eco-anxiety. *Journal of Social Work Practice*, 34(4), 411-424. <https://doi.org/10.1080/02650533.2020.1844166>
- Higgs, E. (2003). *Nature by design: People, natural process, and ecological restoration*. MIT Press.
- Higgs, E., Falk, D. A., Guerrini, A., Hall, M., Harris, J., Hobbs, R. J., Jackson, S. T., Rhemtulla, J. M., & Throop, W. (2014). The changing role of history in restoration ecology. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 12(9), 499-506. <https://doi.org/10.1890/110267>
- Higgs, E., & Hobbs, R. J. (2010). Wild by Design: Principles to Guide Interventions in Protected Areas. En D. N. Cole & L. Yung, *Naturalness: Rethinking Park and Wilderness Stewardship in an Era of Rapid Change* (p. 234-251). Island Press.
- Hobbs, R. J., Higgs, E., & Hall, C. (Eds.). (2013). *Novel Ecosystems: Intervening in the New Ecological World Order*. John Wiley & Sons.
- Hoegh-Guldberg, O., Hughes, L., McIntyre, S., Lindenmayer, D. B., Parmesan, C., Possingham, H. P., & Thomas, C. D. (2008). Assisted Colonization and Rapid Climate Change. *Science*, 321(5887), 345-346. <https://doi.org/10.1126/science.1157897>
- IPBES. (2023). *Thematic Assessment Report on Invasive Alien Species and their Control of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services* (Versión 4). IPBES Secretariat. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7430682>
- Jacoby, K. (2019). Afterword: On Moral Ecologies and Archival Absences. En C. J. Griffin, R. Jones, & I. J. M. Robertson (Eds.), *Moral Ecologies: Histories of Conservation, Dispossession and Resistance* (pp. 289-297). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-06112-8_12
- Jepson, P. (2015). A rewilding agenda for Europe: Creating a network of experimental reserves. *Ecography*, 39(2), 117-124. <https://doi.org/10.1111/ecog.01602>
- Jepson, P. (2025). De-extinction beyond species: Restoring ecosystem functionality through large herbivore rewilding. *Cambridge Prisms: Extinction*, 3, e3. <https://doi.org/10.1017/ext.2024.27>
- Joo, R., Picardi, S., Boone, M. E., Clay, T. A., Patrick, S. C., Romero-Romero, V. S., & Basille, M. (2022). Recent trends in movement ecology of animals and human mobility. *Movement Ecology*, 10(1). <https://doi.org/10.1186/s40462-022-00322-9>
- Klenk, N. L., & Larson, B. M. H. (2015). The assisted migration of western larch in British Columbia: A signal of institutional change in forestry in Canada? *Global Environmental Change*, 31, 20-27. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2014.12.002>
- Ladle, R. J., & Whittaker, R. J. (Eds.). (2011). *Conservation biogeography*. Wiley-Blackwell.
- Manning, A. D., Fischer, J., Felton, A., Newell, B., Steffen, W., & Lindenmayer, D. B. (2009). Landscape fluidity – a unifying perspective for understanding and adapting to global change. *Journal of Biogeography*, 36(2), 193-199. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2699.2008.02026.x>
- Martin, L. J. (2022). *Wild by Design: The Rise of Ecological Restoration*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674275829>
- Marvin, G., & McHugh, S. M. (Eds.). (2014). *Routledge handbook of human-animal studies*. Routledge.
- McLachan, J. S., Hellmann, J. J., & Schwartz, M. W. (2007). A Framework for Debate of Assisted Migration in an Era of Climate Change. *Conservation Biology*, 21(2), 297-302. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2007.00676.x>
- McLane, S. C., & Aitken, S. N. (2012). Whitebark pine (*Pinus albicaulis*) assisted migration potential: Testing establishment north of the species range. *Ecological Applications*, 22(1), 142-153. <https://doi.org/10.1890/11-0329.1>

- Mee, K., & Wright, S. (2009). Geographies of Belonging. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 41(4), 772-779. <https://doi.org/10.1068/a41364>
- Millar, C. I., Stephenson, N. L., & Stephens, S. L. (2007). Climate change and forests of the future: Managing in the face of uncertainty. *Ecological Applications*, 17(8), 2145-2151. <https://doi.org/10.1890/06-1715.1>
- Mitchell, A. (2024). *Revenant Ecologies: Defying the Violence of Extinction and Conservation*. University of Minnesota Press.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital* (1st Edition). Verso.
- Mueller, J. M., & Hellmann, J. J. (2008). An Assessment of Invasion Risk from Assisted Migration. *Conservation Biology*, 22(3), 562-567. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2008.00952.x>
- Nackley, L. L., West, A. G., Skowno, A. L., & Bond, W. J. (2017). The Nebulous Ecology of Native Invasions. *Trends in Ecology & Evolution*, 32(11), 814-824. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2017.08.003>
- Nores, C., Álvarez Laó, D., Navarro, A., Pérez Barbería, F. J., Castaños, P. M., Castaños de la Fuentete, J., Morales Muñoz, A., Azorit, C., Muñoz Cobo, J., Fernández Delgado, C., Granado Lorenzo, C., Palmqvist, P., Soriguer, R., Delibes, M., Vilà, M., Simón, M., Cabezudo, B., Galán, C., García Berthou, E., ... López Bao, J. V. (2024). Rewilding through inappropriate species introduction: The case of European bison in Spain. *Conservation Science and Practice*, 6(12), e13221. <https://doi.org/10.1111/csp2.13221>
- Odum, E. P. (1969). The Strategy of Ecosystem Development: An understanding of ecological succession provides a basis for resolving man's conflict with nature. *Science*, 164(3877), 262-270. <https://doi.org/10.1126/science.164.3877.262>
- O'Neill, G. A., Ukrainetz, N., Carlson, M., Cartwright, C., Jaquish, B., King, J., Krakowski, J., Russell, J. H., Stoehr, M., Xie, C.-Y., & Yanchuk, A. (2008). *Assisted Migration to Address Climate Change in British Columbia. Recommendations for Interim Seed Transfer Standards* (No. 048; Technical Report, p. 28). B.C. Ministry of Forest and Range.
- Palik, B. J., Clark, P. W., D'Amato, A. W., Swanston, C., & Nagel, L. (2022). Operationalizing forest assisted migration in the context of climate change adaptation: Examples from the eastern USA. *Ecosphere*, 13(10), e4260. <https://doi.org/10.1002/ecs2.4260>
- Pauwelussen, A. P., & Vandenberg, J. M. (2024). Restoration: An Introduction. *Environment and Society*, 15(1), 1-22. <https://doi.org/10.3167/ares.2024.150101>
- Pèlach Mañosa, A., Soriano López, J. M., & Pérez Obiol, R. (2017). The Role of Environmental Geohistory in High-Mountain Landscape Conservation. En J. Catalan, J. M. Ninot, & M. M. Aniz (Eds.), *High Mountain Conservation in a Changing World* (pp. 107-129). Springer. <http://portalrecerca.csuc.cat/35849859>
- Pelai, R., Hagerman, S. M., & Kozak, R. (2021). Whose expertise counts? Assisted migration and the politics of knowledge in British Columbia's public forests. *Land Use Policy*, 103, 105296. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2021.105296>
- Philo, C., & Wilbert, C. (Eds.). (2000). *Animal spaces, beastly places: New geographies of human-animal relations*. Routledge.
- Pickett, S. T. A., & Parker, V. T. (1994). Avoiding the Old Pitfalls: Opportunities in a New Discipline. *Restoration Ecology*, 2(2), 75-79. <https://doi.org/10.1111/j.1526-100X.1994.tb00044.x>
- Planelles, M., & Sánchez, E. (2021). Bisontes en España: Los riesgos de introducir una especie que nunca habitó la Península. *El País*. <https://elpais.com/clima-y-medio-ambiente/2021-06-19/bisontes-en-espana-la-introduccion-de-una-especie-que-a-pesar-de-altamira-nunca-habito-la-peninsula.html#?rel=mas>

- Pons-Raga, F. (2024a). El oso pardo, el gran carnívoro verde. Una aproximación etnográfica al programa de reintroducción del oso en el Pirineo. En *Animales y antropología. Etnografías más que humanas en España* (Santiago M. Cruzada; Olatz González-Abrisketa, pp. 129-148). CSIC.
- Pons-Raga, F. (2024b). Pets and Pests? Framing Human–Cat Moral Ecologies in the Canary Islands, Spain. *Journal of Contemporary Ethnography*, 54(1), 117-145. <https://doi.org/10.1177/08912416241286501>
- Pons-Raga, F., Ferrer, L., Beltran, O., & Vaccaro, I. (2021). When the State Imposes the «Commons»: Pastoralism After the Reintroduction of the Brown Bear in the Pyrenees. *Conservation & Society*, 19(2), 101-110. https://doi.org/10.4103/cs.cs_20_112
- Ricciardi, A., & Simberloff, D. (2009). Assisted colonization is not a viable conservation strategy. *Trends in Ecology & Evolution*, 24(5), 248-253. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2008.12.006>
- Robbins, P., & Moore, S. A. (2013). Ecological anxiety disorder: Diagnosing the politics of the Anthropocene. *Cultural Geographies*, 20(1), 3-19. <https://doi.org/10.1177/1474474012469887>
- Sandom, C., Donlan, C. J., Svenning, J.-C., & Hansen, D. (2013). Rewilding. En D. W. MacDonald & K.J. Willis (Eds.), *Key Topics in Conservation Biology 2* (p. 430-451). John Wiley & Sons.
- Seddon, P. J. (2010). From Reintroduction to Assisted Colonization: Moving along the Conservation Translocation Spectrum. *Restoration Ecology*, 18(6), 796-802. <https://doi.org/10.1111/j.1526-100X.2010.00724.x>
- Seebens, H., Blackburn, T. M., Dyer, E. E., Genovesi, P., Hulme, P. E., Jeschke, J. M., Pagad, S., Pyšek, P., Winter, M., Arianoutsou, M., Bacher, S., Blasius, B., Brundu, G., Capinha, C., Celesti-Grappo, L., Dawson, W., Dullinger, S., Fuentes, N., Jäger, H., ... Essl, F. (2017). No saturation in the accumulation of alien species worldwide. *Nature Communications*, 8(1), 14435. <https://doi.org/10.1038/ncomms14435>
- Sides, M. (2024). Toward Wild Designing: Past, Present, and Future Meanings of Design in Ecological Restoration. *Environment and Society*, 15(1), 73-91. <https://doi.org/10.3167/ares.2024.150104>
- Soulé, M., & Noss, R. (1998). Rewilding and biodiversity: Complementary goals for continental conservation. *Wild Earth*, 8(3), 18-28.
- Stanescu, J., & Cummings, K. (Eds.). (2017). *The ethics and rhetoric of invasion ecology*. Lexington Books.
- Svenning, J. (2026). Redefining ecosystem integrity for an Anthropocene biosphere: A process and lineage based framework for restoration. *Restoration Ecology*, e70390. <https://doi.org/10.1111/rec.70390>
- Thompson, K. (2015). *Where do camels belong? The story and science of invasive species* (Paperback edition). Profile books.
- Twardek, W. M., Taylor, J. J., Rytwinski, T., Aitken, S. N., MacDonald, A. L., Van Bogaert, R., & Cooke, S. J. (2023). The application of assisted migration as a climate change adaptation tactic: An evidence map and synthesis. *Biological Conservation*, 280, 109932. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2023.109932>
- Vaccaro, I., & Beltran, O. (2009). Livestock versus «Wild Beasts»: Contradictions in the Natural Patrimonialization of the Pyrenees. *Geographical Review*, 99(4), 499-516. WorldCat.org.
- Vaccaro, Ismael, Beltran, Oriol, & Paquet, P.-A. (2013). Political ecology and conservation policies: Some theoretical genealogies. *Journal of Political Ecology*, 1, 255-272. WorldCat.org. <https://doi.org/10.2458/v20i1.21748>

- Vasile, M. (2018). The Vulnerable Bison: Practices and Meanings of Rewilding in the Romanian Carpathians. *Conservation and Society*, 16(3), 217-231. https://doi.org/10.4103/cs.cs_17_113
- Wald, D. M., & Peterson, A. L. (2020). *Cats and conservationists: The debate over who owns the outdoors*. Purdue University Press.
- Wallingford, P. D., Morelli, T. L., Allen, J. M., Beaury, E. M., Blumenthal, D. M., Bradley, B. A., Dukes, J. S., Early, R., Fusco, E. J., Goldberg, D. E., Ibáñez, I., Laginhas, B. B., Vilà, M., & Sorte, C. J. B. (2020). Adjusting the lens of invasion biology to focus on the impacts of climate-driven range shifts. *Nature Climate Change*, 10(5), 398-405. <https://doi.org/10.1038/s41558-020-0768-2>
- Warren, C. R. (2023). Beyond 'Native V. Alien': Critiques of the Native/alien Paradigm in the Anthropocene, and Their Implications. *Ethics, Policy & Environment*, 26(2), 287-317. <https://doi.org/10.1080/21550085.2021.1961200>
- West, P., Igoe, J., & Brockington, D. (2006). Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas. *Annual Review of Anthropology*, 35, 251-277.
- Williams, M. I., & Dumroese, R. K. (2013). Preparing for Climate Change: Forestry and Assisted Migration. *Journal of Forestry*, 111(4), 287-297. <https://doi.org/10.5849/jof.13-016>
- Woods, M., & Moriarty, P. V. (2001). Strangers in a Strange Land: The Problem of Exotic Species. *Environmental Values*, 10, 163-191.
- Xu, W., & Prescott, C. E. (2024). Can assisted migration mitigate climate-change impacts on forests? *Forest Ecology and Management*, 556, 121738. <https://doi.org/10.1016/j.foreco.2024.121738>
- Zimmerer, K. S. (2000). The Reworking of Conservation Geographies: Nonequilibrium Landscapes and Nature-Society Hybrids. *Annals of the Association of American Geographers*, 90(2), 356-369.

Propuestas

Los escenarios del Afroturismo: Un acercamiento a su implementación y su potencial aprovechamiento en México. Caso de estudio: Estado de Veracruz

The scenarios of Afro tourism: An approach to its implementation and its potential use in Mexico. Case study: state of Veracruz

Jerson Mauricio Rodríguez del Carmen  

Universidad Veracruzana

César Vega Zárate  

Universidad Veracruzana

José Efraín Montero Mora  

Universidad Veracruzana

Jerónimo Domingo Ricárdez Jiménez  

Universidad Veracruzana

Resumen

El Afroturismo (AT) constituye una modalidad turística emergente que busca visibilizar, valorar e integrar el patrimonio cultural, histórico y social de las poblaciones afrodescendientes dentro de la actividad turística. A pesar de su creciente desarrollo en diversos países latinoamericanos, en México su conceptualización y aplicación aún son limitadas, particularmente en regiones con presencia histórica de población afrodescendiente. En este contexto, la presente investigación tuvo como objetivo analizar la construcción conceptual del AT y examinar experiencias desarrolladas en América Latina con el propósito de identificar oportunidades para su potencial implementación en México y en el estado de Veracruz. Metodológicamente, se realizó una investigación de carácter exploratorio basada en la revisión documental de literatura, documentos institucionales y experiencias turísticas implementadas en América Latina. El análisis se estructuró en torno a tres categorías: experiencias turísticas, inclusión social y desarrollo local. Los resultados evidencian que el AT ha contribuido al fortalecimiento de la identidad cultural, la promoción del emprendi-



miento y la generación de oportunidades económicas en diversos contextos latinoamericanos. Asimismo, se identificó que México y Veracruz cuentan con recursos culturales, antecedentes históricos y marcos institucionales que podrían favorecer el desarrollo de iniciativas orientadas a la inclusión social y al desarrollo local; se concluye que este turismo representa una alternativa viable para fortalecer la visibilización de las comunidades afroveracruzanas.

