

DISCURSOS COMUNITARIOS AMAZÓNICOS SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-NATURALEZA

Enrique León*
Eduardo Yalán**
Andrea Rivera***
Gianluca de Fazio****

RESUMEN. En el contexto de la crisis ecológica global, este artículo analiza la relación humano-naturaleza en comunidades amazónicas, tomando como caso de estudio la comunidad awajún de Wawas, en la Amazonía peruana. A partir de un enfoque cualitativo se realizó un diseño etnográfico que evaluó las formas de relación humano-naturaleza en la comunidad identificando categorías que distinguen discursos de compatibilidad, separación, incompatibilidad y combinación. Los resultados destacan el predominio del discurso de compatibilidad, que aborda el vínculo entre humanos y naturaleza desde una perspectiva mercantilizada, colectiva e integradora, alejándose del dualismo tradicional. Esta investigación contribuye al entendimiento de los saberes comunitarios y su papel en la sostenibilidad y la denominada “resistencia epistémica” frente a lógicas capitalistas.

PALABRAS CLAVE. Relación humano-naturaleza; amazonía peruana; análisis discursivo; etnografía; sostenibilidad.

* Docente de ética y globalización en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú. Correo electrónico: pchueleo@upc.edu.pe

** Doctorando de filosofía en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú. Correo electrónico: pcpueyal@upc.edu.pe

*** Investigadora en la Universidad de Lima, Perú.

**** Investigador en la Universidad de Boloña, Italia. Correo electrónico: gianluca.defazio2@unibo.it

AMAZONIAN COMMUNITY DISCOURSES ON THE HUMAN-NATURE RELATIONSHIP

ABSTRACT. In the context of the global ecological crisis, this article analyzes the human–nature relationship in Amazonian communities, using the Awajún community of Wawas in the Peruvian Amazon as a case study. Employing a qualitative approach, an ethnographic design was developed to evaluate the forms of human–nature interaction in the community, identifying four categories that distinguish discourses of compatibility, separation, incompatibility, and combination. The findings highlight the predominance of the discourse of compatibility, which frames the human–nature bond from a collective and integrative perspective, moving away from traditional dualism. This research contributes to the understanding of community-based knowledge and its role in sustainability and epistemic resistance to capitalist logics.

KEY WORDS. Human–nature relationship; peruvian amazon; discourse analysis; ethnographic study; sustainability.

INTRODUCCIÓN

En el contexto de crisis ecológica global, la literatura especializada ha puesto de relieve la importancia de reflexionar sobre las relaciones humanas con la naturaleza desde un punto de vista político (Tavares, 2024). Una parte de las investigaciones se ha centrado en los desafíos que enfrentan las comunidades amazónicas desde una perspectiva humanista, promoviendo enfoques ecocéntricos y relacionales en la interacción humano-naturaleza (Buitendijk *et al.*, 2024; Flint *et al.*, 2023). Otra línea de investigación, por ejemplo, ha abordado cómo estas relaciones determinan un ecosistema de bienestar para las propias comunidades (Hatala *et al.*, 2024). Como resultado de estos estudios, se han identificado diversas formas de relación entre los humanos y la naturaleza, tales como una relación tutelar de tipo guardianes

y socios (Flint *et al.*, 2023; Dvorak *et al.*, 2013), una conexión espiritual y familiar (Hatala *et al.*, 2024), o alianzas colaborativas que varían según la escala geológica o social de la comunidad (Flint *et al.*, 2024). Un ejemplo de esto son las economías ecológicas colaborativas, que ponen énfasis en la contribución de la naturaleza al bienestar de las personas (Armatas y Borrie, 2024; Borrie y Armatas, 2022). En este contexto, la relación entre los seres humanos y la naturaleza se presenta como una cuestión clave ante las amenazas del cambio climático y la pérdida de biodiversidad, exacerbadas por economías productivistas. Sin embargo, como indican las propias investigaciones especializadas en este tema, existe una ambigüedad en la definición de esta relación, la cual ha sido vagamente abordada por las investigaciones existentes (Misiune *et al.*, 2022). A dicha ambigüedad, podemos sumarle también los trabajos desde la epistemología, el lenguaje y la filosofía de la mente (Quintanilla *et al.*, 2023; Altieri y Rosset, 2020; Mendes y Walker, 2020; Honneth, 2007), que dejan un vacío en la investigación sobre la perspectiva político-económica de las comunidades.

Surge, por lo tanto, la pregunta de cómo se podría proponer una categorización clara del discurso de las comunidades amazónicas sobre su relación con la naturaleza en el contexto de una crisis ambiental. Para ello, partiremos desde la filosofía política organizada según la lógica-estructural del análisis del discurso semiótico (Greimas y Courtés, 1982). Siguiendo a autores como Kohei Saito (2023), Jason Moore (2015) y Félix Guattari (1996), buscamos una categorización que permita identificar diversas relaciones entre lo humano y la naturaleza. La filosofía política ofrece un marco de reflexión pertinente que ha abordado de manera multidimensional las relaciones entre lo humano y la naturaleza, desde diversas perspectivas, incluyendo las económicas e instrumentales, ético-ecológicas y comunitario-políticas. Así, en una segunda fase de esta investigación, se confrontarán estos discursos con los datos obtenidos en octubre de 2024 en el levantamiento etnográfico participativo realizado en la comunidad de Wawas, en la Amazonía peruana.

Nos interesa particularmente el caso de la Amazonía peruana, donde la explotación de recursos naturales, como los hidrocarburos, ha dejado una huella profunda tanto en el medio ambiente como en las comunidades locales (Dourojeanni *et al.*, 2009). El departamento de Bagua se encuentra geográficamente ubicado a la latitud 05°38'21" Sur y longitud 78°31'54"

Oeste, en la selva norte del Perú, a una altitud de 420 m sobre el nivel del mar. En este departamento, en el distrito de Imaza, se encuentra la comunidad de Wawas, una comunidad nativa awajún (que es el segundo pueblo indígena amazónico más numeroso del Perú, con una población total de 5006 habitantes) de 823 pobladores. En esta comunidad, se han desarrollado diversas economías instrumentales dentro de un marco económico neoliberal, principalmente sostenido por la agricultura. Según Carola Ramos-Cortez y Timothy MacNeill (2022), en la provincia de Condorcanqui, vecina de Imaza, se ha generado un contexto de tensión debido a la emergente mercantilización de la Amazonía, un proceso impulsado por lógicas mercantiles que depredan los recursos naturales, pero también precariza la relación humano-naturaleza.

Es en este contexto que nos preguntamos por la relación de las comunidades con la naturaleza, es decir, analizar cómo se construyen diversos discursos (saberes, específicamente *tajimat pujut* traducido como “el buen vivir”) de inclusión o exclusión de lo natural respecto de lo humano en la propia comunidad. ¿Son todos estos discursos un foco de resistencia sobre la base de una resistencia epistémica? Interrogarnos acerca de los discursos que las comunidades sostienen sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza permite analizar las implicaciones que estos tienen para la sostenibilidad y el bienestar de sus recursos pero también su forma de contrarrestar las amenazas.

CUATRO DISCURSOS SOBRE LA RELACIÓN HUMANO Y NATURALEZA

Los procesos de globalización impulsados por la economía capitalista han provocado que una parte de la literatura especializada reconozca una revalorización creciente de los saberes ancestrales que son producidos y transmitidos por comunidades indígenas rurales. Esta revalorización es especialmente visible en aquellas comunidades situadas en zonas periféricas o históricamente marginadas dentro de los territorios nacionales (Quintanilla *et al.*, 2023). En otras palabras, frente al avance de modelos de desarrollo homogéneos y extractivos, estas comunidades buscan fortalecer sus propias formas de vida, basadas en conocimientos tradicionales y vínculos profundos con su entorno natural y cultural. En este contexto, los trabajos de Axel Honneth (2007, 2019) sobre la teoría del reconocimiento resultan útiles

para comprender cómo la exclusión de estos saberes indígenas no es solo una cuestión económica o política, sino también una forma de injusticia epistémica. Es decir, se trata de una negación del valor y la legitimidad de formas de conocimiento distintas a las impuestas por las estructuras hegemónicas del saber moderno. La teoría del reconocimiento permite entonces analizar cómo estas comunidades luchan por ser reconocidas no solo como sujetos sociales o políticos, sino también como productores legítimos de conocimiento. Un ejemplo concreto de esta lucha se encuentra en el campo de la agroecología, donde se articulan saberes científicos con conocimientos campesinos y ancestrales. En este espacio, se generan prácticas productivas que respetan los ciclos naturales y fortalecen la soberanía alimentaria, convirtiéndose en una forma de autodeterminación territorial y epistémica (Altieri y Rosset, 2020). Así, la agroecología no solo ofrece una alternativa técnica a los modelos agrícolas industriales, sino que también constituye una estrategia de resistencia frente a la imposición de saberes externos que desconectan a las comunidades de sus prácticas tradicionales.