Palabras clave: alternativas económicas turísticas, imaginario afroturístico, nuevas tendencias del turismo, turismo situado.

Abstract

Afro-tourism (AT) is an emerging tourism concept that seeks to promote the involvement of Afro-descendant communities in tourism activities. Despite its growing development in several Latin American countries, its conceptualization and implementation in Mexico remain limited, particularly in regions with a historical presence of Afro-descendant populations. In this context, the aim of this study was to analyze the conceptualization of AT and examine experiences developed in Latin America in order to identify opportunities for its potential implementation in Mexico, particularly in the state of Veracruz.

Methodologically, an exploratory study was conducted based on a review of scientific literature, institutional documents, and tourism experiences implemented in Latin America. The analysis focused on three main topics: tourism experiences, social inclusion, and local development. The results indicate that AT contributes to strengthening cultural identity, promoting Afro-descendant entrepreneurship, and generating economic opportunities in different Latin American contexts. Furthermore, the findings suggest that Mexico and the state of Veracruz possess cultural resources, historical heritage, and institutional conditions that could support the development of Afro-tourism initiatives aimed at fostering social inclusion and local development. It is concluded that Afro-tourism represents a viable alternative for increasing the visibility of Afro-Veracruzán communities and promoting their participation in tourism-based local development.

Keywords: afro-tourism imaginaries, context-based tourism, emerging tourism trends, tourism-driven economic growth

Introducción

El turismo, como actividad económica, representa un sector con participación social. Este ha ampliado su enfoque tradicional masificado y ha incorporado aspectos orientados a inclusión, valorización y desarrollo local. Bajo ese tenor, surgen turismos segmentados que tienen como propósito visibilizar grupos históricamente subrepresentados, basados en el reconocimiento de sus expresiones culturales, patrimonio e identidad local.

En América Latina y en especial en países con una importante presencia afrodescendiente, como Brasil, Panamá y Colombia, ha cobrado importancia el Afroturismo, una modalidad emergente que centra la experiencia turística en cuatro aspectos: historia, tradiciones, gastronomía y contribuciones de la población afro.

En ese contexto, el Afroturismo no solo es una forma de visibilizar o incorporar el turismo en las regiones de manera obligada, sino que funciona como un medio de reconocimiento cultural y promoción de una realidad viviente; una realidad marginada que a través de esta modalidad turística pudiera ampliar sus actividades económicas, generar beneficios económicos y sociales en las regiones con potencial turístico.

Aunque este tipo de turismo ha avanzado en otros países de Centro y Sudamérica, bajo el reconocimiento de la identidad afrodescendiente, pudiera pensarse que en un país como México, este reconocimiento de lo afro es reciente. De acuerdo con información del Censo de Población y Vivienda 2020, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2,5 millones de personas se reconocen como afromexicanas o afrodescendientes. Esa cantidad representa el 1.16 % de la población nacional. Al respecto, la Secretaría de Cultura (2019) menciona que los estados con mayor presencia de población afromexicana son Guerrero (8.58 %), estado de México (1.74%), Oaxaca (4.9 %) y Veracruz (2.6 %). No obstante, a pesar de los esfuerzos y avances de reconocimiento social, jurídico y normativo, la incorporación de las comunidades afromexicanas dentro de las estrategias de desarrollo turístico continúa siendo limitada y escasamente documentada desde la investigación académica.

El estado de Veracruz es un caso relevante para el estudio del Afroturismo, por dos factores: 1) la presencia histórica de poblaciones afrodescendientes originadas por la conquista y 2) por la combinación de culturas que dieron lugar a identidades complejas y ricas. La historia indica que Veracruz fue un punto clave en México, ya que fue la puerta para la conquista. Tanto fue su protagonismo en el curso de la vivencia nacional, que por el puerto veracruzano entraron los nuevos pobladores, trayendo consigo a nueva gente con características no vistas en la entonces tierra inexplorada. Basándonos en algunos historiadores como Hoffman, fueron los africanos esclavizados quienes después de la abolición de la esclavitud se quedaron en el estado de Veracruz y forjaron la tercera raíz. Tal ha sido su permanencia en el estado que, actualmente, según la información de Protección Civil del estado de Veracruz (2021), basado en el último Censo de Población y Vivienda en el estado, existen 215,435 personas que se reconocen como

afrodescendiente. De esa cifra, el 48.6 % son hombres y 51.4 % son mujeres. Tamiagua (Región Huasteca), Yanga (Región Altas Montañas) y Benito Juárez (Región Huasteca) tienen porcentualmente el mayor número de personas afroveracruzanas. Estas regiones son una minoría que representa el 2.7 % de la población total del estado. Al clasificarse como *minoría*, enfrentan situaciones de desventaja y rezago en tres dimensiones: social, económica y de sostenibilidad.

La difusión turística estatal ha privilegiado componentes culturales, étnicos y de identidad, que, a la fecha de esta investigación, generan una limitada visibilización de lo afroveracruzano dentro de la oferta turística (Rodríguez del Carmen *et al.*, 2025 a), lo que plantea la necesidad de reflexionar sobre las posibilidades de este tipo de turismo como mecanismo de inclusión, reconocimiento y desarrollo local.

A pesar del creciente interés del Afroturismo en los países con alta identidad afrodescendiente, en México aún son escasos los estudios que analizan la conceptualización, sus aplicaciones y oportunidades. Esto genera un vacío de conocimiento respecto a las oportunidades para las regiones afroveracruzanas.

Dicho lo anterior, la presente investigación plantea una pregunta clave: ¿cuáles son las oportunidades del Afroturismo en Veracruz, a partir de las experiencias desarrolladas en América Latina?

El objetivo de este estudio es identificar las oportunidades del Afroturismo en Veracruz, examinando las experiencias desarrolladas en países latinoamericanos, con el argumento central que el AT es una alternativa viable para la inclusión social, valorización del patrimonio y la posible contribución al desarrollo local. Para esta investigación, se recurrió a una revisión documental de literatura, documentos institucionales y experiencias halladas en América Latina: los casos de Brasil, Panamá, Colombia y México.

Metodología

El presente artículo abordó una metodología cualitativa de alcance exploratorio mediante revisión documental, a través de artículos indexados en plataformas especializadas y escolares, asimismo, se recurrió a páginas web oficiales de turismo en los países seleccionados y periódicos con prestigio reconocidos que puntualizan los tópicos centrales.

Este diseño metodológico se consideró pertinente debido al carácter emergente del fenómeno y a la limitada producción científica existente sobre el tema, ya que este mismo permite recabar los pocos datos de manera científica y rigurosa para dar un primer panorama de las oportunidades que hay en México, como se explica a continuación:

Cuadro 1.
Ruta metodológica

Aspecto	Descripción
Planteamiento del problema	Escasa incorporación del Afroturismo en México Necesidad de identificar oportunidades para Veracruz
Objetivo	Identificar la oportunidad del Afroturismo y las experiencias latinoamericanas para identificar oportunidades de implementación en México y Veracruz
Diseño metodológico	Revisión documental
Enfoque	Cualitativo
Alcance	Exploratorio
Estrategia de búsqueda	SciELO Redalyc Google Académico Biblioteca Virtual UV Fuentes institucionales: • BID • CAF • SECTUR • INEGI Organismos oficiales de turismo
Recuperación de información	56 artículos
Criterios de inclusión	Autor identificado Publicaciones recientes Relación directa con Afroturismo Menor a 15 años
Criterios de exclusión	Documentos duplicados Sin autor o fecha Opinión sin respaldo Sin relación temática Mayor a 15 años
Selección final	26 fuentes
Categorías de análisis	Experiencias turísticas Inclusión social Desarrollo local
Países/regiones	Brasil Panamá Colombia México Veracruz

Nota: elaboración propia.

La búsqueda documental se realizó en las bases de datos SciELO, Redalyc, Google Académico y la Biblioteca Virtual de la Universidad Veracruzana. De manera complementaria, se consultaron documentos publicados por organismos internacionales e instituciones gubernamentales, como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Secretaría de Turismo (SECTUR) y el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), así como portales oficiales de turismo de los países analizados.

La estrategia de búsqueda se estructuró mediante el uso de las palabras clave *Afroturismo*, *turismo afrodescendiente*, *turismo afro*, *sector afro en el turismo* y *casos de Afroturismo*, además de sus equivalentes en inglés: *Afrotourism*, *Afro-tourism* y *Afro-descendant tourism*. La selección de los documentos se realizó mediante la revisión de títulos, resúmenes y contenido completo, considerando su pertinencia con el objetivo de la investigación.

Como criterios de inclusión se consideraron documentos publicados preferentemente durante los últimos diez años, con autoría identificable y contenido relacionado con la conceptualización, implementación o experiencias de Afroturismo. Se incluyeron artículos científicos, documentos institucionales, informes técnicos y publicaciones oficiales vinculadas con políticas públicas y proyectos turísticos. Las fuentes no académicas, como portales institucionales, blogs especializados y notas periodísticas, se incorporaron únicamente cuando documentaban experiencias recientes de Afroturismo que aún no habían sido reportadas en publicaciones científicas.

Como criterios de exclusión se descartaron documentos duplicados, publicaciones sin autor o fecha de elaboración, documentos de opinión sin sustento documental y aquellos cuyo contenido no guardaba relación directa con el objeto de estudio.

La búsqueda inicial permitió recuperar un total de 56 documentos. Posteriormente, tras aplicar los criterios de inclusión, exclusión y pertinencia temática, se seleccionaron 26 documentos para el análisis final, los cuales abordaban aspectos relacionados con la inclusión de comunidades afrodescendientes en el turismo, las experiencias de Afroturismo y su vinculación con procesos de desarrollo local.

Finalmente, la información fue organizada mediante tres categorías analíticas: experiencias turísticas, inclusión social y desarrollo local, lo que permitió realizar un análisis comparativo de las experiencias identificadas en Brasil, Panamá, Colombia y México, así como reconocer elementos conceptuales y operativos con potencial de aplicación en el estado de Veracruz.

La conceptualización del Afroturismo: un concepto emergente en las regiones

El turismo ha evolucionado hacia modalidades más amplias que buscan responder a necesidades y demandas sociales, culturales y territoriales. En este contexto, las propuestas que permiten reconocer y visibilizar a grupos históricamente subrepresentados han cobrado relevancia.

El Afroturismo se entiende como una estrategia que integra la historia, la cultura y las expresiones identitarias de las comunidades afrodescendientes dentro de la actividad turística y promueve, simultáneamente, procesos de inclusión social, fortalecimiento cultural y desarrollo local.

Si bien el concepto de Afroturismo aún se encuentra en proceso de consolidación teórica, la literatura especializada coincide en señalar que esta modalidad trasciende la simple promoción de atractivos turísticos asociados a la afrodescendencia. Bettini, Aquino y Acosta (2022) sostienen que el AT busca destacar la cultura afrodescendiente mediante experiencias turísticas que fortalecen la participación de las comunidades locales. De manera similar, el Banco de Desarrollo de América Latina y el Caribe (CAF, 2024) enfatiza que este turismo reconoce el protagonismo de los emprendedores afrodescendientes, integrando experiencias basadas en la historia, la cultura y las vivencias de estas poblaciones. Por ejemplo, el Banco Interamericano de desarrollo (BID) realizó, en Salvador de la Bahía, Brasil, una inversión con el propósito de impulsar la integración de la población afrodescendiente de ese lugar (82 % de la población), además de enaltecer el origen étnico de la afrodescendencia, resaltando que la cultura afro necesita ser incluida en el sector turístico para su beneficio social. En ese orden de ideas, con esta investigación se pudo identificar las siguientes necesidades prioritarias:

Cuadro 2.

Acciones estratégicas identificadas por el BID para el fortalecimiento del afroturismo en Salvador de Bahía

Acción estratégica	Contribución al Afroturismo
Articulación de emprendimientos afrodescendientes	Consolidación de cadenas de valor y cooperación empresarial.
Fortalecimiento de capacidades empresariales	Profesionalización de los emprendimientos turísticos afrodescendientes.
Promoción del destino	Posicionamiento de Salvador de Bahía como referente del patrimonio afrodescendiente en América.
Diseño de itinerarios Afrocentrados	Diversificación de la oferta turística mediante experiencias culturales auténticas.

Nota: elaboración propia con base en Bettini, Aquino y Acosta (2022) y el Banco Interamericano de Desarrollo.

Desde una perspectiva complementaria, Solange (2021) plantea que el Afroturismo posee un carácter interseccional, ya que puede desarrollarse tanto en espacios urbanos como rurales e incorporar dimensiones pedagógicas, culturales, científicas y comunitarias. Esta visión amplía el alcance del concepto al reconocer que la actividad turística no solo se centra en el visitante, sino también en la participación de guías, operadores turísticos, agencias de viaje y emprendimientos liderados por personas afrodescendientes.

Asimismo, las aportaciones de Soares Dias (2024), Souza (2018) y Oliveira (2023) coinciden en destacar que el Afroturismo constituye una herramienta para la valorización del patrimonio afrodescendiente y el fortalecimiento económico de las comunidades mediante el emprendimiento, la preservación de las tradiciones y la generación de experiencias auténticas para los visitantes. En conjunto, estas contribuciones permiten comprender que esta modalidad turística no solo se limita a una temática, sino que representa un mecanismo de reconocimiento social y cultural que busca reducir procesos históricos de invisibilización.

A partir de la revisión de la literatura puede identificarse que el Afroturismo comparte cinco elementos fundamentales:

- i) La valorización del patrimonio cultural afrodescendiente.
- ii) La participación de las comunidades locales.
- iii) El fortalecimiento del emprendimiento afrodescendiente.
- iv) La promoción de experiencias turísticas auténticas basadas en la identidad territorial.
- v) La contribución potencial a la inclusión social y al desarrollo local.

Estos componentes constituyen la base conceptual sobre la cual se analiza el potencial del Afroturismo en el contexto mexicano y, particularmente, en el estado de Veracruz. De manera general, se pueden concentrar las ideas claves de los autores que discuten el AT; algunas de ellas se detallan como sigue:

Cuadro 3.

Ideas claves, delimitación y dimensiones del Afroturismo (AT)

Autor	Ideas claves	Delimitación	Dimensión
Bettini, Aquino, & Acosta (2022)	Destacar la cultura afrodescendiente en un determinado lugar	Se centran en la cultura	Social y económico
Banco de Desarrollo de América Latina y el Caribe (2024), párr.1.	Protagonismo del emprendedor afrobrasileño Incorporación de experiencias turísticas	Emprendimientos afrobrasileños Celebración de la cultura, la historia y las vivencias de la población afrodescendiente.	Social y económico
Freixo, (2024).	El Afroturismo es un eje central para promover nuevas experiencias.	Experiencias turísticas	Social
Solange, (2021), párr. 2.	Afro turismo es interseccional enfoques sobre la Historia de África y de la Cultura afrodescendiente, Presencia de profesionales negros	Ambientes urbanos y rurales Experiencias afro centradas Emprendimiento Cultura	Social y económico
Soares Dias, (2024)	Oportunidad única para explorar y apreciar la afroculturalidad brasileña. Invertir en historias y comunidades, fortaleciendo económicamente y preservando las tradiciones afrodescendientes	Influencia africana en la identidad brasileña	Social y económico
Benítez, Albuja, & Tapia (2015)	Mejora en el sector afro a través de la visibilización de la cultura.	Cultura afro como rol protagónico	Social y económico

(Continúa)

Cuadro. Continuación

Autor	Ideas claves	Delimitación	Dimensión
Rodríguez del Carmen <i>et al.</i> , (2025b)	El Afroturismo representa una oportunidad para la inclusión de las regiones poblacionales minoritarias teniendo como resultado alternativas económicas.	Actividades económicas, de emprendimiento y sociales.	desarrollo, económico y social

Nota: elaboración propia basado en autores citados.

A partir de la discusión teórica, el AT puede contribuir al desarrollo de los territorios, su alcance trasciende la promoción de atractivos turísticos, al incorporar el reconocimiento y la valorización del patrimonio cultural, las manifestaciones identitarias, la memoria histórica y las expresiones sociales de las comunidades afrodescendientes. Situándose en México, las comunidades afroindígenas, afrocaribeñas, afroestizas y, particularmente, afroveracruzanas, se han visto favorecidas por su incorporación a la actividad turística desde una lógica de participación, reconocimiento e inclusión. En consecuencia, esta modalidad no solo diversifica la oferta turística, sino que también promueve la revalorización de la afroidentidad y del patrimonio cultural como activos territoriales con capacidad para impulsar procesos de desarrollo local.

La construcción del Afroturismo como modalidad turística orientada a la inclusión social

La consolidación del Afroturismo como modalidad turística responde a un proceso de evolución conceptual derivado de otras formas de turismo cultural y étnico desarrolladas en América Latina. La literatura coincide en que sus antecedentes se encuentran en el turismo étnico, el turismo rural y el etnoturismo, modalidades que incorporaron las manifestaciones culturales de grupos históricamente marginados dentro de la actividad turística. Sin embargo, el Afroturismo representa un avance conceptual al situar a las comunidades afrodescendientes como protagonistas del proceso turístico y no únicamente como parte del patrimonio cultural visitado.

En este sentido, Solange (2021) señala que el concepto tiene su origen en el denominado *Turismo Étnico con Enfoque Afro*. En el pasado, Guerrón-Montero (2006) argumentó que el turismo constituye una oportunidad para que las comunidades afroantillanas fortalezcan su posicionamiento social, cultural y político dentro del Estado panameño. Desde esta perspectiva, el turismo deja de ser únicamente una actividad económica para convertirse en un instrumento de reconocimiento, representación e inclusión de poblaciones históricamente invisibilizadas.

La propuesta adquiere mayor peso con las aportaciones de Farias *et al.* (2021), quienes sostienen que el Afroturismo surge como respuesta a la necesidad de construir una modalidad turística capaz de superar los estereotipos asociados históricamente a la población afrodescendiente.

Los autores plantean que el turismo étnico-afro constituye un segmento del turismo cultural orientado al empoderamiento de empresarios afrodescendientes, la recuperación de la memoria histórica y la valorización de la cultura afro como patrimonio turístico. En consecuencia, no solo amplía la oferta turística, sino que fortalece procesos de inclusión económica y reconocimiento cultural.

Por otra parte, Chang Vargas (2023) identifica que los antecedentes del Afroturismo también pueden encontrarse en modalidades como el turismo rural y el etnoturismo, donde los visitantes participan en experiencias relacionadas con la gastronomía, la música, las expresiones artísticas, las tradiciones orales y las prácticas comunitarias. Esta perspectiva demuestra que el patrimonio cultural afrodescendiente constituye un recurso turístico capaz de generar experiencias auténticas sustentadas en la identidad territorial.

Las primeras investigaciones orientadas a incorporar a las comunidades afrodescendientes en el desarrollo turístico comenzaron a consolidarse durante la década de 2010. Benítez y Albuja (2014) argumentaron que la cultura afrodescendiente posee un importante potencial para el desarrollo de actividades turísticas y señalaron la necesidad de que las políticas públicas impulsen proyectos que favorezcan la visibilización, revalorización y desarrollo de las comunidades afroecuatorianas mediante el turismo. Esta postura representa uno de los primeros antecedentes académicos que vinculan explícitamente el turismo con el desarrollo social de las poblaciones afrodescendientes.

En años recientes, la discusión ha evolucionado hacia un enfoque centrado en los derechos culturales y la justicia social. Cortés y Hruby (2024), sostienen que las narrativas turísticas tradicionales han contribuido a invisibilizar la presencia afrodescendiente dentro del patrimonio cultural, limitando la construcción de propuestas más equitativas.

En la misma línea, Calle Ruiz (2019) plantea que la relación entre turismo y cultura debe orientarse hacia el fortalecimiento de la identidad, la memoria colectiva y el protagonismo comunitario como elementos fundamentales para el desarrollo turístico de las comunidades afrodescendientes. De manera complementaria, Hruby y Cortés (2022) documentan el caso del Programa Turismo en Barrios, implementado en la ciudad de Buenos Aires, donde la incorporación del patrimonio afrodescendiente permitió fortalecer la difusión de su historia, ampliar la oferta turística y generar nuevas oportunidades de participación para las comunidades locales.

En conjunto, la evolución conceptual del Afroturismo evidencia un cambio de paradigma dentro del turismo cultural. Mientras las primeras aproximaciones se centraban en la exhibición del patrimonio afrodescendiente como atractivo turístico, las propuestas más recientes enfatizan la participación de las comunidades, el fortalecimiento del emprendimiento local, la recuperación de la memoria histórica y la construcción de modelos turísticos orientados a la inclusión social y al desarrollo territorial. Esta transformación explica el creciente interés por el Afroturismo como una estrategia capaz de articular patrimonio cultural, identidad y desarrollo local en diversos países de América Latina.

Resultados: países que apuestan por el Afroturismo como medio de dignificación e inclusión participativa

Brasil: el Afroturismo como estrategia de patrimonialización e inclusión social

El análisis documental evidencia que Brasil constituye el referente más consolidado en América Latina en materia de Afroturismo. Esta situación se relaciona, por un lado, con la importante presencia de población afrodescendiente (que representa aproximadamente la mitad de la población brasileña) y, por otro, con la construcción de políticas e iniciativas orientadas al reconocimiento de la identidad afrobrasileña como parte del patrimonio cultural y turístico del país.

A diferencia de otros contextos latinoamericanos, en Brasil el Afroturismo ha trascendido la promoción de expresiones culturales aisladas para consolidarse como una estrategia de valorización territorial que articula patrimonio cultural, emprendimiento comunitario e inclusión social. Desde esta perspectiva, la experiencia turística se orienta a fortalecer el protagonismo de las comunidades afrodescendientes mediante la recuperación de su memoria histórica, la difusión de sus manifestaciones culturales y la generación de oportunidades económicas vinculadas con el turismo. Existen organizaciones e iniciativas que impulsan este turismo:

Cuadro 4.

Organizaciones que impulsan el Afroturismo en Brasil

Organización	Objetivo	Productos
Diaspora Black (2017)	Promoción de la cultura afrobrasileña	Itinerarios turísticos Alojamientos Experiencias afrobrasileñas
Instituto de turismo brasileño	Impulsar emprendimientos afroturísticos en Brasil	Circuito de la herencia africana en Rio de Janeiro

Nota: Elaboración propia con base a información de (Royo Gual, 2023) y (somosafro.org, 2021)

La revisión de las experiencias identificadas permitió reconocer la participación de organizaciones civiles e instituciones públicas que impulsan el desarrollo del afroturismo mediante la creación de productos turísticos especializados. Entre ellas destacan Diaspora Black, enfocada en la promoción de experiencias, alojamientos e itinerarios afrobrasileños, así como el Instituto Brasileño de Turismo (EMBRATUR), que ha impulsado iniciativas como el Circuito de la Herencia Africana en Río de Janeiro, que están orientadas a fortalecer el reconocimiento del legado afrodescendiente dentro de la oferta turística nacional. Por otro lado, se encontró, los siguientes proyectos:

Cuadro 5.
Proyectos de AT en Brasil

Año	Patrocinador	Programa	Proyecto	Comunidad beneficiada	Objetivo
2019 al 2021	Banco interamericano de Desarrollo Instituto de turismo brasileño	Programa de Desarrollo Turístico (PRODETUR)	Afro biz Salvador	Bahía del Salvador	Visibilidad de la comunidad afro.
2021	Banco interamericano de Desarrollo Instituto de turismo brasileño	Programa de Desarrollo Turístico (PRODETUR)	Afro estima	Bahía del Salvador	Plataforma de capacitación para el afro emprendimiento turístico
2021	Banco interamericano de Desarrollo Instituto de turismo brasileño	Programa de Desarrollo Turístico (PRODETUR)	Salvador capital afro	Bahía del Salvador	Promoción turística de Salvador
2021			Guía black	Bahía del Salvador	Itinerarios turísticos afro
2021			<i>Baiana</i> Legal	Bahía del Salvador	Conocer las "Bainas" como símbolo de la herencia africana en Brasil
2021			Rutas negras	Bahía del Salvador	Promoción del afro turismo

Nota: elaboración propia basado en el Banco Interamericano de Desarrollo

Más allá de la existencia de estas iniciativas, el caso brasileño permite identificar un elemento diferenciador respecto a otros países de la región: el Afroturismo se concibe como un instrumento de patrimonialización de la cultura afrodescendiente, donde las prácticas culturales, la gastronomía, la religiosidad, la memoria histórica y los emprendimientos locales dejan de ser únicamente manifestaciones identitarias para convertirse en recursos turísticos gestionados por las propias comunidades. En consecuencia, el turismo deja de centrarse exclusivamente en el visitante para transformarse en una estrategia de fortalecimiento económico y reconocimiento social de la población afrobrasileña.

Desde una perspectiva comparativa, la experiencia brasileña demuestra que la consolidación del Afroturismo requiere la articulación entre organizaciones comunitarias, instituciones públicas y actores del sector turístico. Esta coordinación favorece la construcción de productos turísticos con identidad territorial, al tiempo que fortalece la participación de las comunidades afrodescendientes en la toma de decisiones y en la distribución de los beneficios derivados de la actividad turística. Estos elementos constituyen referentes relevantes para analizar las posibilidades de implementación del Afroturismo en otros contextos latinoamericanos, particularmente en México y en el estado de Veracruz.

Panamá: el Afroturismo como estrategia de valorización del patrimonio cultural afrodescendiente

El análisis de la información documental muestra que Panamá representa uno de los casos más relevantes de incorporación del Afroturismo en Centroamérica. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Censo de Panamá (2021), aproximadamente el 32 % de la población se reconoce como afrodescendiente, condición que ha favorecido el desarrollo de iniciativas orientadas a visibilizar el patrimonio cultural afro dentro de la oferta turística nacional.

A diferencia del caso brasileño, donde el Afroturismo se ha consolidado mediante el fortalecimiento del emprendimiento afrodescendiente y la creación de cadenas de valor, las experiencias panameñas se caracterizan por privilegiar la preservación y difusión de las expresiones culturales tradicionales como eje de la actividad turística. En este contexto, las acciones implementadas se orientan a reconocer las prácticas culturales afrodescendientes como elementos identitarios susceptibles de integrarse a procesos de desarrollo territorial.

La revisión documental permitió identificar diversas iniciativas impulsadas durante los últimos años, entre las que destacan la Ruta Turística Afro Panameña, la promoción de la Cultura Congo de Portobelo y el programa Portobelo de Colores (Cuadro 6). Estas experiencias tienen en común la recuperación de manifestaciones culturales, festividades, tradiciones y expresiones comunitarias como recursos turísticos que fortalecen la identidad afrodescendiente y promueven la participación de las comunidades locales.

Cuadro 6.
Acciones de Afroturismo en Panamá

Año	Programa	Productos turísticos	Comunidad beneficiada	Objetivo
2020	Ruta turística afro panameña	Vuelta al cerro brujo y el bautizo de los diablos	Colón (población afrodescendiente)	resaltar las tradiciones y costumbre de la población afro
2021	Cultura afro panameña	Cultura Congo de Portobelo	Bocas del Toro Colón	Resaltar la cultura Congo a través de las costumbres
2021	Turismo afro panameño	Portobelo de colores	Portobelo	1) reconocimiento a la cultura afro de la región. 2) el beneficio social de la comunidad que pueda fomentar la visita de turistas nacionales e internacionales y 3) empoderamiento de la sociedad para el desarrollo local

Nota: elaboración propia, basada en la información de *tourism Panama*, Gobierno de Panamá 2021 y el Panamá America (2020)

Desde una perspectiva analítica, las iniciativas desarrolladas en Panamá evidencian que el Afroturismo constituye un mecanismo de patrimonialización del patrimonio cultural afrodescendiente. Más que centrarse en la comercialización de productos turísticos, las acciones identificadas buscan fortalecer la memoria colectiva, preservar las prácticas culturales y generar procesos de apropiación comunitaria del patrimonio. En este sentido, el turismo funciona como un medio para reconocer la identidad afrodescendiente y fortalecer el sentido de pertenencia de las comunidades involucradas.

Programas como Portobelo de Colores incorporan objetivos que trascienden la promoción turística, al vincular el reconocimiento de la cultura afrodescendiente con el bienestar social y el empoderamiento de las comunidades receptoras. Esta orientación evidencia que el Afroturismo puede convertirse en una estrategia de desarrollo territorial cuando las comunidades participan activamente en la conservación, interpretación y gestión de su patrimonio cultural.

En comparación con Brasil, Panamá presenta una menor institucionalización del Afroturismo; sin embargo, comparte un elemento fundamental: el reconocimiento de las comunidades afrodescendientes como actores centrales del proceso turístico. Este aspecto resulta especialmente relevante para el caso mexicano, ya que demuestra que el desarrollo del Afroturismo no depende únicamente de políticas públicas consolidadas, sino también de la capacidad de las comunidades para convertir su patrimonio cultural en un recurso de identidad, inclusión y desarrollo local.

Colombia: el Afroturismo como estrategia de turismo comunitario y transformación territorial

En Colombia, la población afrodescendiente representa aproximadamente entre el 9 % y el 10 % de la población nacional, de acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2021). Aunque este porcentaje es menor en comparación con países como Brasil, el análisis documental evidencia que Colombia ha logrado consolidar una oferta de Afroturismo reconocida por su capacidad para integrar el patrimonio cultural afrodescendiente dentro de las estrategias nacionales de turismo. Prueba de ello es el reconocimiento internacional obtenido en 2024 como uno de los principales destinos de Afroturismo en América Latina.

Las experiencias identificadas muestran que el modelo colombiano se caracteriza por la articulación entre Afroturismo, turismo comunitario y turismo cultural. A diferencia de Brasil, donde predominan los emprendimientos afrodescendientes como eje del modelo, y de Panamá, cuyo enfoque se centra en la valorización del patrimonio cultural, Colombia incorpora el territorio y las comunidades como espacios de construcción de experiencias turísticas orientadas al reconocimiento de la historia y la identidad afrodescendiente.

La revisión documental permitió identificar iniciativas desarrolladas en comunidades como Getsemaní, Medellín y Cartagena, donde este turismo se expresa mediante

recorridos históricos, visitas a barrios afrodescendientes y experiencias culturales vinculadas con la memoria colectiva y el patrimonio afrocolombiano:

Cuadro 7.