Desde esta perspectiva, las comunidades indígenas son entendidas como espacios de lucha por el reconocimiento epistémico, es decir, por el derecho a definir qué cuenta como conocimiento válido. Esta lucha se traduce en múltiples formas de resistencia –culturales, políticas y educativas– orientadas a recuperar la autodeterminación sobre sus territorios, sus formas de vida y sus modos de saber (Mendes y Walker, 2020). Por ello, diversos autores proponen fomentar discursos públicos más pluralistas, que reconozcan la diversidad epistémica y promuevan comunidades abiertas al diálogo intercultural y al respeto por la diferencia (Forsyth, 2008). En este marco, la noción de resistencia epistémica (Medina, 2013) cobra relevancia: se trata del uso activo de recursos cognitivos y capacidades críticas por parte de grupos oprimidos para cuestionar el saber dominante y construir una participación democrática más inclusiva y deliberativa. En consecuencia, ha emergido una línea de investigación que afirma que el modelo civilizatorio contemporáneo –basado en la expansión del mercado, la tecnocracia y el individualismo– ha provocado que muchas comunidades respondan creando nuevas formas de comunalidad. Así, la literatura especializada (Quintanilla *et al.*, 2023; Altieri y Rosset, 2020; Mendes y Walker, 2020; Forsyth, 2008; Medina, 2013) señala que estas formas colectivas no solo constituyen estrategias de supervi-

venia, sino también propuestas alternativas al orden establecido. No buscan únicamente resistir, sino también reconstruir vínculos sociales y ecológicos, reconfigurando la vida común a partir de principios como la solidaridad, la reciprocidad, la autogestión y la defensa del territorio.

A pesar de este avance bibliográfico en torno al tema, es necesario profundizar en cómo los saberes ancestrales y las formas de resistencia epistémica se articulan en contextos periféricos frente al modelo productivista capitalista. Esto implica examinar las dinámicas mediante las cuales estos saberes buscan ser reconocidos o logran resistir dentro del sistema de producción dominante. Desde miradas externas, la vida comunitaria periférica suele idealizarse, representándose como una forma armónica o panteísta de conexión con la naturaleza, cargada de simbolismos emancipatorios. Sin embargo, es necesario interrogar las interpretaciones sobre el reconocimiento epistémico de las comunidades no simplifican o distorsionan la complejidad real de estas experiencias. Explorar otras formas de entender la relación entre lo humano y lo natural permite alejarse de visiones excesivamente románticas y abrir el análisis a nuevos modos de ver el fenómeno. En este marco, investigar los procesos comunitarios adquiere relevancia como vía para pensar alternativas a la alienación ecológica y social causada por la lógica del capital. Precisamente, las formas en que el capitalismo asigna valor a lo ecológico permiten repensar la relación entre humanidad y naturaleza desde perspectivas filosóficas más críticas.

Esta investigación identifica cuatro posiciones filosóficas sobre el proceso extractivo en el capitalismo a partir de la revisión bibliográfica de las teorías de la filosofía política que han abordado el tema humano-naturaleza: 1) Una perspectiva dualista que separa al ser humano de la naturaleza. 2) Una visión que los concibe como combinados o interrelacionados. 3) Una postura que ve la naturaleza como incompatible con el capitalismo. 4) Otra que afirma su compatibilidad. A partir de estas posiciones, se proponen cuatro discursos organizados según las relaciones lógicas del cuadrado semiótico de Greimas y Courtés (1982), con el objetivo de estructurar y clarificar las formas en que se significan las relaciones entre lo humano y lo natural en el discurso contemporáneo.

SEPARACIÓN ENTRE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Sobre la primera perspectiva, la literatura de la filosofía política se ha estructurado a partir de la distinción entre lo humano y lo natural, estableciendo una relación separada que configura una dualidad entre ambos ámbitos. El tema de la naturaleza en la filosofía es vasto y no se puede abordar completamente aquí. Sin embargo, es posible proporcionar una breve visión general de algunas de las ideas clave que caracterizan el punto de vista de la filosofía europea moderna. Desde una perspectiva política clásica, la naturaleza no es solo un sistema bioquímico-físico (objeto de las ciencias naturales) ni el conjunto de materias primas (objeto de las ciencias económicas). Más bien, es la condición pre-política. Desde Hobbes y Rousseau hasta Kant y Hegel, el estado de naturaleza denota el estado originario salvaje y violento de la humanidad: la hipótesis de que los humanos son lobos entre sí es bien conocida. En sus lecciones sobre la filosofía de la historia, por ejemplo, Hegel rechaza cualquier aspecto humano de los africanos y amerindios. Como señaló Simone de Beauvoir, esto sucede incluso con las mujeres (Dengler y Strunk, 2022). Aquellos designados como “salvajes”, “esclavos”, “mujeres” y otras formas de vida minoritarias se entienden como representantes del estado de naturaleza, existiendo fuera del contexto histórico (y económico-político).

En esta perspectiva filosófica se aborda el concepto de Antropoceno, definido comúnmente como un evento con dimensiones geológicas, históricas y ecológicas (Chakraborty, 2024; Bonneuil y Fressoz, 2013; Crutzen y Stoermer, 2000), originado en la relación subordinante entre la humanidad y la naturaleza. Este vínculo, expresado en la Apropiación Humana de la Productividad Primaria Neta (HANPP), ha contribuido a la posibilidad de una extinción masiva (Fontenelle, 2024). La literatura especializada y autores que se ocupan de ello desde el campo de la filosofía y las ciencias sociales son variados y diversos tal como dan cuenta, por ejemplo, las recopilaciones hechas por Hamilton (2015), Pellizzoni (2022) y Brownhill (2022) por mencionar solo tres. Por otro lado, el uso cultural y popular (Trischler, 2017) del término “antropoceno” señala la amplia difusión que ha adquirido en nuestros días el término desde sus orígenes vinculados a la designación de una era geológica.

INCOMPATIBILIDAD DE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Lo que inicialmente se describe como un dualismo ontológico entre lo humano y lo natural se complejiza al incorporar una perspectiva filosófico-política que resalta una incompatibilidad basada en la utilidad capitalista. En lugar de ser únicamente un objeto de conocimiento, la naturaleza se entiende como un conjunto de subjetividades explotadas o eliminadas cuando no son útiles para la acumulación de capital. Este proceso, vinculado a la modernización europea (*Zivilisation –referido a lo externo del progreso– opuesto a Kultur –referido a lo interno y ético–*), ha devastado ecosistemas, economías alternativas y formas de vida amerindias, configurando un colapso ecológico desde 1492 (Danowski y Viveiros, 2019). Rosa Luxemburgo (2003) señala que la acumulación originaria exige la explotación de entornos no capitalistas, lo que ha profundizado la crisis ambiental global.

La teoría del metabolismo de Marx, reconstruida por autores como Burkett (1999), Foster (2000, 2017) y Saito (2022, 2023), ofrece una herramienta clave para analizar esta crisis. Aunque Marx no desarrolló una crítica ecológica completa, el concepto de “quiebre metabólico” describe cómo el capitalismo separa estructuralmente lo humano de lo no humano. Según Saito (2022), esta ruptura es inherente al capital, que expropia constantemente la naturaleza, generando impactos destructivos en el medio ambiente y las comunidades periféricas.

La noción de metabolismo va más allá de un intercambio entre humanos y naturaleza; implica una transformación y mediación activa entre ambos a través del trabajo humano. Sin embargo, bajo el capitalismo, este intercambio se organiza de manera que explota los recursos naturales sin límites, poniendo en riesgo su sostenibilidad. Como indica Saito, “el análisis de Marx revela los límites de la apropiación de la naturaleza bajo la subsunción del capital” (2022, p. 93). Esta dinámica no solo implica una explotación ambiental, sino también la destrucción de economías y formas sociales alternativas que podrían transformar las relaciones ecológicas.

La analogía entre estructuras sociales y organismos vivos, central en la crítica materialista, desafía el dualismo tradicional entre naturaleza y humanidad. Esta perspectiva evita la naturalización de las relaciones sociales y permite abordar la crisis ecológica sin reducirla a un problema meramente

ambiental. Foster (2000) y Saito (2022) destacan que la noción de metabolismo rompe tanto con el idealismo como con el materialismo humanista, proporcionando a la crítica ecológica contemporánea una base para analizar la ruptura metabólica en el capitalismo. Este enfoque resalta cómo las contradicciones del capital afectan no solo al medio ambiente, sino también a las relaciones sociales en su totalidad.

COMPATIBILIDAD ENTRE LO HUMANO Y LA NATURALEZA

Dicho ello, vale la pena contrastar esta lectura de la teoría del metabolismo en Marx con un concepto como el de capitaloceno propuesto por Moore (2015) que rechaza abiertamente suscribirse a la misma al calificarla como “una seductora metáfora” (Moore, 2015, p. 84). La discusión y debate central está puesto en si la teoría del metabolismo se adhiere o no a una postura monista o dualista. Para Moore (2016), por ejemplo, la teoría del metabolismo no hace más que reforzar un dualismo cartesiano entre hombre/naturaleza: “Los estudios centrados en el metabolismo enfrentan una contradicción no resuelta: entre una aceptación filosófica-discursiva de una ontología relacional (la humanidad-en-la-naturaleza) y una aceptación práctico-analítica del dualismo Naturaleza/Sociedad (la humanidad y la naturaleza)” (Moore, 2015, p. 84).

En esta perspectiva de Moore, Marx es a menudo presentado como un teórico dualista que separa ontológicamente la naturaleza de lo humano, y celebra las tecnologías del futuro como parte de un presunto prometeísmo persistente, lo cual refleja un lugar de enunciación moderno. El llamado “quiebre metabólico”, según Moore, corresponde más bien a un “quiebre epistémico” (Moore, 2015, p. 85) que reproduce la idea de dos campos epistémicos separados sobre los que el capitalismo desde sus orígenes se ha desarrollado. Moore, por el contrario, postula la idea monista del “*oikeios*” (lo propio, lo familiar), un solo entramado de procesos ecológicos y sociales que se entrelazan y coproducen (cambio en vez de quiebre metabólico (Moore, 2015) formando una ecología-mundo en la que el capitalismo, la política, la economía y la ecología se influyen y moldean mutuamente: “si el metabolismo no es un intercambio entre objetos cuasi independientes —Naturaleza/Sociedad— sino un proceso de creación de vida dentro de la

biosfera y sus procesos iniciados por los humanos, surgen nuevas posibilidades. La brecha epistémica podría ser trascendida. Un metabolismo singular de la humanidad-en-la-naturaleza podría permitirnos trazar un camino más allá del dualismo” (Moore, 2015, p. 89). El concepto de quiebre metabólico, para Moore, entonces, mal entendería la crisis moderna que concibe dualmente lo humano/naturaleza en su operar a través del *oikeios*, por una crisis de lo humano (o del capitalismo) que opera sobre la naturaleza.

A nuestro entender, las críticas de Moore al dualismo hombre/naturaleza están bien dirigidas si se las entiende enfocadas contra la denuncia de la ontología del capital que actúa como realidad mistificada, esto es, contra una realidad nacida dentro de la totalidad propuesta por el capital en la que la acción humana toma la forma de un “poder ajeno” sobre la naturaleza. Sin embargo, siguiendo a Saito, si lo que se busca es entender lo que se quiere cambiar, la teoría del metabolismo solo asume un dualismo metodológico, más no ontológico, ya que “un análisis crítico de este poder social inevitablemente requiere separar lo social y lo natural como ámbitos independientes de investigación y así analizar su posterior entrelazamiento” (Saito, 2023, p. 123).

Lo mismo podríamos decir de la noción de trabajo. En términos muy amplios es una actividad que representa una capacidad humana, sin embargo, si nuestro interés es investigar cómo opera el trabajo dentro de las relaciones sociales capitalistas, tenemos que asumir que esa capacidad es la que se presenta al mercado como “fuerza de trabajo” para ser vendida como si fuese una mercancía, aunque estrictamente la fuerza de trabajo como mercancía no se produce ni reproduce igual que el resto de las mercancías. La noción de fuerza de trabajo es el carácter que asume la capacidad del trabajo con relación a las relaciones sociales en las que está inserta ya que de otra manera no tendría cómo visibilizarse. Por ello, el dualismo metodológico detrás del concepto de quiebre metabólico permite analizar mejor cómo el capital no solo explota la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) y fuerza natural (*Naturkraft*), sino en qué medida “la dimensión puramente social del valor es de tal importancia porque es lo que otorga al trabajo humano en el capitalismo –más precisamente al trabajo abstracto– un privilegio en comparación con la naturaleza no humana” (Saito, 2023, p. 121).

En síntesis, la ecología-mundo (Moore, 2015) no solo confunde el quiebre metabólico con el dualismo asumido por la forma-capital, sino que también pierde un nivel de análisis. Al estar mayormente direccionada hacia la epistemología de la modernidad, la propuesta de Moore no logra visibilizar las formas de analizar la dimensión social del valor implicada en la relación naturaleza y humanidad dentro del capitalismo. Asimismo, aunque Saito si asume este rol social del valor a través del dualismo metodológico, en nuestra opinión, este deja sin atender el devenir político de la misma. Por ello, creemos que las posturas decoloniales de la ecosofía (De Fazio, 2023; Guattari, 1996) presentan actitudes más políticas que no son abordadas en la teoría del quiebre metabólico de Saito, ni en la descripción de Moore sobre la ecología-mundo.

COMBINACIÓN HUMANO-NATURALEZA

En esta sección, exploramos las implicaciones teóricas para la ecología política desde un enfoque decolonial, que incorpora el dualismo metodológico al pensar el quiebre metabólico. Podría ser útil comenzar señalando que el concepto de metabolismo social ofrece una ocasión para explorar una nueva analogía semántica entre estructuras sociales y estructuras vivas (Padovan *et al.*, 2022). Ambas podrían ser vistas como actancialidades, intercambiando flujos energéticos con el mundo externo y transformando la materia. Esta analogía ofrece una nueva manera de entender el significado filosófico de la ecología social. En lugar de ver las sociedades simplemente como parte de un ecosistema, como hacen algunos enfoques sociobiológicos, sugiere que pueden ser analizadas como ecosistemas por derecho propio, intersectando con otros posibles ecosistemas. En otras palabras, sugiere que deberíamos considerar como *fuera de la sociedad* no solo una “naturaleza” genérica, sino también otras posibles formas sociales.

Creemos que se puede considerar una organización social de manera ecológica, no solo porque tiene un intercambio “igual” con la naturaleza, ni como una mera parte de ella (estas son las tesis ambientalistas sobre ecología), sino en la medida en que interactúa con su propio *Umwelt* (mundo circundante), su propio *Milieu* (medio ambiente) (Luhmann, 1998, p. 31-32). Esto abarca no solo el entorno natural, entendido en el sentido

naturalista, sino también las múltiples actancialidades que componen ese entorno, incluyendo materias primas, elementos del paisaje y otras culturas y sociedades. Creemos que las complejas relaciones entre una sociedad dada y estas entidades pueden ser comprendidas desde un punto de vista ecosófico (Guattari, 1996). Como nos recuerda Guattari (1996, p. 35), la ecosofía no se preocupa únicamente de la defensa del medio ambiente. Su propósito es destacar que la desaparición de especies animales y vegetales, los glaciares y el cambio climático no son los únicos problemas en juego.