Experiencias de Afroturismo en Colombia

Comunidad	Recurso turístico	Objetivo	Tipo de turismo implementado
Getsemaní	Rutas libres	Destacar la herencia africana	Afro turismo Ecoturismo Turismo comunitario
Medellín- Antioquia	Afro comunas	Visitar los barrios afro en la comunidad	Afro turismo
Cartagena	Tour afro	Conocer la historia de los afrodescendientes	Afro turismo Turismo comunitario

Nota: elaboración propia con base a periódicos.

Desde una perspectiva antropológica, estas experiencias evidencian un proceso de resignificación del territorio, en el cual los espacios históricamente habitados por comunidades afrodescendientes dejan de ser percibidos únicamente como lugares de residencia para convertirse en escenarios de interpretación cultural, memoria histórica y construcción identitaria. En este sentido, fortalece la apropiación social del patrimonio y favorece el reconocimiento de las contribuciones afrodescendientes a la conformación de la identidad nacional.

No obstante, la revisión de las fuentes también permite identificar desafíos importantes, primero el Afroturismo puede generar procesos de mercantilización del patrimonio cultural cuando los beneficios económicos se concentran principalmente en operadores turísticos externos y no en las comunidades afrodescendientes. Esta situación plantea la necesidad de fortalecer modelos de gobernanza turística que garanticen una mayor participación comunitaria y una distribución más equitativa de los beneficios derivados de la actividad turística.

En comparación con Brasil y Panamá, el caso colombiano demuestra que el éxito del Afroturismo no depende exclusivamente de la existencia de recursos culturales o de políticas públicas específicas, sino de la capacidad de articular el patrimonio afrodescendiente con procesos de turismo comunitario, apropiación territorial y desarrollo local. Esta experiencia resulta particularmente relevante para México y Veracruz, donde el principal desafío consiste en construir modelos de Afroturismo que coloquen a las comunidades afrodescendientes como actores centrales en la gestión y aprovechamiento de su patrimonio cultural.

México: avances normativos y desafíos para la incorporación del Afroturismo

En México, el reconocimiento institucional de la población afromexicana representa un proceso relativamente reciente. En 2020, por primera vez, el Censo de Población y

Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) incorporó la pregunta sobre la afrodescendencia. Este aspecto permitió dimensionar la presencia de aproximadamente 2,5 millones de personas que se reconocen como afromexicanas, visibilizando a un grupo históricamente subrepresentado dentro de las políticas públicas y de los procesos de planeación territorial.

A diferencia de Brasil, Panamá y Colombia, donde el Afroturismo ha comenzado a consolidarse mediante programas, rutas turísticas o iniciativas comunitarias, el análisis documental evidencia que en México esta modalidad aún no forma parte de una estrategia turística específica. La revisión de la Política Nacional Turística (PNT) muestra que el Afroturismo no se reconoce explícitamente como un segmento de desarrollo turístico, lo que limita la incorporación sistemática del patrimonio cultural afrodescendiente dentro de la oferta turística nacional.

No obstante, los resultados también muestran la existencia de condiciones institucionales que podrían favorecer el desarrollo futuro de este turismo. Un ejemplo de ello es el proyecto *México Sostenible: Estrategias de Turismo 2030*, impulsado por la Secretaría de Turismo (SECTUR), el cual reconoce la necesidad de fortalecer la participación de comunidades indígenas y afromexicanas dentro de la cadena de valor del turismo, promoviendo modelos de desarrollo sustentable basados en la inclusión social y la participación comunitaria.

En este mismo sentido, el Programa Sectorial de Turismo (PROSECTUR) plantea la vinculación entre comunidades indígenas y afromexicanas con empresas turísticas especializadas como una estrategia para fortalecer el desarrollo sostenible y la preservación del patrimonio cultural. Asimismo, la Ley General de Turismo (2024) incorpora diversas disposiciones que reconocen explícitamente la participación de los pueblos y comunidades afromexicanas en la planeación, desarrollo y gestión de la actividad turística (Cuadro 8).

Cuadro 8.

Incorporación de las comunidades afromexicanas en la Ley General de Turismo

Artículo	Situación contemplada
2º, inciso XV	“Fomentar y desarrollar acciones para diversificar la actividad turística, todas las modalidades turísticas se considerarán como un factor de desarrollo local integrado, apoyando el aprovechamiento de las actividades propias de las comunidades, incluidos los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas.” (p.2)
4º, inciso VIII	“Promover la infraestructura y equipamiento, que contribuyan al fomento y desarrollo de la actividad turística, en coordinación con los estados, municipios y la Ciudad de México, y con la participación de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas y los sectores social y privado” (p.4)
25º	“La integración, expedición, ejecución y evaluación del ordenamiento turístico general del territorio... deberá promover la participación de grupos y organizaciones sociales y empresariales, instituciones académicas y de investigación, pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas...” (p.14)

Nota: Ley General de Turismo (2024)

Desde una perspectiva comparativa, estos avances reflejan una diferencia importante respecto a los países previamente analizados. Mientras Brasil, Panamá y Colombia han orientado sus esfuerzos hacia la implementación de productos turísticos específicos vinculados con la cultura afrodescendiente, en México el principal avance se localiza en el ámbito normativo (Haas, 2019). Esto significa que el país cuenta con un marco jurídico favorable para promover la inclusión de las comunidades afromexicanas dentro del desarrollo turístico; sin embargo, aún enfrenta el desafío de traducir dichos instrumentos legales en programas, rutas turísticas, emprendimientos comunitarios y políticas públicas que materialicen su potencial.

Es necesario señalar que el desarrollo del Afroturismo puede tener lugar en estados como Guerrero, Oaxaca y Veracruz. No obstante, si bien estas experiencias no son empíricas aún, muestran la necesidad de ampliar los estudios hacia otras regiones con presencia afrodescendiente, en particular en el estado de Veracruz, cuyo patrimonio histórico y cultural ofrece condiciones favorables para el desarrollo de iniciativas turísticas de ese tipo.

Veracruz: oportunidades y desafíos para el desarrollo del Afroturismo

A partir del análisis realizado, el estado de Veracruz se perfila como uno de los territorios con mayor potencial para el desarrollo del Afroturismo en México. Esta afirmación se sustenta en la presencia histórica de comunidades afrodescendientes, un importante patrimonio cultural asociado a la afroveracruzidad (Prados, 2013) y en la existencia de iniciativas comunitarias que, aunque aún son incipientes, evidencian el interés por integrar este legado dentro de la actividad turística.

No obstante, la revisión documental también permitió identificar una importante brecha entre el potencial territorial y la política turística estatal. De acuerdo con la información publicada por la Secretaría de Turismo de Veracruz (SECTUR), la oferta turística oficial se organiza en siete regiones que destacan principalmente el patrimonio indígena, los recursos naturales y el legado histórico del estado; sin embargo, en ninguna de ellas se reconoce explícitamente a las comunidades afroveracruzanas como parte de la identidad turística regional.

Desde una perspectiva antropológica, esta ausencia puede interpretarse como un proceso de invisibilización patrimonial (Castillo, 2022), en el que la presencia histórica y cultural de las comunidades afrodescendientes permanece escasamente representada dentro de las narrativas oficiales del turismo estatal. Esta situación contrasta con los casos analizados en Brasil, Panamá y Colombia, donde el patrimonio afrodescendiente ha sido incorporado progresivamente como un elemento diferenciador de la oferta turística y como un mecanismo para fortalecer la identidad cultural y el desarrollo local.

A pesar de esta limitada incorporación institucional, el análisis identificó diversas iniciativas promovidas por organizaciones culturales y empresas privadas que evidencian

el surgimiento de un proceso de construcción del Afroturismo en Veracruz (Cuadro 9). Estas experiencias incluyen recorridos históricos, rutas culturales, talleres gastronómicos, festividades tradicionales y actividades de interpretación del patrimonio afroveracruzano, desarrolladas principalmente en municipios como Yanga, el puerto de Veracruz, Alvarado y Coyolillo.

Cuadro 9.
Iniciativas de Afroturismo identificadas en Veracruz

Promotor	Productos turísticos	Comunidad beneficiada	Descripción
Instituto Veracruzano de la cultura	Turismo afrocaribeño	Comunidades afro del centro del estado	Promoción de la cultura afro y su legado en el estado de Veracruz
Agencia de viajes	Visita Yanga: Primer municipio libre de América	Yanga, Veracruz	Celebración del Carnaval de la Negritud y Fiesta patronal de San Lorenzo para conmemorar el nacimiento del primer pueblo libre de América.
Agencia de viajes	Afrover; el sabor de nuestras raíces	Puerto de Veracruz, Yanga y Coyolillo	Experiencias de las expresiones culturales con origen negro; carnavales y expresiones musicales: el son jarocho de Sotavento
Agencia de viajes	Experiencias raíces afro veracruzanas	Barrio de la Huaca, Laguna de Mandinga y el puerto de Alvarado	Difundir la herencia y su contribución, realización de talleres de cocina para conocer la gastronomía afro veracruzana.
Agencia de viajes	Barrios africanos en el corazón del puerto de Veracruz	Puerto de Veracruz	Recorridos de lugares que fueron puntos claves de la experiencia afrodescendientes en Veracruz.

Nota: elaboración propia

Las iniciativas identificadas presentan una característica común: todas parten del reconocimiento de la memoria histórica y de las expresiones culturales afroveracruzanas como recursos turísticos con identidad territorial. Sitios emblemáticos como Yanga (reconocido por su relevancia histórica como el primer pueblo libre de origen africano en América), el barrio de La Huaca, la Laguna de Mandinga y la comunidad de Coyolillo constituyen ejemplos de territorios donde el patrimonio afrodescendiente puede convertirse en el eje articulador de experiencias turísticas orientadas a la educación patrimonial, el turismo cultural y el turismo comunitario.

En comparación con los casos de Brasil, Panamá y Colombia, Veracruz presenta una situación particular. Mientras aquellos países han avanzado hacia la institucionalización del Afroturismo mediante políticas públicas, programas específicos o productos turísticos consolidados, el impulso, en Veracruz, proviene principalmente de iniciativas de la sociedad civil, instituciones culturales y operadores turísticos privados. Esta diferencia evidencia que el principal desafío para el Estado no radica en la ausencia de patrimonio cultural afrodescendiente, sino en la falta de articulación entre las políticas públicas de turismo, las comunidades afroveracruzanas y los actores locales que actualmente

promueven estas experiencias.

En consecuencia, los hallazgos permiten sostener que Veracruz reúne condiciones culturales, históricas y territoriales suficientes para consolidar una estrategia orientada al desarrollo local. La articulación entre el patrimonio afroveracruzano, la participación comunitaria y las políticas públicas podrían favorecer no solo la diversificación de la oferta turística estatal, sino también el fortalecimiento de la identidad Afroveracruzana, la apropiación social del patrimonio y la generación de oportunidades económicas para las comunidades involucradas.

De todos los resultados anteriores, se puede sintetizar el análisis de los resultados como sigue:

Cuadro 10.

Análisis comparativo del desarrollo del Afroturismo en América Latina y México

País	Enfoque predominante	Aporte principal al Afroturismo	Desafíos identificados	Aprendizajes para Veracruz
Brasil	Institucionalización y emprendimiento afrodescendiente	Consolidación del Afroturismo mediante políticas públicas, organizaciones especializadas y cadenas de valor.	Ampliar la cobertura territorial y fortalecer la participación comunitaria en todos los destinos.	La articulación entre gobierno, empresas y comunidades favorece la consolidación del Afroturismo como estrategia de desarrollo local.
Panamá	Patrimonialización del patrimonio cultural y memoria colectiva	Integración de las tradiciones afrodescendientes, la cultura Congo y las festividades comunitarias dentro de la oferta turística, fortaleciendo la identidad cultural y la apropiación social del patrimonio.	Consolidar una mayor institucionalización y ampliar la oferta turística especializada.	La puesta en valor del patrimonio cultural puede convertirse en un elemento diferenciador para los destinos turísticos.
Colombia	Turismo comunitario y apropiación territorial	Vinculación del Afroturismo con procesos de turismo comunitario, recuperación de la memoria histórica y resignificación del territorio mediante experiencias culturales.	Evitar la mercantilización del patrimonio y garantizar que los beneficios permanezcan en las comunidades afrodescendientes.	El turismo debe gestionarse desde las comunidades para fortalecer la identidad y distribuir equitativamente los beneficios económicos.

(Continúa)

Cuadro 10. Continuación

País	Enfoque predominante	Aporte principal al Afroturismo	Desafíos identificados	Aprendizajes para Veracruz
México	Reconocimiento jurídico e inclusión en instrumentos de política pública.	Cuenta con un marco normativo que reconoce a las comunidades afromexicanas e incorpora principios de inclusión dentro de la legislación turística y de planeación sectorial.	Traducir el reconocimiento legal en programas, rutas turísticas y productos especializados de Afroturismo.	El principal reto consiste en pasar del reconocimiento institucional a la implementación de políticas públicas específicas.
Veracruz	Alto potencial cultural con escasa institucionalización	Posee un importante patrimonio histórico y cultural afrodescendiente, así como iniciativas impulsadas por organizaciones civiles y operadores turísticos que evidencian el potencial del Afroturismo.	Incorporar la afroveracruzidad dentro de la política turística estatal y fortalecer la articulación entre gobierno, comunidades y sector privado.	El desarrollo del Afroturismo requiere reconocer a las comunidades afroveracruzanas como actores estratégicos del desarrollo turístico y del patrimonio cultural.

Nota: elaboración propia.

El análisis comparativo evidencia que el desarrollo del Afroturismo en América Latina no responde a un modelo único, sino a diferentes estrategias de valorización del patrimonio afrodescendiente. Mientras Brasil ha priorizado la institucionalización y el emprendimiento afro, Panamá ha centrado sus esfuerzos en la patrimonialización de las expresiones culturales, y Colombia en el turismo comunitario y en la apropiación territorial. En contraste, México presenta avances principalmente en el ámbito normativo, aunque aún enfrenta el desafío de traducir dicho reconocimiento en políticas públicas y productos turísticos especializados. En este contexto, Veracruz reúne condiciones históricas, culturales y territoriales que podrían favorecer la consolidación del Afroturismo como una estrategia de desarrollo local, siempre que se fortalezca la articulación entre las comunidades afroveracruzanas, las instituciones públicas y los actores del sector turístico.

Conclusiones

La presente investigación permitió identificar que el Afroturismo constituye una modalidad turística emergente que ha adquirido un desarrollo significativo en diversos países de América Latina, particularmente en Brasil, Panamá y Colombia, donde se ha consolidado como una estrategia para fortalecer la identidad cultural afrodescendiente, promover el emprendimiento comunitario y contribuir al desarrollo local. En contraste, en México el concepto continúa siendo incipiente, tanto en el ámbito académico como en

la formulación de políticas públicas específicas, lo que evidencia un área de oportunidad para ampliar su discusión e incorporación dentro de la planeación turística nacional.

El análisis comparativo mostró que, aunque los países estudiados comparten el objetivo de visibilizar a las comunidades afrodescendientes mediante el turismo, cada uno ha desarrollado enfoques particulares. Brasil destaca por la institucionalización del Afroturismo y el fortalecimiento del emprendimiento afrodescendiente; Panamá ha orientado sus esfuerzos hacia la patrimonialización de las expresiones culturales y la preservación de la memoria colectiva; mientras que Colombia lo ha vinculado con procesos de turismo comunitario, apropiación territorial y reconocimiento histórico. Estas experiencias demuestran que el Afroturismo trasciende la creación de productos turísticos, al constituirse como una estrategia de inclusión social, valorización del patrimonio cultural y desarrollo territorial.