Desde este punto de vista (De Fazio, 2023; Guattari, 1996), es crucial desnaturalizar el concepto de naturaleza. Rechazar, como hacen las teorías posthumanistas, el excepcionalismo humano de la filosofía humanista europea es fundamental pero no suficiente. Esta crítica del humanismo es importante porque nos recuerda que *Homo sapiens* no es el amo de la naturaleza (no como finalidad última o *Endzweck*). Sin embargo, si la crítica termina ahí, el problema humanista permanecería intacto. La relación tradicional entre la necesidad natural y la transformación social (el dominio de la libertad social y el antagonismo) probablemente quedaría oscurecida por un concepto universal de la especie humana genérica en lugar del Hombre Trascendental. El viejo dualismo entre *Freiheit* (libertad) y *Gattung* (especie/género), que caracterizó la filosofía de Kant y el materialismo de Feuerbach, permanecería intacto (De Fazio, 2023).

Los historiadores Bonneuil y Fressoz (2016) han propuesto repensar el propio Capitaloceno desde el punto de vista no del Capital, sino de las luchas que llevaron a la condición del Antropoceno: una nueva narrativa que llaman Polemoceno. Argumentan que es necesario pensar que todas las grandes mutaciones ecosistémicas “*toutes ces grandes mutations qui ont fait bondir l’empreinte écologique de l’Europe occidentale ont provoqué des multitudes de conflits à travers la planète*”¹ (Bonneuil y Fressoz 2016, p. 282). Los autores sostienen que estos conflictos no están dentro del ámbito de la lucha de clases como la tradición lo postula. Sin embargo, son cruciales para comprender los procesos de acumulación y las transformaciones ecológicas subsiguientes características del Polemoceno. Estas luchas se refieren a la protección de am-

¹ Traducido por los propios autores como: Todas esas grandes transformaciones que hicieron aumentar drásticamente la huella ecológica de Europa occidental provocaron multitud de conflictos en todo el planeta.

bientes, bosques y espacios vitales, y proporcionan una concepción ecológica del antagonismo. Esto se ejemplifica por el uso de los bosques como reservas de madera, los mares como reservas de alimentos y en general, entornos de vida próspera y no contaminada. Esto pone al valor de uso como elemento a ser analizado con más detenimiento. Un concepto ecosófico del conflicto se basa en la primacía de la reproducción social de la vida sobre la reproducción del capital mismo. El polemoceno representa el desarrollo de las determinaciones hasta alcanzar su formación capitalista, así como permite entender que este desarrollo adquiere su propia historia, en la cual intervienen elementos no capitalistas, propiamente culturales y políticos. En este sentido, no son únicamente las relaciones capitalistas las que definen el devenir y la construcción del propio capitalismo: sería un error interpretar la historia únicamente desde la perspectiva del capitalismo; es esencial comprenderla desde sus propias condiciones y su evolución hasta su realización.

Este mismo sentido se encuentra, según Saito (2023) en Marx, quién experimentó un cambio de paradigma después de 1868, evidenciado en la carta que envió a Vera Zasulich en 1881. Saito identifica una visión no productivista y no eurocéntrica de la sociedad futura, sostenida en la idea de que Marx no consideraba necesario dejar que las comunas rurales restantes de Rusia y sus propiedades comunales perecieran bajo las olas de la modernización capitalista y el proceso civilizatorio del capitalismo que eventualmente engulliría todo el planeta. De esta manera, Saito señala que Marx no exigía la preservación de la condición precapitalista de la comuna rural tal como era, sino que abogaba por el desarrollo de las comunas “sobre sus bases actuales”, mediante la absorción activa de los resultados positivos del capitalismo occidental. Marx creía que la vitalidad de las comunas rurales en Rusia podría proporcionar una base para la resistencia contra la expansión capitalista modernizadora y global, ilimitada y sin escrúpulos.

Conectando estas ideas de Marx que Saito enfatiza y que vinculamos con la perspectiva ecosófica a la cual hemos aludido, surge como categoría discursiva de la filosofía política la posibilidad de repensar el antagonismo ecológico. En este contexto, la ecosofía no rechaza el concepto clásico de lucha de clases, pero busca extenderlo: existe una doble explotación de la vida y los cuerpos en las crisis ecológicas, y este “doble vínculo” (en palabras de Bateson) que caracteriza el proceso de “ruptura y desplazamiento” mues-

tra el “antagonismo transversal” que teorizó Guattari a finales de la década de 1990. El concepto de “antagonismo transversal” plantea un desafío a la comprensión tradicional de las relaciones metabólicas y la emancipación de la fuerza de trabajo de la subsunción real al capital. Propone una primacía del conflicto (tanto en las periferias como en los centros de la organización capitalista del trabajo) en la creación de nuevas relaciones metabólicas, que podrían llevar potencialmente al surgimiento de nuevas formas de trabajo. El desafío ecológico-político es reconocer y organizar esas “fuerzas naturales” y apuntar hacia una nueva configuración de valor de uso. Esto vincula las luchas ecológicas decoloniales con la teoría del decrecimiento, entendida como un proceso metabólico diferente de la estructura económica y una ecología social alternativa (Leonardi, 2017).

Si, como plantean Danowski y Viveiros de Castro (2019, p. 194), el Antropoceno nació con la explotación de las Américas como el primer acto del dinámico proceso de ruptura y desplazamiento del Capitaloceno, para imaginar nuevas relaciones metabólicas es indispensable, por un lado, prestar atención a esas formas de fuerza de trabajo que son, usando las palabras de Tronti (2001, p. 20), no solo parte de la ruptura sino también en contra del desplazamiento del metabolismo capitalista (incluidas las personas nativas, las trabajadoras, las luchas antispecistas, etc.); por otro lado, recordando las palabras de Guattari: “En última instancia, todo depende de la capacidad de los grupos humanos para devenir sujetos históricos, es decir, para organizar, en todos los ámbitos, las fuerzas materiales y sociales abiertas al deseo y dispuestas a transformar el mundo” (Guattari, 2017, p. 75).

ACERCAMIENTO METODOLÓGICO

Este estudio tiene como objetivo analizar el rol de la relación entre humanos y naturaleza en comunidades amazónicas, donde la explotación de los recursos naturales genera conflictos con las poblaciones locales. Para ello, se realizó una investigación cualitativa con un diseño etnográfico. Según Martínez (1997), la investigación etnográfica se define como la descripción del estilo de vida de grupos que conviven e interactúan, como organizaciones, instituciones o familias. Denis y Gutiérrez (2002) complementan esta definición al señalar que la etnografía busca descubrir y describir las

acciones de un grupo específico en su contexto social de interacción. Esta investigación, siguiendo el trabajo etnográfico amazónico cercano de Ramos-Cortez y MacNeill (2022), se enmarca en una metodología etnografía colaborativa que no se limita a la observación y el registro, sino que asume un rol activo en los procesos de co-construcción de sentido y de agencia política local. La observación duró 6 meses de trabajo de campo, observando la vida cotidiana en aldeas y realizando actividades educativas con alrededor de 220 alumnos en la comunidad awajún de Wawas, en Bagua, Amazonas. Como ha señalado Espinosa (2014), el trabajo etnográfico en contextos amazónicos implica acompañar a las comunidades en la articulación de formas propias de planificación y autonomía, como los llamados planes de vida, que expresan su visión del territorio, la educación y la sostenibilidad desde una perspectiva culturalmente situada.

La comunidad que funciona en esta investigación como comunidad-objeto de estudio es la comunidad de Wawas (a 387 m s. n. m.) en el distrito de Imaza, uno de los seis distritos de la provincia de Bagua en la amazonía del Perú. La comunidad nativa de Wawas, perteneciente al pueblo indígena Awajún, abarca 5006 hectáreas y cuenta con una población total de 823 personas, de las cuales el 48.24% son hombres y el 51.76% mujeres. Aproximadamente 673 habitantes tienen como lengua materna alguna lengua indígena. La educación en la comunidad incluye modalidades escolarizadas y no escolarizadas. La toma de decisiones en Imaza se lleva a cabo a través de una serie de representantes y diversas instituciones, como ONGs, la municipalidad de Imaza, coordinadoras, jefes de reserva comunal, APAFA de la comunidad nativa y representantes estudiantiles.

FIGURA I. MAPA DEL DISTRITO DE IMAZA



Para ello, se complementó la observación participativa con 7 entrevistas etnográficas miembros de la comunidad y la realización de un taller con otros integrantes de la comunidad (Autoridades oficiales locales –municipalidad–, Apus y líderes indígenas, jefe de la Reserva Chayu Nain, otras autoridades, estudiantes de Wawas y otras comunidades y miembros de la comunidad awajún). Este último, el taller, tuvo como objetivo identificar los problemas y las propuestas de solución relacionadas con el medioambiente, desde la perspectiva de la conservación del agua, bosques y especies en el distrito de Imaza.

Los objetivos específicos incluyeron: I) identificar las dimensiones de las problemáticas ambientales directas desde la perspectiva de la conservación del agua, bosques y especies en la comunidad (como problemas de agua potable, saneamiento, tala ilegal, actividades mineras) y; II) analizar las propuestas de la comunidad frente a estos problemas, considerando diferentes horizontes de implementación (inmediato, mediano y a largo plazo) y tipos de soluciones (estructurales, de infraestructura, y comunicativas). Para llevar a cabo las entrevistas, se respeta el principio de confidencialidad y anonimato como parte de la ética de la investigación. Por ello, no se utilizarán los nombres de los participantes, aunque sí se incluirán referencias sobre su rol dentro de la comunidad.

Estas técnicas de recuperación de data, siguiendo a Espinosa (2014), asume una perspectiva etnográfica que no se limita a describir prácticas culturales desde una mirada externa, sino que se compromete con los procesos de construcción política de las comunidades. En este enfoque, el trabajo de campo no solo recoge discursos, sino que busca acompañar y reconocer formas indígenas de producción de conocimiento y agenda, como los planes de vida, que expresan una lógica organizativa propia y un horizonte de autonomía territorial.

Finalmente, se relacionarán las categorías del marco teórico presentado con los datos etnográficos obtenidos y contrastados con otras experiencias etnográficas en la amazonía (Espinosa, 2014; 2017; 2009; Codjia y Dziubinska, 2023; Buu-Sao, 2021; Ramos-Cortez y MacNeill, 2022). Así, se entenderá como “separación” aquellos discursos de la comunidad que plantean el problema como una separación ontológica entre el ser humano y la naturaleza, considerando como “incompatible” cualquier dualismo que relacione el carácter utilitario de la forma-capital con el aparato del Estado (instituciones, gobiernos locales y nacionales). Es decir, se trata de un sentimiento dualista que emerge de la confrontación entre la comunidad y la forma-capital. Por “compatibilidad”, se entenderán aquellos discursos que conciben la acción humana atravesada por relaciones económicas y políticas, en los que se difumina la relación hombre-naturaleza para abordar entidades que van más allá de la comunidad misma, representando como enajenada, imposibilitada de agencia. Finalmente, se entenderá como “combinación” aquellos discursos en los que la comunidad desarrolla perspectivas en las que se pone de manifiesto un carácter propositivo y emancipador.

DISCURSOS Y PERSPECTIVAS COMUNITARIAS SOBRE LOS RECURSOS NATURALES

En la comunidad Imaza, se enraiza un discurso que trasciende el dualismo entre lo humano y la naturaleza, promoviendo una visión de combinación. Este discurso holístico entre lo humano y la naturaleza se expresa a través del concepto nativo de *tajimat pujut*, también conocido como “el buen vivir”. El concepto de “buen vivir” (*tajimat pujut*) es interpretado por los pobladores, tanto hombres como mujeres, como la posibilidad de vivir en armonía con la naturaleza, a través de actividades como la pesca, la recolección y el acceso a un ambiente saludable (Ramos-Cortez y MacNeill, 2022). Así lo señala uno de los entrevistados awajun:

El buen vivir sería que un Awajun vive alejado de la comunidad, tiene perros cazadores, tiene esposa que sabe hacer masato, cerámica, artesanía (mujer y varón), tiene chacra de cacao, tiene cano o peke peke, ha tomado ayahuasca, toe, tabaco, sabe cuentos e historia *Awajún*. Sus hijos hablan Awajún y castellano. Pienso que eso sería el buen vivir (*tajimat pujut*). (Relacionista comunitario awajun)

El testimonio del relacionista comunitario awajún, debe ser comprendido considerando el carácter complejo de su lugar de enunciación. Como señala Espinosa (2014), las voces indígenas que participan en espacios institucionales –ya sea como funcionarios, técnicos o representantes– operan desde una doble inscripción: por un lado, en el horizonte cultural propio de sus comunidades; por otro, dentro de marcos institucionales, empresariales o estatales que demandan formas específicas de mediación y traducción cultural. Esto se aprecia también en el trabajo etnográfico de Buu-Sao (2021) quien señala que, en la amazonía, los gerentes comunales son a la vez miembros de la comunidad y figuras de autoridad laboral. En ese sentido, su discurso no debe leerse como una “voz originaria” homogénea, sino como una enunciación situada que combina elementos del saber awajún con racionalidades administrativas y organizativas. Esta doble pertenencia obliga a reconocer que los relatos sobre el *tajimat pujut* pueden estar atravesados por tensiones entre lo comunal y lo institucional, lo ancestral y lo técnico,

lo local y lo global. Tal como plantea Espinosa (2014; 2017; 2009), estas tensiones no invalidan la autenticidad del discurso indígena, pero sí exigen una lectura más crítica y contextualizada de sus significados y funciones.

Los discursos de la categoría de combinación revelan una visión holística y emancipadora sobre la relación entre lo humano y lo natural. Los comentarios de la comunidad en esta categoría apuntan a la idea de que los seres humanos y la naturaleza están intrínsecamente conectados, y que esta relación debe ser cuidada y fortalecida a través de prácticas sostenibles y de respeto mutuo. En lugar de percibir la interacción entre los humanos y el medio ambiente como una contradicción, estos discursos buscan fusionar ambas dimensiones de manera armónica y responsable, destacando el potencial de transformación y emancipación que puede surgir de esta unidad. Comentarios recogidos durante el taller, como “el agua es el ser, nos da la vida tanto a animales, plantas como al hombre, no contaminarlo” y “sin bosque no hay agua, sin agua y sin bosque no hay vida”, expresan no solo una preocupación ambiental, sino una forma de conocimiento que vincula directamente los elementos naturales con la continuidad de la vida humana y no humana.

Estos enunciados, más que simples expresiones de aprecio por la naturaleza, revelan una lógica de interdependencia donde el bosque, el agua y la vida son concebidos como partes de una misma totalidad. En este sentido, permiten identificar reconocimiento de la naturaleza no como un recurso aislado, sino como un sujeto relacional cuyo cuidado garantiza la reproducción de la vida comunitaria. Se suelen reiterar comentarios como indicaciones al “aprovechamiento sostenible del bosque con actividad de deforestación a la madera” y “formas de práctica para no alterar el ecosistema” que precisan un enfoque práctico y respetuoso hacia los recursos naturales. La propuesta de mantener una actividad económica dentro de los límites sostenibles refleja una filosofía que no rechaza la intervención humana, sino que la orienta hacia el respeto y la regeneración del entorno. Afirmaciones como “los bosques es una vegetación que pide auxilio por la tala indiscriminada” y propuestas de “sembrar árboles para cuidar y reforzar” muestran un enfoque proactivo y regenerativo.

No obstante, a pesar de sostener una visión más holística respecto de la naturaleza no se identifica un componente actitudinal político que posicione a la comunidad a construir una lucha transversal desde sus propios

recursos a partir de elementos identitarios y espirituales, de aquí la mención de “perdimos los valores ancestrales” que alude a una crítica sobre la ruptura de las prácticas tradicionales de relación con la naturaleza. De este modo, tanto la epistemología como la sabiduría, concebidas como discursos, son desvalorizadas por las prácticas político-económicas que impactan negativamente en la comunidad: “Por eso el concepto de buen vivir (*tajimat pujut*) es solo utilizado como cliché” (Relacionista comunitario awajun). Esto último nos permite identificar un discurso de incompatibilidad y compatibilidad, quizá los más importantes que definen a la comunidad y su relación entre lo humano y la naturaleza.