En el caso mexicano, los hallazgos evidencian que existen avances importantes en el reconocimiento jurídico e institucional de las comunidades afrodescendientes, particularmente a partir del Censo de Población y Vivienda 2020 y de las disposiciones incorporadas en la Ley General de Turismo y en los instrumentos de planeación sectorial. Sin embargo, estos avances aún no se han traducido en programas, rutas turísticas o políticas públicas específicas que impulsen el Afroturismo como una modalidad de desarrollo turístico. Esta situación refleja una brecha entre el reconocimiento normativo y su implementación práctica.

Particularmente, en Veracruz, la investigación permitió identificar un escenario con alto potencial para el desarrollo del Afroturismo. La riqueza histórica y cultural de comunidades como Yanga, Coyolillo, el puerto de Veracruz y otros territorios vinculados con la afrodescendencia constituye un activo territorial con capacidad para diversificar la oferta turística estatal. No obstante, se identificó una limitada incorporación de este patrimonio dentro de la política turística oficial, situación que contrasta con las iniciativas impulsadas por organizaciones culturales, operadores turísticos y actores comunitarios, quienes han comenzado a desarrollar experiencias relacionadas con la herencia Afroveracruzana.

La principal aportación de este estudio consiste en la sistematización de las experiencias latinoamericanas de Afroturismo y en identificar los elementos conceptuales y operativos que podrían orientar su implementación en México, particularmente, en Veracruz. Asimismo, se propone comprender al Afroturismo no solo como una modalidad turística, sino como un instrumento de patrimonialización cultural, con el que se fortalece la identidad afrodescendiente, la participación comunitaria y el desarrollo local.

Finalmente, se recomienda que futuras investigaciones profundicen en estudios de caso desarrollados directamente con comunidades afrodescendientes, incorporando metodologías participativas que permitan conocer las percepciones de los actores locales, evaluar el impacto potencial del Afroturismo en el bienestar comunitario y diseñar

modelos de gestión turística que favorezcan una distribución equitativa de los beneficios económicos, sociales y culturales derivados de esta actividad.

Referencias

- Banco de Desarrollo de America Latina y el Caribe. (2024, 25 de enero). *CAF y Embratur sellan alianza para incrementar el afroturismo*: <https://www.caf.com/es/actualidad/noticias/caf-y-embratur-sellan-alianza-para-incrementar-el-afroturismo/#:~:text=El%20concepto%20de%20Afroturismo%20valora,vivencias%20de%20la%20poblaci%C3%B3n%20afrodescendiente>
- Benítez, N., y Albuja, J. (2014). Legado de Personajes afros y afrodescendientes a la memoria social del Ecuador y el turismo cultural como estrategia de visibilización. *Revista Interamericana de Ambiente y Turismo.*, 89-127.
- Benítez, N., Albuja, J., y Tapia, G. (2015). Retrospectiva, Visibilización Y Revalorización de la Herencia Cultural Del Pueblo Afro y Afroecuatoriano, a Través del Turismo Comunitario, para el Buen Vivir. *Turismo y Desarrollo local*, 1-22.
- Bettini, J., Aquino, I., & Acosta, S. (2022, 6 de octubre). *Afroturismo: lecciones e innovaciones de un proyecto de turismo en Salvador de Bahía*. Banco interamericano de desarrollo: <https://blogs.iadb.org/sostenibilidad/es/afroturismo-lecciones-e-innovaciones-de-un-proyecto-de-turismo-en-salvador-de-bahia/>
- Calle Ruíz, S. (2019). Turismo y Cultura: reflexión de su práctica en afrocomunidades de Latinoamérica y el Caribe. *Gestión en el Tercer Milenio*, 22 (44), 67-74.
- Castillo, T. (2022, 4 de julio). *Afrodescendencia, racismo y acciones contra el racismo desde el colectivo "Entre Caña y Cenizas" en Yanga, Veracruz* .
- Chang Vargas, G. (2023). strabismo en la mirada turística del patrimonio cultural inmaterial indígena y afro-costarricense: unos ven los saberes cotidianos, otros buscan el exotismo. *Revista de Turismo e Identidad*, 4(2), 12-52. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/turismoeidentidad/article/view/7361>
- Cortés, R., y Hruby, R. (2024). Narrativas turísticas: en torno al legado colonial afrodescendiente en la ciudad de Buenos Aires. *Investigaciones Turísticas* (27), 181-202. <https://doi.org/10.14198/INTURI.24919>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2021). *DANE para todos*. Población negra, afrocolombiana, Raizal y Palanquera en el departamento de Antioquia <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/informes-estadisticas-sociodemograficas/2021-11-22-Poblacion-negra-afrocolombiana-raizal-palenquera-en-antioquia.pdf>
- Farias, J., Pimentel, J., & Cassiano, L. (2021). Turismo étnico-afro: una possível alternativa para empreendedorismo e empoderamento negro no Brasil. *Caderno Virtual de Turismo*, 21 (2), 51-65.
- Freixo, M. (30 de enero 2024). Brasil quiere potenciar el Afroturismo y que el turismo sea un gran motor de la economía. Periódico Plus economía y negocios. <https://revistaplus.com.py/2024/01/30/brasil-quiere-potenciar-el-afroturismo-y-que-el-turismo-sea-un-gran-motor-de-la-economia/>
- Guerrón-Montero, C. (2006). Tourism and Afro-Antillean Identity in Panama. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 4(2), 65-84. <https://doi.org/10.2167/jtcc074.0>
- Haas, A. (2019). La historia de los afrodescendientes en México: visibilizando un pasado común. *Revista Mexicana de Política Exterior*, (116), 57-75.

- Hruby, R., y Cortes, R. (2022). La visibilidad del legado patrimonial Afroargentino en la actividad turística de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista de Turismo e Identidad*, 2 (2), 39-66.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo de Panamá. (2021). *Datos sociodemograficos*. <https://www.inec.gob.pa/#>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (s.f.) *La población afrodescendiente en México*. Gobierno de México. <https://cuentame.inegi.org.mx/explora/poblacion/afrodescendientes/>
- Oliveira, F. (2023, 15 de noviembre). Brasil explora las posibilidades del afroturismo. *Afrofeminas* <https://afrofeminas.com/2023/11/15/brasil-explora-las-posibilidades-del-afroturismo/>
- PanamáAmerica. (2020, 1 de marzo). *La Ruta Afro, un destino turístico distintivo del país*. <https://www.panamama.com.pa/economia/la-ruta-afro-un-destino-turistico-distintivo-del-pais-1157583>
- Prados, L. (2013, 25 de julio). *Las raíces negras de Veracruz*. *El País*: https://elpais.com/el-pais/2013/07/25/eps/1374766765_208709.html
- Protección Civil del estado de Veracruz (2021). Recomendaciones de Protección Civil Dirigidas a las Autoridades Municipales para la Atención de Personas Afrodescendientes en Emergencia y/o Desastre. Gobierno del Estado de Veracruz. <https://www.veracruz.gob.mx/proteccioncivil/wp-content/uploads/sites/5/2021/07/Poblaci%C3%B3n-Afrodescendiente-1.pdf>
- Rodríguez del Carmen, J. M., Vega Zárate, C., Landa Torres, I. A., & Ricárdez Jiménez, J. D. (2025). La construcción del afroturismo como medio de incorporación de regiones vulnerables en Veracruz, México. *Revista de Turismo e identidad*, 6(1), 11-36. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/turismoeidentidad/article/view/9049>
- Rodríguez del Carmen, J. M., Vega Zárate, C., & Ricárdez Jiménez, J. D. (2025). Reconocimiento de la incorporación de las regiones afro veracruzanas en el turismo como factor de desarrollo. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 23(4), 1115–1123. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2025.23.069>
- Royo Gual, J. (2023, 27 de octubre). *Brasil se lanza a explotar el filón del "afroturismo"*. *El País*. <https://elpais.com/america-futura/2023-10-28/brasil-se-lanza-a-explotar-el-filon-del-afroturismo.html>
- Secretaría de Cultura. (2019, 29 de mayo). *Los pueblos afromexicanos y el reconocimiento de su diversidad*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/cultura/articulos/los-pueblos-afromexicanos-y-el-reconocimiento-de-su-diversidad#:~:text=Las%20entidades%20con%20mayor%20presencia,nacional%20se%20identifica%20como%20afromexicana.>
- SoaresDias,G.(2024,8defebrero2024).*Afroturismo:unainmersiónenlaculturaylahistoriadeBrasil*.Tres60 Travel. <https://tres60.travel/afroturismo-una-inmersion-en-la-cultura-y-la-historia-de-brasil/>
- Solange, C. (2021, 21 de noviembre). 'Afroturismo', una tendencia mundial. WTM Global hub. <https://hub.wtm.com/es/articulos/afroturismo-una-tendencia-mundial/>
- Somos Afro (2021, 27 de julio). *Entrevista a diaspora.black, la principal red de turismo afro en América Latina y el Caribe*. <https://www.somosafro.org/entrevista-a-diaspora-black-la-principal-red-de-turismo-afro-en-lac/>
- Souza, T. (2018). *Viajante afro brasileiro: enegreciendo o turismo*. Escuela de comunicaciones de Artes de São Paulo.

Entre el mandato divino y la obligación laboral: prácticas de negociación y resistencia de los adventistas en torno al sábado

Between Divine Command and Work Obligations: Adventist Practices of Negotiation and Resistance Regarding the Sabbath

Daniela Barahona  

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Resumen

El presente artículo analiza el conflicto entre la observancia del sábado como día sagrado para los fieles de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y las dinámicas laborales contemporáneas en el sector privado la ciudad de Quito. Desde un enfoque de la antropología jurídica y mediante un paradigma hermenéutico-interpretativo, la investigación examina cómo una norma religiosa central en la identidad adventista entra en tensión con la lógica de la sociedad salarial, caracterizada por la exigencia de productividad y disponibilidad laboral continua. A partir de entrevistas en profundidad, un formulario aplicado a miembros de tres iglesias adventistas y una estrategia autoetnográfica, se evidencian experiencias de discriminación laboral, negociación, judicialización y resignificación de la fe frente a la amenaza de pérdida del empleo. El artículo muestra que, aunque la Constitución ecuatoriana reconoce la libertad religiosa, su aplicación en el ámbito laboral es mayoritariamente reactiva y depende de procesos individuales de defensa legal. Asimismo, se observa que las decisiones frente al trabajo sabatino están condicionadas por la posición de los sujetos dentro de la estructura salarial, lo que revela una relación directa entre precariedad laboral y flexibilidad práctica del mandato religioso. El caso adventista permite comprender la coexistencia conflictiva entre normas religiosas y legales en contextos laborales secularizados.

Palabras clave: adventismo; sábado; libertad religiosa; trabajo asalariado; antropología jurídica; discriminación laboral.



Abstract

This article analyzes the conflict between the observance of Saturday as a sacred day for members of the Seventh-day Adventist Church and contemporary labor dynamics in the private sector of the city of Quito. From a legal anthropology perspective and using a hermeneutic-interpretive paradigm, the study examines how a religious norm that is central to Adventist identity comes into tension with the logic of the wage-based society, characterized by demands for productivity and continuous labor availability. Based on in-depth interviews, a questionnaire administered to members of three Adventist churches, and an autoethnographic approach, the research documents experiences of workplace discrimination, negotiation, legal action, and the resignification of faith in the face of job insecurity. The article shows that although the Ecuadorian Constitution formally recognizes freedom of religion, its application in the labor sphere is largely reactive and depends on individual legal defense processes. Furthermore, decisions regarding Sabbath work are shown to be conditioned by individuals' positions within the wage structure, revealing a direct relationship between labor precariousness and the practical flexibility of religious mandates. The Adventist case highlights the conflictive coexistence of religious and legal norms in secularized labor contexts.

Keywords: Adventism; Sabbath; religious freedom; wage labor; legal anthropology; employment discrimination.

Introducción

La Iglesia Adventista del Séptimo Día es un movimiento cristiano surgido en el siglo XIX en Estados Unidos que, en el contexto ecuatoriano, se constituye jurídicamente como una organización privada, religiosa y sin fines de lucro. A escala mundial, se estima que para el año 2025 la feligresía adventista supera los 23 millones de miembros, con una presencia particularmente significativa en América Latina, región que concentra a más de dos millones de creyentes (Seventh-day Adventist Church, 2025). En el Ecuador, esta expansión se expresa en la existencia de más de seiscientas iglesias activas a nivel nacional, de las cuales 114 se encuentran localizadas en la ciudad de Quito; esto evidencia una fuerte implantación urbana de esta denominación religiosa (Unión Ecuatoriana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, s. f.). Se estima, además, que para el año 2017 el número de feligreses era de alrededor de cincuenta y nueve mil miembros, con un crecimiento anual aproximado del 12 % (Castro, 2017).

Este movimiento religioso se caracteriza, entre otros elementos doctrinales, por la observancia del sábado como un día sagrado dedicado al descanso y al culto. A diferencia de otras denominaciones cristianas, es en esta jornada cuando se realizan las reuniones religiosas, el bautismo por inmersión y otros rituales fundamentales para la sacralidad adventista. La creencia adventista se fundamenta en seis doctrinas principales, cada una integrada por un conjunto de creencias que, en total, suman 28. Estas son aceptadas por los fieles al momento del bautismo y configuran su cosmovisión tanto de la fe, como de la realidad. Estas creencias abarcan temas como: la Trinidad, la creación, el pecado, la salvación por gracia mediante la fe, los dones espirituales, el sábado, el santuario celestial y la misión de la Iglesia. También incluyen la segunda venida de Cristo, la resurrección, el juicio, la restauración final de la Tierra y la vida eterna en el reino de Dios. Asimismo, cabe destacar la aceptación de los escritos proféticos de Elena de White¹, considerados una fuente de consuelo, dirección, instrucción y corrección tanto para la iglesia como para cada creyente (Iglesia Adventista del Séptimo Día, s. f.).

Entonces, desde la perspectiva de Elena de White (1955), el sábado es un recordatorio de la creación divina en seis días, una señal de aceptación del poder divino y un descanso para el alma. La observancia y la sacralidad de este día no se limitan al sábado, abarcan toda la semana y requieren una disposición específica incluso en los hogares adventistas. En este sentido, como señala Eliade (1981), para la persona religiosa el tiempo no es homogéneo ni continuo, sino que se organiza en intervalos de tiempo sagrado que se distinguen radicalmente del tiempo profano. Así, el sábado se configura como el eje central de la vida religiosa, otorgando sentido y diferenciando el resto de los días.

1 Elena G. White fue una de las principales figuras fundacionales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y es reconocida dentro de esta denominación como profetisa y mensajera inspirada por Dios. Su influencia no se limitó al proceso organizativo inicial de la iglesia, sino que se extendió a través de una vasta producción escrita que continúa siendo considerada una guía espiritual y doctrinal para los creyentes adventistas. De acuerdo con estudios institucionales, una mayoría significativa de miembros a nivel mundial sostiene que sus escritos poseen inspiración divina, son cristocéntricos y están fundamentados en la Biblia, lo que refuerza su autoridad religiosa y su vigencia dentro de la tradición adventista (Adventist Research, s. f.).