En las entrevistas realizadas a estudiantes de 1.º a 5.º de secundaria, se observa un discurso de concientización sobre el uso del bosque amazónico. Los alumnos de grados iniciales apelan a una estructura de nosotros para referirse a lo humano, y a ello como lo natural: “La Amazonía está en riesgo de extinguirse a causa de la deforestación” (Estudiante, 1.º de secundaria). Sin embargo, esta separación entre lo humano y lo natural se vuelve “incompatible” en los discursos de estudiantes de grados más avanzados, quienes evidencian una conexión más directa con las problemáticas ambientales que los afectan:

Hay días que nos falta el agua y tenemos que ir al río. El río está totalmente contaminado porque no hay desagües. Todo termina en el río: caca, pichi, bolsas plásticas, etc. ¿Cómo es posible eso? Nosotros sin agua no podríamos vivir. (Estudiante, 5.º de secundaria)

La quebrada de mi comunidad ya se está acabando. Yo me pongo a pensar que los niños ya no van a poder disfrutar de la quebrada porque se está acabando el agua. (Estudiante, 4.º de secundaria)

Tanto en la entrevista etnográfica como en el taller programado, se señala que el acceso al mercado, el uso de gas y el tiempo dedicado a la producción de una forma de vida contemporánea han deteriorado la idea de “buen vivir”. Recuerdan que hace 30 o 40 años no había VIH, ni insalubridad, ni un declive en la calidad de vida causado por la mala alimentación, como la que resulta de consumir alimentos enlatados o preparados en ollas de aluminio. La pérdida de lo saludable ha creado una distinción temporal entre

el antes y el después, afectando negativamente al ecosistema local. Desde nuestra perspectiva, el tránsito del “buen vivir” al “vivir moderno”, de la periferia al centro productivo, representa el cambio de una noción de combinación a una de compatibilidad. En esta última, las relaciones capitalistas, comunales y naturales se perciben como “compatibles” dentro de un mismo proceso impulsado por la aceleración productiva. Según los pobladores, esta transformación está relacionada con los cambios que vivieron aquellos que han disfrutado de un “buen vivir”, refiriéndose especialmente a los más longevos, los cuales, según dicen, sobrevivieron “por suerte”.

En localidades como Imaza y sus comunidades cercanas, los pobladores perciben un aumento en los casos de VIH, que han pasado de 7 a 30, lo que refleja un riesgo creciente. En este sentido, el “buen vivir” se ve como un proceso complejo de actualización y desarrollo dentro de las condiciones actuales de la comunidad. Este fenómeno también se refleja en la calidad de la educación, que es otra área crítica. Los pobladores ven estos problemas como el resultado de causas políticas y económicas claras, lo que les lleva a cuestionar los cambios que han afectado su bienestar.

La relación de la comunidad con la naturaleza se entiende como algo vinculante con un marco temporal previo al desarrollo actual. Generalmente, esta relación se ubica en la periferia de la comunidad, donde el concepto de “buen vivir” se mantiene, dado que hay poca contaminación y escaso contacto con el flujo de productos comerciales. Sin embargo, esto también implica un acceso limitado a recursos de consumo, los cuales se distribuyen principalmente en las zonas más cercanas a la carretera o a los puntos de intercambio comercial. En la entrevista en profundidad con un poblador awajún, ingeniero agroforestal, se señala que, en el pasado, no había una delimitación clara de terrenos y las áreas estaban menos pobladas, con apenas tres o cuatro familias dedicadas a la producción. Con el paso de los años, estas familias han incrementado sus actividades depredadoras. En este contexto, el rol de los pequeños agricultores es más predominante que el de las grandes empresas extractivas. Aunque en Imaza no llegan corporaciones con gran capital que sí operan en Ucayali y San Martín, no obstante, los efectos de una economía extractivista sí son percibidos. A pesar de la falta de mantenimiento en algunas actividades locales (como la agricultura, a diferencia de lo que ocurre en Bagua, donde los campos de arroz se mantienen),

en Imaza la agricultura migratoria se ha convertido en una característica propia de una lógica económica que impulsa a los agricultores a no establecerse permanentemente en la localidad.

El discurso de “compatibilidad” revela una perspectiva política que reconoce las interrelaciones entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras sociales y económicas, sin considerarlas completamente incompatibles. Aunque los comentarios de la comunidad en el taller reflejan preocupaciones sobre la contaminación y el deterioro del entorno, se observa una aceptación implícita de que las acciones humanas pueden ser gestionadas y orientadas hacia una coexistencia más armónica con el medio ambiente, es decir, en búsqueda de una eficiencia de la relación capitalista existente. Aquí, la relación entre lo humano y lo natural no se percibe como una lucha, sino más bien como un proceso de aprendizaje y adaptación, donde la intervención humana es vista como un factor que, si bien ha generado problemas, puede también ser la clave para la solución.

Ahora bien, esta compatibilidad y aparente sinergia entre el capital-naturaleza-comunidad no exime al discurso de incompatibilidad entre ambos. Como se ha señalado, no se presenta un discurso idealizado de combinación panteísta entre lo natural y lo humano. En su lugar, la población adopta un enfoque utilitario en su relación con la naturaleza. En este contexto, se plantea la idea de incompatibilidad: el cuidado de las reservas naturales por parte de las comunidades no responde a una conexión vitalista, sino a la incompatibilidad con una producción aún no completamente acelerada en esta zona de la Amazonía:

Otorgamos permiso, porque según ley se aprueba con un Plan de Manejo, se le otorga, pero en la práctica hace todo lo contrario.
(hombre, Autoridad Regional Ambiental)

De esta forma, no existe una necesidad urgente de ingresar a la selva profunda por parte de la comunidad. Las entrevistas realizadas permiten identificar que, para ciertos grupos de la comunidad, no es necesario adentrarse en la selva para talar. Sin embargo, advierten que, aunque ahora no se percibe una necesidad de intervención extractiva en la selva, este criterio podría cambiar debido al crecimiento poblacional y las presiones que esto podría generar en

el uso del territorio. Por ello, se privilegia no una incompatibilidad de carácter político-económico (lucha de clases), sino de carácter puramente económico (rentabilidad, utilidad). Esta incompatibilidad es sustentada en un discurso de compatibilidad entre la forma capitalista y la forma de vida comunal. En este contexto, por ejemplo, las prácticas comunitarias de extracción persisten a pesar del sello de formalidad que las entidades del distrito suelen otorgar. La formalidad no mitiga las prácticas informales y depredatorias de los recursos naturales, sino que, en cambio, es vista como compatible con la relación entre lo humano y la naturaleza. Por lo tanto, se puede afirmar que, más que un discurso de combinación entre lo humano y la naturaleza, lo que prevalece es una reflexión sobre la incompatibilidad económica entre ambos, así como un discurso de compatibilidad de las formas extractivistas dentro de la vida contemporánea de la comunidad. La comunidad no enfrenta de manera directa un antagonismo transversal ni un dualismo claro de clases, sino que se articula en torno a la demanda de dinámicas socioeconómicas que optimicen tanto el carácter económico como el social de la comunidad.

Pero esta perspectiva económica de la incompatibilidad no descarta una postura más política que parece enfrentar en ciertos momentos el discurso de la comunidad con el de los efectos propios del capitalismo. Los discursos políticos en la categoría de incompatibilidad destacan una perspectiva crítica y confrontativa respecto a la relación entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras capitalistas. Los comentarios de los participantes en el taller reflejan una incompatibilidad entre lo humano y lo natural, donde las acciones humanas, especialmente aquellas vinculadas al capital y la economía, se perciben como incompatibles con la preservación ecológica.

Estas denuncias pueden leerse como una forma de lo que Espinosa (2009) ha descrito como ruptura del contrato colonial de representación: una crítica explícita a la complicidad entre Estado y capital que afecta no solo a la ecología, sino a la propia capacidad de las comunidades para gobernarse. Así, el discurso de incompatibilidad no es solo ecológico, sino también político, en la medida en que denuncia una exclusión sistemática de la voz indígena en la toma de decisiones sobre su territorio. Esta preocupación se manifiesta en la denuncia del deterioro del bosque como ecosistema, evidenciado en frases como “el bosque se está quedando sin árboles”, atribuible a la tala indiscriminada, mientras se señala que “el gobierno hace mucho negocio ilegal”.

Existe una desconfianza explícita hacia las autoridades y grandes organizaciones, acusadas de permitir actividades ilegales, como la explotación descontrolada de recursos y la contaminación por petróleo. Este dualismo es visto como una consecuencia directa de la indiferencia institucional. Además, se resalta la conexión cultural con la diversidad de flora y fauna, que se percibe como un elemento identitario amenazado. Esta perspectiva denuncia la pérdida del valor ecológico y cultural frente a las dinámicas extractivistas. Entre las múltiples consecuencias negativas del extractivismo que identifican los pobladores, destacan la deforestación, los derrames de petróleo y la contaminación del agua, actividades percibidas como incompatibles con una coexistencia sostenible.

Se evidencia también una ausencia de aplicación de normas y de control sobre actividades humanas que degradan tanto el medio ambiente como los derechos de las comunidades. Esto refuerza la percepción de incompatibilidad entre las necesidades locales y las dinámicas económicas globales. A pesar de esta postura crítica, algunos comentarios incorporan propuestas concretas, como proyectos de reforestación, manejo adecuado de residuos sólidos y control de actividades perjudiciales. Estas sugerencias, aunque aisladas, expresan un deseo de cambio y una intención de contrarrestar el dualismo destructivo que caracteriza esta relación.

Finalmente, aunque las relaciones de combinación, incompatibilidad y compatibilidad predominan en el discurso de la comunidad, también emerge, aunque de manera más sutil y menos visible, un discurso subterráneo que plantea una separación entre lo humano y lo natural. Así, aquellos discursos que separan lo humano de lo natural evidencian una comprensión crítica, aunque no siempre articulada de manera sistemática. En particular, estos discursos destacan los efectos negativos de una relación humana de carácter subordinante respecto a la naturaleza. Los pobladores reconocen su responsabilidad en esta problemática: “Nosotros como seres humanos somos las fuentes de contaminar”, “Debemos tomar conciencia porque estamos destruyendo nuestro planeta”. En este sentido, la autocrítica se construye desde una reflexión que contrasta las acciones humanas con la necesidad de establecer un equilibrio sostenible con el ecosistema. Además, la mención de educar a las generaciones futuras y fomentar la toma de conciencia sugiere una alineación con enfoques que promueven la sensibilización intergeneracional como estrategia para la preservación ambiental.

Asimismo, se articula una demanda clara hacia acciones concretas para modificar esta relación: los pobladores hacen un llamado directo contra la deforestación, enfatizando la importancia de sembrar árboles y proteger los bosques: “No estemos talando los bosques”, “Cuidemos nuestros bosques sembrando árboles”. Todas estas demandas son hechas hacia la propia comunidad, en algunos casos responsabilizando a la misma de las causas de la extracción. Los comentarios, como “los ríos están contaminados porque nosotros los permitimos que el estado haga proyectos sin ver las consecuencias” o “como ciudadanos no tomamos conciencia y somos tan irresponsables que arrojamamos todo tipo de basura”, indican una autocrítica sobre el comportamiento humano, una necesidad de “ser conscientes” de carácter abstracto, es decir, desligado de las agencias sociales, económicas y políticas.

Por ello, pese a existir este discurso, este no se define como principal por parte de los pobladores. De este modo, el tema educativo o de toma de conciencia es continuamente interrumpido por la aclaración de una cuestión de rentabilidad de la tierra (compatibilidad e incompatibilidad). Los agricultores viven de lo que venden y, por ello, sus prácticas agrícolas están orientadas al intercambio económico. Aunque existen instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida), que intenta convencer a los agricultores, principalmente de café y cacao, de evitar el cultivo de hoja de coca en tierras vinculadas al narcotráfico, las instituciones no cuentan con los recursos suficientes para abordar esta problemática. Este fenómeno afecta incluso a los estudiantes de los centros educativos, quienes a veces son persuadidos a trabajar a cambio de un salario. En este sentido, la separación humano-natural es más un discurso que una práctica evidenciada en la observación etnográfica.

La interacción con la comunidad a través de sus discursos refleja una relación compleja entre la humanidad y la naturaleza, caracterizada por diversas perspectivas. Introducimos una tabla a modo de resumen de los hallazgos:

TABLA I. CARACTERÍSTICAS IDENTIFICADAS EN EL DISCURSO DE LA COMUNIDAD WAWAS A TRAVÉS DEL TALLER

Relación humano y naturaleza	Separación	Incompatibilidad	Compatibilidad	Combinación
Relación política	No identificada	Perspectiva crítica y confrontativa respecto a la relación entre los seres humanos, la naturaleza y las estructuras capitalistas.	Demanda de optimización de las técnicas productivas.	No identificada
Relación económica	Responsabilizar a la idiosincrasia del micro agricultor.	El cuidado de las reservas naturales responde a necesidades y perspectivas utilitarias de producción aún no completamente acelerada.	Sinergia entre las relaciones capitalistas, comunales y naturales. Agricultura migratoria.	Vivir periférico. Agricultura sedentaria

Relación humano y naturaleza	Separación	Incompatibilidad	Compatibilidad	Combinación
Relación ética	Demanda hacia el buen hacer del individuo y a la recuperación de una conciencia.	Deseo de un cambio en la forma de vida.	Justificación de la informalidad y prácticas extractivas como compatibles con la forma de vida actual.	“buen vivir” (<i>tajimat pujut</i>)

Como se ha observado, los discursos sobre separación, incompatibilidad, compatibilidad y combinación ofrecen distintas aproximaciones para entender las formas de relación entre la comunidad y su entorno, tal como se conciben a nivel discursivo. En este contexto, se ha identificado una prominencia del discurso de compatibilidad, el cual reconoce que el problema social no surge de un dualismo entre hombre y naturaleza, sino de una relación colectiva que involucra no solo a la comunidad, sino también a las instituciones y, en menor medida, a las ambiciones corporativas. Este enfoque sugiere que la comunidad es capaz de imaginar una solución que no se base en la confrontación directa con el sistema capitalista, sino en una comprensión integradora que involucra tanto a lo que se denomina “natural” como al propio ecosistema en su totalidad.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES. “BUEN VIVIR”, TRABAJO Y PODER CREADOR

Las propuestas o potencialidades reconocidas por la comunidad se refieren a prácticas concretas orientadas a mitigar la rápida degradación de la vida buena. Entre ellas se incluyen el fomento de la piscicultura, el aprovechamiento del bosque mediante productos alternativos a la madera, cuyo costo de venta es menor, la producción de productos como el cacao (que genera

ingresos de 2 o 3 soles), y la patentación de productos con canon para su distribución, buscando un impacto mínimo sobre la naturaleza. Sin embargo, el enfoque de estas propuestas es eminentemente técnico, ya que se busca un cambio en las prácticas de producción que favorezca la preservación del entorno natural. El saber cómo resistencia epistemológica es reservado a prácticas que no desencadenan en un carácter político:

Compromiso a seguir llevando conciencia ambiental, educación y ciudadanía ambiental, en las comunidades, en los caseríos y en las I.E. de Imaza (...) Crear espacios verdes, donde hay puntos críticos de basura, esos los limpiamos, con los estudiantes del instituto de Tsamajain, sembramos plantas. (Gestor ambiental, Programa Municipal Educca)

Esta solución no se plantea como una lucha transversal o directa contra los aparatos económicos extractivistas, cuyos efectos son evidentes en la comunidad, sino como un esfuerzo por mejorar la productividad para mitigar sus impactos. Este hallazgo conversa con otras experiencias etnográficas en la amazonía (Buu-Sao, 2021) que se distancian de una visión esencialista del indígena como opositor homogéneo y, más bien se presentan formas de empresa comunal que reemplazan funciones del Estado (salud, educación) a la vez que promueven una burocratización de la vida comunal o como señalan Ramos-Cortez y MacNeill (2022) un compromiso situado (*situated engagement*). Esto no excluye que la posibilidad política de la comunidad se ha forjado principalmente a través de protestas sociales y políticas que son anti burocráticas. Según indican los miembros de la comunidad, instituciones clave como el Banco de la Nación, la Fiscalía y las carreteras se han logrado gracias a las movilizaciones y demandas de la propia comunidad de Imaza. Con ello, resuena el trabajo etnográfico en la amazonía de Codjia y Dziubinska (2023) sobre las comunidades wampis y kakataibo las cuales se apropian de los marcos legales para hacer valer sus derechos territoriales y su autoridad. En este mismo sentido, la interacción con la comunidad ha permitido identificar una serie de iniciativas como la identificación de áreas para residuos sólidos y la protección del agua potable y los recursos hídricos, lo que refleja un enfoque práctico y constructivo. También se reconoce

la necesidad de tomar conciencia sobre la importancia del bosque y los recursos naturales, indicando que la tala y la quema indiscriminada deben ser gestionadas responsablemente: “no piensan en el futuro, por esa misma situación hoy en día estamos en escasez de agua”. Dicho esto, aunque nuestra perspectiva se vincula con enfoques que reconocen los saberes comunitarios como formas de autogobierno y de construcción de agendas propias –como plantea Espinosa (2014) en su análisis de los planes de vida indígena–, sostenemos que tales expresiones no pueden entenderse como prácticas completamente autónomas ni desvinculadas de los procesos económicos asociados a un modo de producción hegemónico. En este sentido, los discursos comunitarios no configuran una propuesta política articulada que replantee de forma estructural los conceptos de desarrollo, sostenibilidad y autonomía territorial frente a las lógicas extractivistas de corte mercantil.