Por lo que, teniendo el sábado como eje, a lo largo de la semana se procura que las responsabilidades laborales no interfieran con el tiempo considerado sagrado, el cual comienza en la puesta del sol del día viernes. Este día se destina a la preparación del hogar, finalizando tareas como cocinar para el día siguiente o lavar la ropa. Asimismo, con la puesta del sol del viernes se realiza el ritual conocido como el *recibimiento del sábado*, en el que los miembros de la familia deben reunirse para leer la Biblia, cantar himnos dedicados a Dios y orar, invitando a Jesucristo a sus hogares. Este ritual se repite a la puesta del sol del sábado, en el que se suplica a Dios por compañía y bendición a lo largo de la semana por medio de la oración y se agradece por el sábado por medio de los himnos (White, 1955). Además, Elena de White (1955) señala que el sábado, para los fieles adventistas, no funciona simplemente como símbolo, sino como un agente transformador en su vida, que guía su conducta en este día, enfocándose únicamente en el descanso espiritual, el culto y las obras de misericordia, por lo que debe cesar cualquier labor destinada a ganar el sustento, así como la planificación o discusión de asuntos comerciales y financieros; en referencia específica con el ejercicio laboral o trabajo que implica la prestación de servicios, la realización de actividades físicas o comerciales.

La centralidad del sábado en la vida religiosa adventista adquiere una dimensión conflictiva cuando los fieles se insertan en dinámicas laborales contemporáneas marcadas por la mentalidad de la necesidad de productividad, lo que establece la exigencia de trabajar incluso en fines de semana. A pesar de la presencia del derecho a los días de descanso y la libertad religiosa en la normativa ecuatoriana, un gran porcentaje de los actores adventistas que colaboraron con la investigación mencionaron cómo la amenaza constante a ver sus trabajos perdidos convierte la observancia del sábado en un punto de tensión entre las normas religiosas y las normativas laborales secularizadas; es decir, entramos en un campo de la interlegalidad, en donde hay dos visiones acerca de las normas, por una parte, desde una visión moral y por otra, desde una visión legal.

Desde la antropología jurídica, este conflicto permite analizar cómo los sujetos religiosos negocian, resisten o adaptan sus prácticas frente a marcos legales que, en muchos casos, privilegian la neutralidad secular sin contemplar las particularidades religiosas. Esto evidencia, además, las formas en las que el derecho reconoce, limita, o invisibiliza la diversidad religiosa en el ámbito del trabajo y cómo estas formas vienen a convertirse en expresiones, incluso, de discriminación laboral e interfieren y afectan tanto las dinámicas cotidianas, como la forma de vida de las personas que profesan la religión adventista.

Metodología

Para la investigación sobre el conflicto entre la observancia del sábado como día sagrado para los fieles adventistas y las dinámicas laborales contemporáneas en la ciudad de Quito, se ha elegido un paradigma metodológico hermenéutico interpretativo, entendido desde Finol de Franco y Vera Solórzano (2020) como un modelo de investigación que busca comprender e interpretar la realidad social a través de los significados otorgados

por los propios actores sociales. En las dimensiones del paradigma se encuentra la axiología, que reconoce la subjetividad e intencionalidad del investigador, entiende la imposibilidad de buscar neutralidad absoluta, debido a los valores que influyen en el proceso de comprensión.

Entre las características señaladas por Finol de Franco y Vera Solórzano (2020), el paradigma interpretativo se orienta por una lógica inductiva y se apoya en diseños de investigación abiertos y flexibles, que se van configurando y ajustando de manera continua a lo largo del proceso investigativo. En este marco, se incorporan, y adquieren especial relevancia, para la presente investigación, metodologías como la etnografía a través de entrevistas en profundidad, orientadas a lograr una comprensión detallada de casos particulares y a la construcción de teorías locales sustentadas en los propios datos.

Se ha seleccionado para la recolección de datos a tres iglesias adventistas de sectores sur y norte de Quito, las cuales fueron seleccionadas mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, priorizando espacios en los que existían condiciones de confianza y accesibilidad que favorecieron la apertura de los participantes durante la aplicación del instrumento: entrevistas semiestructuradas, formulario de recopilación de información a través de medios virtuales y autoetnografía; que se constituye en un método que nos permite exponer información desde un punto de vista emic del propio investigador al recoger sus experiencias y trasladarlas a un punto de vista etic interpretativo.

Las entrevistas se realizaron a miembros adventistas que desempeñan el rol de ancianos dentro de la organización de las iglesias adventistas, estamento que tiene una figura representativa para la visión de los miembros de este credo religioso. Estos hombres, si bien son responsables de la gestión interna de la comunidad religiosa, también actúan como consejeros de los distintos líderes de cada sección (niños, mujeres, familias, entre otros), por lo que guardan un reconocimiento de parte del resto de miembros. Asimismo, cumplen una función central en los procesos vinculados a la transgresión del sábado y en la búsqueda de apoyo legal para garantizar el adecuado funcionamiento de la iglesia, cabe mencionar que este rol solo se lo otorga a hombres.

Adicionalmente, se entrevistó a un director de iglesia cuyo rol consiste en la organización de la iglesia a un nivel superior, así como en la planificación de eventos institucionales. Esta figura también participa como consejero y tomador de decisiones dentro de la estructura eclesial, incluyendo los casos relacionados con la transgresión del sábado.

Finalmente, se entrevistó a un abogado especializado en situaciones en las que los miembros adventistas se ven obligados a trabajar en sábado, quien se encuentra trabajando en la Unión Ecuatoriana Adventista, entidad que organiza y representa a las iglesias adventistas a nivel nacional.

Se aplicó un formulario anónimo y de participación voluntaria a miembros de tres iglesias adventistas ubicadas en los sectores norte y sur de la ciudad de Quito. El instrumento

exploró las percepciones, experiencias personales e ideales de los participantes en relación con el sábado. Se recopilaron 50 respuestas, número que se consideró suficiente para abordar los objetivos del estudio, tomando en cuenta la observancia sabática de la población participante y la viabilidad del proceso de codificación y análisis de la información. Dado que la investigación se inscribe en un paradigma hermenéutico-interpretativo y que la selección de participantes respondió a criterios de accesibilidad y disposición voluntaria, los resultados del formulario no pretenden ser estadísticamente representativos de la totalidad de la población adventista de Quito o del Ecuador. Su finalidad fue complementar la información obtenida mediante entrevistas y autoetnografía, identificar tendencias recurrentes en las experiencias de los participantes y aportar elementos para la triangulación y profundización del análisis cualitativo. Asimismo, el número de respuestas fue considerado suficiente para garantizar una adecuada gestión del proceso de codificación e interpretación de los datos en función de los objetivos de la investigación.

Como mencioné, la investigación se apoya en la autoetnografía como estrategia metodológica, entendida como un enfoque cualitativo que articula la experiencia personal del investigador con el análisis crítico de los contextos sociales, culturales y normativos en los que dicha experiencia se inscribe. Su relevancia radica en que no solo recupera la voz del sujeto situado, sino que posibilita un análisis profundo de los efectos concretos del derecho en la vida diaria, revelando dimensiones subjetivas, emocionales y morales del conflicto que suelen quedar fuera de los abordajes normativos tradicionales. En este marco, me sitúo como sujeto participante, en tanto mi trayectoria personal ha estado históricamente vinculada a la Iglesia Adventista, formando parte de ella desde mi entorno familiar y experiencia de vida. Si bien mantengo una participación activa en la congregación, mi posicionamiento no se inscribe en una adhesión plena a las creencias institucionales, lo que configura una relación ambivalente con el campo de estudio. Esta condición favorece el acceso a los participantes y a sus experiencias, al tiempo que habilita un interés crítico desde dentro, atravesado por tensiones entre la norma religiosa y la vivencia personal.

“Y bendijo Dios al día séptimo”: doctrina, rito e identidad en el adventismo

La doctrina adventista se fundamenta de manera central en la Biblia como autoridad última en materia de fe, práctica y organización de la vida cotidiana (Iglesia Adventista del Séptimo Día, s. f.). Desde esta perspectiva, la observancia del sábado no se concibe como una tradición cultural ni como una norma eclesiástica posterior, sino como un mandato de origen bíblico inscrito en el relato mismo de la creación. El fundamento principal que adjudica santidad al sábado se encuentra en el libro del Génesis, donde se establece que:

Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo el ejército de ellos. Y acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación. (Gn 2:1-3).

Para los fieles adventistas, este pasaje constituye el origen teológico del sábado como día sagrado, dotado de una cualidad distinta que ordena la relación entre lo divino, el ser humano y el tiempo, y que se proyecta como un principio normativo que estructura la vida religiosa, moral y social del creyente. A diferencia del derecho estatal, el sistema normativo adventista se caracteriza por fundamentarse en la Biblia como autoridad suprema, no solo los diez mandamientos, sino también otras normas. Según la página oficial de la Iglesia adventista (s.f.), la Biblia guía su vestimenta, prácticas alimenticias, su entretenimiento y cada punto de su vida.

Barbosa y Sousa (2024), mencionan el surgimiento de esta organización religiosa en el siglo XIX a partir del denominado "Gran Chasco" (o gran desilusión), acontecimiento histórico vinculado a la interpretación de la profecía de los 2,300 días del libro de Daniel (Dn 8:14), el nombrado "chasco" describe la profunda desilusión de un grupo de creyentes (los milleritas) cuando sus expectativas sobre el cumplimiento de dicha profecía no se materializaron de la forma en que lo habían previsto originalmente en 1844. Tras este episodio, la Iglesia Adventista del Séptimo Día se consolidó con una ideología basada en las 28 creencias y seis doctrinas. Dentro de este marco doctrinal, y especialmente en la doctrina referente a la vida cristiana, la observancia del sábado en obediencia a Dios se configura como un núcleo central que estructura la experiencia religiosa adventista (Iglesia Adventista del Séptimo Día, s. f.).

En la experiencia cotidiana adventista, y desde una aproximación autoetnográfica, estas doctrinas y creencias se incorporan de manera formal y pública a través del ritual del bautismo por inmersión, práctica central del adventismo que marca no solo la aceptación consciente de los principios doctrinales, sino también la consolidación del creyente como miembro oficial de la iglesia. Este acto ritual implica asumir públicamente compromisos que trascienden el ámbito espiritual y que se proyectan sobre decisiones cotidianas, laborales y normativas, entre ellas la observancia del sábado como día sagrado. En este ritual, la familia y la congregación adventista se alegran de la llegada de un nuevo miembro a la iglesia y, justo después de la inmersión, toda la congregación lo saluda animosamente.

La centralidad del bautismo dentro de la experiencia adventista también se refleja en los resultados del formulario aplicado. De las 50 personas encuestadas, únicamente dos señalaron no haberse bautizado; sin embargo, ambas manifestaron haber mantenido un vínculo con el adventismo desde edades tempranas. Estos datos sugieren que, aunque el bautismo constituye el momento de incorporación formal a la comunidad religiosa, dicho proceso suele estar precedido por una relación sostenida con la iglesia y sus prácticas. En mi caso, esta vinculación antecedió igualmente al bautismo, pues he formado parte del mundo adventista desde mi nacimiento, ya que mis padres conocieron la iglesia durante su adolescencia y han permanecido en ella hasta la actualidad.

Los resultados del formulario evidencian que la mayoría de las personas encuestadas tuvieron su primer contacto con el adventismo durante la infancia o incluso desde el

nacimiento, lo que da cuenta de procesos de socialización religiosa temprana que anteceden a la incorporación formal a la iglesia. Desde una lectura durkheimiana, el bautismo puede entenderse como un rito de iniciación mediante el cual el individuo abandona su condición profana y experimenta un *nuevo nacimiento* dentro de la comunidad religiosa (Durkheim, 1912). En concordancia con esta interpretación, la autoridad doctrinal interna del adventismo sostiene que el bautismo debe realizarse únicamente después de un proceso de instrucción en la fe adventista (White, 1955), lo que refuerza la idea de una preparación previa indispensable para estos ritos iniciáticos, particularmente en el caso de niños y jóvenes. Este contacto temprano con el mundo adventista lo he podido ver desde mi nacimiento, pues he crecido siendo llevada cada semana a la iglesia, desarrollándome en un ambiente religioso que ajustó mis marcos morales a lo largo de mi crianza.

Las entrevistas a los miembros de la iglesia evidencian que el sábado es comprendido por los adventistas como un tiempo cualitativamente distinto al resto de la semana, cargado de significado moral, espiritual y normativo. Así lo comenta la más joven de los informantes, una joven, sin cargo en la iglesia, pero que ha sido parte de esta por casi toda su vida. Para ella, el sábado es un día de descanso de las actividades cotidianas y conexión espiritual. Esta regulación del tiempo no se limita a una norma doctrinal abstracta, sino que se inscribe en prácticas cotidianas que estructuran la experiencia desde edades tempranas. A partir de mi experiencia personal, el sábado se muestra como un día separado del resto, en mi núcleo familiar lo veo cada semana, con mi mamá que solo escucha himnos cristianos este día y mi papá que no trabaja de la misma forma que toda la semana. Desde Durkheim (1912), esta separación específica es lo que caracteriza al pensamiento religioso. El sábado no es solo un día diferente, sino que pertenece a un género de cosas *separadas y prohibidas* que se excluyen radicalmente de las ocupaciones mundanas.

La congregación en el día sábado adquiere una relevancia central en la vida religiosa adventista, pues al reunirse en este día y practicar ritos específicos, el sábado se configura como un marco temporal y espacial que delimita una realidad considerada pura y diferenciada de aquello que permanece fuera de ella (Douglas, 1973). La prohibición del trabajo remunerado y del estudio formal opera como un mecanismo simbólico de separación, mediante el cual el fiel adventista *aparta a los intrusos* de su experiencia cotidiana, orientando su atención hacia el culto, la comunión y la construcción de una unidad de sentido compartido.

A lo largo de mi trayectoria personal y formativa, he podido observar cómo esta distinción entre lo santo y lo profano, anclada en la creencia de la santidad del sábado, atraviesa cada momento del rito sabático y se proyecta en la forma en que los creyentes se reconocen como parte de un grupo diferenciado, frecuentemente identificado como un *pueblo escogido o apartado*. De este modo, la observancia del sábado no solo constituye una práctica religiosa, sino también un mecanismo de construcción y reafirmación colectiva de la identidad adventista, mediante el cual los fieles reproducen y legitiman los límites simbólicos que distinguen lo sagrado de lo cotidiano.

No obstante, la observancia sabática también plantea desafíos en determinados contextos laborales y educativos, donde las exigencias institucionales pueden entrar en tensión con las convicciones religiosas de los creyentes. En este sentido, tanto los resultados del formulario como los testimonios recogidos muestran que la aplicación de las normas sabáticas suele estar mediada por interpretaciones situadas. Según explicó uno de los ancianos de iglesia, quienes desempeñan labores vinculadas a la atención de emergencias, como el personal médico, pueden trabajar durante el sábado cuando se trata de preservar la vida o atender necesidades urgentes. Este interlocutor relató que, durante la pandemia, trabajó repartiendo tanques de oxígeno y que negarse a realizar dichas entregas en sábado habría constituido una irresponsabilidad e incluso una transgresión al mandamiento de *no matarás*.

En este contexto, en la actualidad, la organización administrativa de la Iglesia adventista se encuentra sistematizada en el *Manual de la iglesia* (Iglesia Adventista del Séptimo Día (Asociación General, 2001). Es en este documento en el que se presenta el *disciplinamiento eclesiástico* que se constituye como un mecanismo interno orientado a preservar la coherencia doctrinal y la vida moral de la comunidad, cuyo fundamento bíblico se encuentra en Mateo 18:15-18 y cuyo objetivo principal es la restauración del creyente antes que su sanción. Este proceso se desarrolla de manera progresiva. Inicia con el diálogo personal y, de ser necesario, la censura temporal o la exclusión, dependiendo de la gravedad del caso y la disposición al arrepentimiento. Las faltas que pueden dar lugar a medidas disciplinarias incluyen: negar los principios fundamentales del evangelio o enseñar doctrinas contrarias a la iglesia; violación a la ley de Dios (incluyendo la transgresión del sábado); y conducta sexual inapropiada, incluyendo fornicación, adulterio y homosexualidad.

De este modo, estas disposiciones no solo se configuran como normativas institucionales, sino que encuentran su fundamento en principios bíblicos considerados universales, particularmente en la observancia del sábado como parte de los Diez Mandamientos, lo que permite comprender que su significado trasciende lo organizativo para situarse en una dimensión simbólica y existencial dentro de la vida de los creyentes. Así, el adventismo posee un sistema normativo propio, compuesto por: doctrinas, reglamentos institucionales y mecanismos disciplinarios. En conjunto, estos elementos normativos son principales en la vida diaria del feligrés y, el sábado, es la característica que distingue a esta denominación. La ruptura de esta norma puede significar mucho más que simplemente un día más de trabajo.

Para los interlocutores, el sábado se articula como un recordatorio permanente de la creación divina y como una institución establecida por Dios. Desde el análisis de Berger (1967), al ver el sábado de esta manera, los fieles no ven el sábado como una simple regla de su iglesia, sino como una ley fundamental del universo que los conecta directamente con el Creador. Asimismo, al entender al sábado como un recordatorio permanente de la creación divina, no sólo teniéndolo presente un día a la semana, los feligreses le dan sentido a su propia existencia. Desde una visión autoetnográfica, cuando al ser niños en

la Iglesia adventista nos enseñan la importancia del sábado a partir de la historia de la creación del mundo en siete días, al crecer, aprendes de la importancia del sábado como algo tan solemne que incluso Jesucristo descansó el sábado y resucitó el día siguiente. En la adultez, el sábado es profundizado tanto dentro de la propia vida, como en un sentido profético, interpretando profecías, contando *tardes y mañanas*, dándole un valor diferente a ese día.

Por otro lado, dentro de la cosmovisión adventista, el trabajo no es concebido como una actividad negativa, ni como una realidad opuesta a la vida religiosa. Por el contrario, se entiende como una responsabilidad otorgada por Dios al ser humano desde la creación, en la que se le entregó al primer humano el trabajo de nombrar a todos los animales de la tierra (Gn 2:19, Reina-Valera 1960). Responsabilidad orientada al sustento personal, el servicio a los demás y el desarrollo del carácter. En este sentido, el trabajo forma parte de la vida cristiana y es valorado como una expresión de disciplina, responsabilidad y mayordomía (White, 2004). La tensión no surge de la existencia del trabajo en sí mismo, sino cuando las exigencias laborales interfieren con los tiempos y prácticas considerados sagrados, particularmente con la observancia del sábado. Esta comprensión permite entender por qué, frente a conflictos relacionados con el trabajo sabatino, muchos fieles adventistas procuran inicialmente negociar horarios, solicitar excepciones o recurrir a mecanismos legales antes que abandonar completamente su inserción laboral.

Considerando la centralidad del sábado dentro de la vida adventista, los resultados del formulario evidencian las tensiones que su observancia puede generar en contextos educativos. El 66 % de las personas encuestadas manifestó haber sido convocado a clases, evaluaciones u otras actividades académicas programadas en sábado, situación que las enfrentó a la necesidad de conciliar sus compromisos religiosos con las exigencias institucionales. Los testimonios recopilados muestran que estas experiencias no constituyen casos aislados, sino situaciones recurrentes para muchos adventistas que cursan o han cursado estudios superiores. En este contexto, el sábado se configura no solo como una práctica religiosa, sino como una norma internalizada que entra en fricción con instituciones educativas y laborales organizadas bajo lógicas seculares. Estas tensiones permiten anticipar las disputas relacionadas con el reconocimiento jurídico de la libertad religiosa que atraviesan la experiencia adventista en contextos contemporáneos.

Desde la experiencia vivida durante su etapa universitaria, el director de iglesia relata que, si bien logró evitar que exámenes y trabajos académicos fueran programados o entregados en día sábado, esta situación derivó en un trato diferenciado por parte de algunos docentes. Las exigencias adicionales y el incremento deliberado de la carga académica generaron tensiones que, según su testimonio, se tradujeron incluso en prácticas arbitrarias, como el aumento injustificado de la dificultad de los exámenes o la alteración de calificaciones con el fin de perjudicarlo. Ante estas situaciones, se vio obligado a recurrir a instancias superiores dentro de la universidad, para solicitar el respaldo del decano y, posteriormente, elevando el caso hasta la vicerrectoría, como estrategia para defender su derecho a la observancia religiosa.

Fe, empleo y toma de decisiones bajo la sociedad salarial

Según Castel (1995), en la sociedad salarial moderna, el trabajo ocupa un lugar central en la construcción de la identidad social, desplazando criterios tradicionales como la propiedad, el linaje o la pertenencia comunitaria. La posición que una persona ocupa dentro de la división social del trabajo no sólo define su estatus, sino que condiciona sus formas de reconocimiento, inclusión y participación en la vida social. En este sentido, el trabajo funciona como un soporte fundamental de la existencia, al permitir el acceso a protecciones sociales, como salud y jubilación, a la vez que posibilita la inserción en circuitos de consumo de bienes y servicios, aspectos que lo configuran como un eje organizador de la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas.

Desde el punto de vista de la antropología, el materialismo cultural de Harris Marvin (1994) permite abordar la naturaleza estructural del trabajo como el conjunto de las actividades corporales dirigidas a la solución de los problemas prácticos de la subsistencia y la reproducción material de la vida social. Desde esta óptica, el trabajo es el núcleo del modo de producción e infraestructura de toda sociedad, pues consiste en el consumo de energía para la obtención de los elementos imprescindibles a la vida. Harris señala que en las sociedades de subsistencia, el trabajo no puede ser una relación salarial extensa, mediada por la propiedad privada y la ganancia, como en el capitalismo actual, pues, a diferencia de los primeros, el trabajo se extiende en el tiempo independientemente de la extensión de los avances tecnológicos y el capital es un modo de mistificar la extracción material de energía humana generando una distancia entre el trabajo real y el percibido. De este modo, el empleo salariado deja de presentarse como una actividad transparente de subsistencia y se convierte en una estructura de dominación que subordina la reproducción de la vida a la estabilidad del empleo y a la continuidad del ingreso, lo que anticipa escenarios de vulnerabilidad ante su posible interrupción.

Los resultados del formulario respecto a la ocupación actual de las personas encuestadas evidencian una inserción heterogénea en el mundo laboral, con una predominancia de sujetos que cuentan con trabajo fijo bajo relación de dependencia. En menor medida, se identifican personas con trabajos esporádicos o formas de inserción laboral inestables, así como individuos en situación de desempleo. Asimismo, el grupo incluye estudiantes, amas de casa, personas jubiladas y casos particulares vinculados a labores de cuidado o actividades religiosas, como misioneros de sustento propio o de la iglesia. Esta diversidad ocupacional permite observar distintos niveles de estabilidad e ingresos, que van desde trayectorias laborales consolidadas hasta situaciones marcadas por la intermitencia o la ausencia de empleo. En este sentido, más que una condición homogénea, la relación con el trabajo se presenta como un continuo que configura posiciones diferenciadas dentro de la estructura social. Sin embargo, incluso en esta diversidad, el trabajo se mantiene como un eje central en la organización de la vida cotidiana y en la garantía de la subsistencia, lo que permite sostener su papel como soporte fundamental de la vida social y económica.

En coherencia con lo planteado por Castel (1995), esas posiciones no sólo estructuran la vida cotidiana de los sujetos, sino que los sitúan en marcos de estabilidad o vulnerabilidad diferenciados, donde el acceso a ingresos, protección social y reconocimiento depende de la continuidad de dicha inserción laboral. En este escenario, la posibilidad de perder el empleo, o de ver afectada la trayectoria formativa, adquiere un peso significativo y configura un trasfondo de inseguridad que atraviesa las decisiones cotidianas y anticipa temores vinculados a la permanencia en el trabajo.

Esta centralidad del trabajo en la sociedad salarial entra en tensión con aquellas normativas religiosas que imponen tiempos, prácticas y prohibiciones específicas que no siempre son compatibles con las lógicas productivas contemporáneas. Manteniendo el marco de Castel (1995), el temor a perder un trabajo, o a la ira del empleador, radica en el poder que este tiene sobre la vida, el tiempo y la identidad social del trabajador. Esta autoridad se asienta sobre una asimetría estructural en la que el empleador posee los medios de producción y el trabajador se encuentra bajo el *imperio de la necesidad* biológica para subsistir y del pensamiento de “si no trabajas, no comes”.

En coherencia con esta asimetría estructural, las respuestas a la pregunta sobre si las personas encuestadas han tenido problemas laborales por negarse a trabajar en sábado evidencian que esta tensión no se limita al plano abstracto, sino que se materializa en situaciones concretas dentro del ámbito laboral. El 50 % de los participantes señaló haber enfrentado conflictos relacionados con la observancia del sábado, lo que pone de manifiesto los límites de la tolerancia institucional frente a prácticas religiosas que interrumpen la continuidad productiva esperada. Estos resultados sugieren que, para una parte significativa de los creyentes adventistas, la fidelidad a los principios religiosos puede convertirse en un factor de fricción dentro de entornos laborales organizados bajo lógicas seculares.

Dado que esta pregunta fue de carácter cerrado (sí/no), no permite identificar de manera directa la naturaleza de los conflictos reportados. No obstante, el formulario incluyó una pregunta abierta en la que los participantes podían describir sus experiencias con mayor detalle. De las cincuenta personas encuestadas, dieciséis optaron por compartir un relato más amplio de su situación; de ellas, el 81.25 % indicó haber experimentado dificultades laborales vinculadas a la observancia del sábado. El análisis de estos testimonios permitió identificar seis temáticas recurrentes. La más frecuente, corresponde a la atribución de la resolución del conflicto a una intervención divina, ya sea mediante la conservación del empleo, la obtención de un nuevo trabajo poco después de un despido o la ausencia misma de situaciones conflictivas.

En todas estas experiencias, el común denominador es el rito de la oración previa al acontecimiento milagroso. Desde Durkheim (1912), lo que nosotros llamamos *milagro* (como el cambio drástico en la organización de una empresa), para el fiel es un procedimiento tan natural y racional como lo son los métodos científicos para un biólogo moderno. Dos de los testimonios muestran cómo sí perdieron su trabajo por la imposibilidad

de trabajar en sábado, pero por medio de la oración, estos afirman haber conseguido otro trabajo con mejores horarios en un corto tiempo. Desde la doctrina adventista, la oración es el vínculo vital que conecta la debilidad humana con la omnipotencia divina, y permite que la voz del hombre llegue al oído de Dios y sus peticiones sean aceptadas, consideradas y, en algunos casos, realizadas (White, 1955).

Otras experiencias muestran cómo, mediante el diálogo e intervención legal, se llegaron a acuerdos que permitieron al empleado conservar su trabajo. Según Corral (2016), en la realidad estatal ecuatoriana, marcada por la denominación de un Estado laico, que permite garantizar la neutralidad del Estado frente a las diferentes religiones que constituyen a sus ciudadanos, incluyendo al adventismo, este modelo de Estado busca asegurar que los adventistas posean igualdad formal y material, evitando que se empleen consideraciones religiosas para negarles servicios o derechos.

En la práctica de este Estado laico que, idílicamente, promete respeto a las creencias religiosas y a las prácticas que estas conllevan, la necesidad de defender el derecho a la libertad religiosa, estipulado en el artículo 66, numeral 8 de la Constitución de la República del Ecuador (2008), es un proceso que ha sido necesario en la vida de muchos fieles adventistas que han visto su trabajo amenazado, en el caso de los encuestados de la investigación: el 50 %. En la entrevista con el abogado, manifestó que a pesar de no tener una cifra exacta de cuántos casos llegan a este departamento legal, él, desde su experiencia, estima que semanalmente hay entre tres y seis casos que requieren estos procesos, que, de igual manera, estima que han tenido una efectividad del 90 % de resolución favorable para el feligrés.

No obstante, según García (2023), estos procesos de defensa legal ponen en evidencia el carácter reactivo y no preventivo del amparo estatal en materia de libertad religiosa. La necesidad de recurrir a instancias jurídicas para garantizar la observancia del sábado revela que el reconocimiento constitucional de la libertad de culto no se traduce automáticamente en condiciones laborales compatibles con las prácticas religiosas minoritarias. En ausencia de una normativa específica que regule la objeción de conciencia en el ámbito laboral, la protección de los fieles adventistas depende, en gran medida, de negociaciones individuales, de la disposición del empleador o de la activación de mecanismos legales posteriores al conflicto. Así, el sábado, se enfrenta a un marco laboral estructurado bajo lógicas productivas homogéneas que tienden a invisibilizar la diversidad religiosa. Esta brecha entre el ideal del Estado laico y su aplicación cotidiana refuerza una situación de vulnerabilidad estructural para las minorías religiosas, que obliga a judicializar su fe para poder ejercerla plenamente.

Esta vulnerabilidad estructural no se manifiesta únicamente en el plano normativo, sino que se traduce en disposiciones subjetivas concretas que atraviesan la experiencia laboral de los fieles adventistas. Las respuestas a la pregunta "Si usted se viera amenazado con perder su trabajo por no asistir el sábado, ¿qué haría?" revelan experiencias e ideales claramente marcados por la presión de la obligación laboral sabatina. En ellas, la

posibilidad de renunciar aparece de manera recurrente como una estrategia anticipatoria frente al conflicto: El 40 % de los encuestados señalan la renuncia como la primera opción ante esta petición. Esta recurrencia sugiere no solo la internalización del riesgo de pérdida del empleo, sino también un posible desconocimiento o inaccesibilidad práctica de los mecanismos jurídicos que amparan tanto el derecho a la libertad religiosa como el acceso a condiciones laborales compatibles con dicha convicción.

En otras respuestas, emerge con fuerza la noción de obediencia a Dios, entendida como el cumplimiento fiel del mandato divino aun frente a la incertidumbre laboral. En estos discursos, la obediencia se asocia a la expectativa de una recompensa futura, ya sea en forma de nuevas oportunidades de empleo o de una mayor flexibilidad por parte del empleador, configurando una relación moral entre fidelidad religiosa y bienestar material. Desde la lectura clásica de Weber (1904) sobre la ética protestante, esta lógica puede interpretarse como la resignificación de la prosperidad y de la estabilidad laboral, como un indicio de estar actuando conforme a la voluntad divina, más que como un resultado exclusivamente económico. En este sentido, mantenerse fiel al mandato religioso, incluso en contextos adversos, adquiere un valor ético que trasciende el cálculo instrumental y se proyecta simbólicamente en la expectativa de una prosperidad legitimada espiritualmente.

Es importante señalar las dos únicas respuestas que indicaron que directamente irían a trabajar, uno de los cuales lo justificó con la situación socioeconómica del país, esta respuesta podría ir de la mano con aquellas que mostraron incertidumbre; un “no sé” podría mostrar cómo factores externos como la necesidad económica influyen en las prioridades, incluso de los fieles.

Por último, uno de cada diez adventistas que respondieron el formulario mencionaron que acceden a los procesos legales que se deben llevar a cabo para que se les permita no trabajar en sábado, procesos que, según el abogado (comunicación personal, 29 de enero de 2026), constan de cuatro pasos: el contacto verbal, la solicitud escrita, demanda aplicada desde la defensoría del pueblo y tomar acción de protección por los derechos de libertad religiosa.

El diálogo directo con el empleador constituye una de las estrategias más promovidas por la iglesia para afrontar los conflictos derivados de la observancia del sábado. Este recurso fue mencionado tanto por los ancianos, como por el director de iglesia durante las entrevistas. Este último señaló que, en varias ocasiones, ha acompañado personalmente a miembros de la congregación en conversaciones con sus empleadores, actuando como mediador en una primera instancia de negociación. Según su experiencia, muchos empleadores han optado por mantener al trabajador en su puesto al reconocer en él cualidades asociadas a valores morales, responsabilidad y compromiso religioso. Más allá de su función práctica como mecanismo de resolución de conflictos, esta estrategia permite trasladar las convicciones religiosas desde el ámbito privado hacia el espacio público laboral, otorgándoles visibilidad y legitimidad social. En este sentido,

la negociación directa con el empleador puede interpretarse como una forma de reconocimiento público de la identidad religiosa, en consonancia con la propuesta de Berger (1967) sobre la construcción social de la legitimidad de las creencias.

Además, según el análisis de Corral (2016), el reconocimiento de la fidelidad religiosa del trabajador transforma la relación laboral al desplazar su comprensión como mero recurso productivo hacia una valoración de su condición de persona integral. En este sentido, la observancia de principios religiosos revela una dimensión moral, psicológica y espiritual que interpela al empleador a reconocer que el individuo no es únicamente una *pieza* dentro de la maquinaria productiva, sino un sujeto dotado de dignidad intrínseca. Asimismo, el acompañamiento de mediadores religiosos favorece este proceso de sensibilización, al permitir que el empleador comprenda la fidelidad religiosa no como un obstáculo, sino como una manifestación de valores sólidos.

La solicitud escrita constituye el segundo momento del proceso. Esta requiere la presentación de dos documentos: por un lado, un certificado de feligresía emitido por la iglesia, y por otro, un oficio en el que se expongan tanto los fundamentos de hecho como los de derecho. Los primeros corresponden a la descripción de la situación concreta, mientras que los segundos se sustentan en normativa constitucional, instrumentos internacionales como: la Declaración de Derechos Humanos, el Pacto de San José y la Declaración Interamericana de Derechos Humanos, así como la ley de cultos y de organizaciones religiosas (J. Masqui, comunicación personal, 29 de enero de 2026). Este paso introduce el conflicto en un registro formal, donde la práctica religiosa debe ser traducida al lenguaje jurídico para su reconocimiento institucional.

Los dos últimos pasos del proceso de defensa de la libertad religiosa en el ámbito laboral se desarrollan a través de instancias estatales. En primer lugar, se encuentra la Defensoría del Pueblo, institución encargada de analizar el caso concreto y actuar como mediadora en el conflicto entre trabajador y empleador. Cuando estas instancias resultan insuficientes, se recurre a la garantía jurisdiccional de la *acción de protección*, mecanismo constitucional destinado a salvaguardar derechos fundamentales frente a su vulneración. Según el abogado (comunicación personal, 29 de enero de 2026), este recurso se activa especialmente en aquellos casos en los que no existe una normativa específica que permita defender el derecho a la libertad religiosa. La acción de protección se presenta ante un juez constitucional, quien convoca a una audiencia inmediata para analizar el caso y determinar si existió vulneración del derecho, así como las medidas de reparación correspondientes. En conjunto, estos mecanismos evidencian que la garantía del derecho a la libertad religiosa en el ámbito laboral no opera de forma automática ni estructural, sino que depende de la activación de recursos institucionales por parte de los propios individuos. Esto refuerza el carácter reactivo del Estado frente a este tipo de conflictos y pone de manifiesto la carga que recae sobre los creyentes para hacer efectivos sus derechos en contextos laborales que priorizan la continuidad productiva.

La existencia de estos mecanismos jurídicos no eliminan la dimensión ética y existencial de los conflictos que enfrentan los fieles adventistas en su vida cotidiana. Antes de que una controversia alcance instancias de mediación o llegue a un juez constitucional, la tensión entre la observancia del sábado y la necesidad de subsistencia suele resolverse en el plano de la conciencia individual y del acompañamiento comunitario. Con el fin de explorar este ámbito de decisión previo a la intervención institucional, el formulario incluyó una pregunta hipotética en la que se solicitó a los participantes aconsejar a un adventista que, tras un período prolongado de desempleo, recibía una oferta laboral estable condicionada al trabajo en sábado. Este escenario sitúa a los creyentes ante una disyuntiva en la que se confrontan la fidelidad religiosa y las exigencias materiales de la subsistencia, evocando el *imperio de la necesidad*, descrito por Castel (1995). Las respuestas obtenidas ofrecen evidencia sobre la manera en que la fe, la incertidumbre económica y las limitaciones estructurales influyen en la elaboración de consejos y decisiones frente a este tipo de conflictos.

En conjunto, el análisis de la centralidad del trabajo, las experiencias laborales relatadas y los consejos formulados frente al dilema del trabajo sabatino, permiten comprender que la observancia del sábado, lejos de ser una práctica exclusivamente religiosa o individual, se encuentra profundamente condicionada por las estructuras económicas, jurídicas y simbólicas de la sociedad salarial contemporánea. Tal como plantea Castel (1995), la dependencia del empleo como soporte de la existencia sitúa a los sujetos bajo una lógica de vulnerabilidad permanente, en la que la fe se ve obligada a negociar con el riesgo de exclusión social y económica. Es en este escenario donde la doctrina adventista mantiene un ideal normativo claro e inmutable respecto al sábado; sin embargo, su aplicación práctica revela matices que varían según la posición laboral de los fieles, lo que evidencia cómo la precariedad, el desempleo y la ausencia de garantías preventivas en materia de libertad religiosa influyen en la toma de decisiones y en el tipo de consejo ofrecido.

Así, el conflicto entre trabajo y sábado no solo expresa una tensión entre religión y empleo, sino que pone de manifiesto los límites del Estado laico en su dimensión cotidiana y las formas en que las minorías religiosas deben articular su fe dentro de un orden laboral que privilegia la continuidad productiva por sobre la diversidad de creencias. En este sentido, la relación entre normas religiosas y laborales no se configura en términos de igualdad, sino de marcada asimetría, en la que las exigencias del mundo del trabajo tienden a imponerse sobre la vivencia religiosa y obligan a los sujetos a negociar, adaptar o incluso subordinar sus prácticas de fe.

Conclusión

La investigación permite concluir que la observancia del sábado constituye un eje estructurante de la identidad religiosa adventista, que trasciende el ámbito estrictamente ritual para proyectarse de manera directa sobre las decisiones laborales, educativas y

éticas de los fieles. Lejos de ser una práctica simbólica aislada, el sábado opera como una norma internalizada que ordena el tiempo, la conducta y la jerarquía de valores de los creyentes, que configura una clara distinción entre lo sagrado y lo profano. Esta centralidad doctrinal, reforzada mediante procesos de socialización temprana y rituales de iniciación como el bautismo, sitúa al sábado como un principio innegociable en la vida religiosa adventista, incluso en contextos marcados por la precariedad económica y la presión productiva.

Los resultados empíricos evidencian que dicha norma religiosa entra en tensión constante con las dinámicas de la sociedad salarial contemporánea, donde el trabajo se configura como soporte fundamental de la subsistencia y del reconocimiento social. En este escenario, la exigencia de disponibilidad laboral, incluida la jornada sabatina, se convierte en un mecanismo de disciplinamiento que coloca a los fieles adventistas en una posición de vulnerabilidad estructural. La amenaza de despido, la pérdida de oportunidades laborales o las sanciones académicas revelan cómo el poder del empleador y de las instituciones secularizadas opera sobre el tiempo y la conciencia de los trabajadores, obligándolos a negociar entre la obediencia religiosa y el *imperio de la necesidad*.

Asimismo, el análisis de los testimonios revela que las respuestas frente al conflicto laboral sabatino no son homogéneas, sino que se encuentran profundamente condicionadas por la posición concreta de los sujetos dentro de la estructura salarial. Mientras quienes gozan de mayor estabilidad laboral tienden a sostener discursos de fidelidad absoluta al mandato divino, aquellos en situaciones de desempleo o precariedad elaboran estrategias intermedias que combinan negociación, resignación temporal o incertidumbre. Esta variabilidad evidencia que la vivencia del sábado, aunque normativamente incuestionable, se ve atravesada por las condiciones materiales de existencia, produciendo tensiones éticas y decisiones situadas.

Desde el punto de vista jurídico, el estudio muestra una brecha significativa entre el reconocimiento formal del derecho a la libertad religiosa en el marco constitucional ecuatoriano y su aplicación efectiva en el ámbito laboral. Si bien existen mecanismos legales que permiten la defensa de este derecho, su carácter reactivo y la ausencia de una normativa preventiva específica obligan a los fieles adventistas a judicializar su fe para poder ejercerla plenamente. Esta situación pone en evidencia los límites del Estado laico en la gestión de la diversidad religiosa, particularmente cuando las prácticas de minorías religiosas entran en conflicto con lógicas productivas homogéneas que tienden a invisibilizar dichas diferencias.

Cabe mencionar que, con posterioridad al desarrollo de esta investigación, se expidió el Acuerdo Ministerial MDT-2026-059, el cual introduce nuevas disposiciones en torno a la flexibilización y distribución de la jornada laboral. Si bien esta normativa abre la posibilidad de acuerdos entre empleadores y trabajadores respecto a los horarios, lo que podría interpretarse como un avance en términos de adaptación a diversas realidades sociales, su énfasis en el consentimiento individual no elimina las asimetrías estructurales propias de

la relación laboral. En este sentido, lejos de resolver las tensiones identificadas, el nuevo marco normativo las reconfigura, manteniendo vigente el conflicto entre la observancia religiosa del sábado y las exigencias del sistema productivo, especialmente en contextos de precariedad o limitada capacidad de negociación por parte de los trabajadores.

Desde una perspectiva antropológico-jurídica, el conflicto entre la observancia del sábado y el trabajo asalariado permite comprender cómo las normas religiosas y legales coexisten en un campo de interlegalidad, donde los sujetos articulan creencias, derechos y necesidades en contextos desiguales de poder. El caso adventista en Quito pone de manifiesto que la libertad religiosa no se limita a una cuestión de conciencia individual, sino que involucra disputas estructurales sobre el control del tiempo, el trabajo y la vida cotidiana. En este sentido, la investigación evidencia la necesidad de repensar marcos normativos y prácticas institucionales que reconozcan efectivamente la diversidad religiosa, evitando que la fidelidad de fe se convierta en un factor de exclusión o vulnerabilidad en el mundo laboral contemporáneo.

En este marco, la aparente disyuntiva entre vivir plenamente la fe o conservar el empleo no puede entenderse como una decisión estrictamente individual o libre, sino como el resultado de la interacción entre distintos sistemas normativos. Por un lado, las regulaciones religiosas, institucionalizadas a través de principios doctrinales y mecanismos como la disciplina eclesiástica, establecen la observancia del sábado como un mandato central que define la fidelidad del creyente. Por otro, las lógicas propias de la sociedad salarial imponen exigencias de disponibilidad, productividad y subordinación que condicionan la permanencia en el empleo. En este cruce, los sujetos no eligen en igualdad de condiciones, sino que negocian su conducta dentro de un campo de tensiones donde cualquier decisión implica costos materiales, simbólicos o espirituales.

Finalmente, el caso analizado permite evidenciar que las prácticas religiosas no pueden comprenderse al margen de las condiciones materiales y estructurales en las que se desarrollan. La observancia del sábado, lejos de constituir únicamente una expresión de fe individual, se configura como un punto de fricción donde se enfrentan distintos órdenes normativos que disputan el control del tiempo, el cuerpo y la vida cotidiana. Así, más que una elección entre creer o trabajar, lo que está en juego es la posibilidad real de sostener una identidad religiosa en un contexto que no siempre reconoce ni garantiza su ejercicio, lo que interpela tanto a las instituciones laborales como al Estado en la construcción de condiciones más equitativas para la vivencia de la diversidad religiosa.

Bibliografía

Adventist Research. (s. f.). *Puntos de vista a nivel mundial sobre Elena G. White y sus escritos*. <https://www.adventistresearch.info/es/puntos-de-vista-a-nivel-mundial-sobre-elena-g-white-y-sus-escritos/>

Asamblea Nacional del Ecuador. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial No. 449.

- Barbosa, A. R. D., & Sousa, E. O. (2024). Revoluciones del siglo XIX y su impacto en el siglo XX: Breves reflexiones sobre las implicaciones para la religión. *Práxis Teológica*, 20(1), e-2185. <https://doi.org/10.25194/2317-0573.2024v20n1.e2185>
- Berger, P. L. (1967). *El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión* (N. Míguez, Trad.). Amorrortu Editores.
- Castel, R. (1995). *Las metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Paidós.
- Castro, V. (2017, 25 de octubre). *Iglesia Adventista en Ecuador nombra líderes para el período 2017–2022*. Noticias Adventistas. <https://noticias.adventistas.org/es/iglesia-adventista-ecuador-nombra-lideres-periodo-2017-2022/>
- Corral Urigüen, M. B. (2016). *Libertad religiosa y laicismo en el Ecuador* [Trabajo de titulación, Universidad del Azuay].
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (E. Simons, Trad.). Siglo XXI de España Editores.
- Durkheim, É. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (L. Gil, Trad.; 4.ª ed.). Guadarrama / Punto Omega. (Obra original publicada en 1956).
- Finol de Franco, M., & Vera Solórzano, J. L. (2020). Paradigmas, enfoques y métodos de investigación: Análisis teórico. *Mundu Recursiv Revista Científica*, 3(1), 1–24.
- García, B. A. (2023). Incidencias socio-jurídicas de la no aplicación del derecho a la libertad de religión en el Ecuador. *Revista IURIS*, 18(1), 65–82. <https://doi.org/10.18537/iuris.18.01.04>
- Harris, M. (1994). *El materialismo cultural* (G. Gil Catalina, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1979).
- Iglesia Adventista del Séptimo Día (Asociación General). (2001). *Manual de la iglesia* (R. Gullón, Trad.; 3.ª ed.). Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Iglesia Adventista del Séptimo Día. (s. f.). *La conducta cristiana*. Adventistas.org. Recuperado el 2 de junio de 2026, de <https://institucional.adventistas.org/es/nuestras-creencias/22-la-conducta-cristiana/>
- Iglesia Adventista del Séptimo Día. (s. f.). *Nuestras creencias*. Adventistas.org. <https://institucional.adventistas.org/es/nuestras-creencias/>
- Ministerio del Trabajo del Ecuador. (2026). *Acuerdo Ministerial Nro. MDT-2026-059: Procedimiento de autorización de turnos u horarios especiales de trabajo*. Registro Oficial, Suplemento No. 240.
- Seventh-day Adventist Church. (2025). 2025 annual statistical report: Advance release of membership statistics by division for 2024 (New Series, Vol. 7) [PDF]. Seventh-day Adventist Church Archives. <https://documents.adventistarchives.org/Statistics/ASR/ASR2025A.pdf>
- Unión Ecuatoriana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. (s. f.). Inicio. UE Adventistas. <https://ue.adventistas.org/>
- Weber, M. (1904/2023). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (J. Chávez Martínez, Trad.). Confederación Sindical Solidaridad Obrera.
- White, E. G. (1955). *El deseado de todas las gentes*. Ellen G. White Estate, Inc.
- White, E. G. (2004). *Testimonios para la iglesia* (Tomo 6). Ellen G. White Estate, Inc.