Esta investigación revela una realidad comunitaria marcada por la escasez de recursos hídricos, deficiencias en el saneamiento, contaminación por residuos y el avance de la frontera agrícola. Estos factores evidencian una problemática ecológica compleja que exige una respuesta articulada entre la comunidad y las autoridades. Se ha mencionado además los efectos del cambio climático, las enfermedades y los problemas de salud asociados a la degradación del medio ambiente, lo que refuerza la idea de que una solución efectiva depende de un compromiso colectivo fundamentado en el trabajo.

Desde esta perspectiva, resulta crucial que la ecología política no descuide el tema del trabajo comunal, ya que esto la diferencia del ambientalismo político. Hay numerosas razones para esto, pero si consideramos la analogía entre “seres vivos” y “estructuras sociales,” podemos ver que el trabajo no es meramente una actividad social entre otras; es la actividad concreta que produce valores de uso fundamentales para la reproducción de la vida humana misma. En otras palabras, como señala Saito (2022, p. 137-140), el trabajo es la verdadera mediación metabólica, el punto de contacto entre una sociedad y su *Umwelt* (“mundo circundante”).

Como con la naturaleza, el concepto de trabajo debe considerarse desde una perspectiva subjetiva, es decir, desde el punto de vista de los trabajadores como privados de su condición de ser sujetos. El libro de Leonardi es significativo en su intento de integrar la ecología política, la teoría del decrecimiento y el operaísmo italiano, que, desde la década de 1960 (Tronti,

2001), ha buscado examinar el trabajo desde la perspectiva de la fuerza de trabajo. La centralidad del trabajo implica la centralidad de las subjetividades trabajadoras. Desde la perspectiva de la ecosofía, la crisis ecológica se manifiesta en su amplitud “planetaria”, vinculada estrechamente a una pretensión política que exige reconfigurar prácticas específicas en los ámbitos del trabajo, la familia y el entorno urbano. En este sentido, como señala el trabajo etnográfico amazónico de Buu-Sao (2021) la socialización laboral transforma prácticas cotidianas en la comunidad amazónica como el tiempo, el uso del cuerpo, la relación con la naturaleza, sin que por ello el proceso de domesticación de la fuerza de trabajo sea total: coexisten formas tradicionales con normas impuestas. Hay ambivalencia, como cuando los trabajadores consumen *masato* en el lugar de trabajo pese a las normas corporativas, mostrando una apropiación parcial y negociada del dispositivo. Con ello, en particular, en lo que respecta al trabajo, surge la necesidad de cuestionar su visión alienada, para reconocer en él una fuerza activa que lo sostiene y lo dinamiza. A esta fuerza la denominamos poder creador.

Así en las experiencias comunales, los comuneros amazónicos ya no solo son agricultores o pescadores, sino también obreros asalariados, gerentes locales, y accionistas de una organización de tipo empresarial. Esto introduce formas de organización laboral formal (horarios, jerarquías, control de seguridad) en un entorno tradicionalmente marcado por relaciones horizontales, familiares y comunitarias. En este mismo sentido, son estas últimas las que se encuentran cargadas de poder creador como inscripción de una dialéctica que busca liberar las capacidades humanas del entramado alienante de la fuerza de trabajo mercantilizada. Desde este punto de vista, incluso dentro de las formas enajenadas del capital, es posible infiltrar este poder creador como las condiciones comunitarias para el pleno y universal desarrollo de los individuos. El poder creador aparece como una fuerza activa, una confrontación directa contra las abstracciones impuestas por el flujo del trabajo mercantil. Estas abstracciones están diseñadas para capturar el trabajo vivo y someterlo a la lógica del capital, pero es precisamente del trabajo vivo, entendido como externalidad (lo que está afuera del capital), que este último toma su energía vital para diversificarse, expandirse y complejizarse. La paradoja que subyace es que, si el capital lograra una completa dominación sobre el proceso de trabajo, propiciaría su propia anulación.

Esto se debe a que el capital depende del poder creador del trabajo vivo, una fuerza que no puede ser completamente capturada ni suprimida. El poder creador comunitario es, entonces, una fuerza vital, relacionada directamente con la capacidad del ser humano de crear sentido y significación activa de su medio. Esta es la actividad a través de la cual el hombre puede autodeterminar su relación con la naturaleza y con los otros seres humanos, siempre y cuando esta actividad no esté subordinada a un sentido impuesto, sino que sea una manifestación de la actividad genérica del ser humano.

Desde nuestra perspectiva, la afirmación de una posibilidad de emancipación poscapitalista que considere el lugar y proceso ecológico, implica partir de la categoría de poder creador, que permite construir un valor de uso como cooperatividad comunal (Yalan y León, 2022). Dicho de otro modo, como señalan Murray y Schuler (2008, p. 163-180), si la dualidad real entre valor de uso y valor de cambio define la producción capitalista y la ideología burguesa que de ella se desprende, reescribir el concepto de valor de uso lejos del esencialismo y el utilitarismo forma parte de una direccionalidad emancipatoria que no se deslinda del carácter ecológico. Por tanto, la “reapropiación” o “reescritura” del valor de uso como dispositivo o pivote de emancipación en el contexto de un quiebre metabólico implica desestimar algunas afirmaciones simplistas respecto del valor de uso y a la teoría del valor-trabajo, tal como sugiere la crítica contemporánea (Saito, 2022; Schuler y Murray, 2015). Sin embargo, esta posibilidad de emancipación poscapitalista se encuentra tensionada en contextos donde los discursos sobre la naturaleza se enmarcan predominantemente en una relación utilitaria y depredadora.

¿Son todos los discursos enunciados por la comunidad un foco de resistencia sobre la base de una “resistencia epistémica”? En la comunidad observada de Wawas, ubicada en el distrito de Imaza, esta relación se manifiesta como un producto directo de las dinámicas del capitalismo extractivista y las economías basadas en la explotación intensiva de los recursos naturales. Si bien se reconocen formas de compatibilidad o adopción selectiva (es decir, no hay una adopción total a la vida mercantil, sino una apropiación que respeta los ritmos comunitarios) no notamos una resistencia estratégica (un rechazo práctico a ciertas dinámicas del mercado cuando estas amenazan sus formas de vida) que sí aparece en el caso de Ramos-Cortez y MacNeill

(2022) en su estudio de las comunidades indígenas awajún. Así, el modelo extractivista ha generado no solo la degradación ecológica, sino también la marginación de saberes comunitarios que, despojados de su dimensión política, permanecen en una periferia discursiva sin incidencia efectiva en los procesos de decisión o resistencia.

FUENTES CONSULTADAS

- ALTIERI, M. y ROSSET, P. (2020). *Agroecología: ciencia y política*. Icaria.
- ARMATAS, C. y BORRIE, W. (2024). A Pragmatist *Ecological Economics*-Normative Foundations and a Framework for Actionable Knowledge. En *Ecological Economics*. Núm. 227. DOI: 108422.
- BROWNHILL, L., ENGEL-DI MAURO, S., GIACOMINI, T., ISLA, A., LÖWY, M. y TURNER, T. (2022). *The Routledge Handbook of Ecosocialism*. Londres: Routledge.
- BONNEUIL, C. y FRESSOZ, J. (2016). *L'Événement Anthropocène. La Terre, L'Histoire et Nous*. París: Seuil.
- BORRIE, W. y ARMATAS, C. (2022). Environmental Values and Nature's Contributions to People: Towards Methodological Pluralism in Evaluation of Sustainable Ecosystem Services. En *Ieva Misiune Daniel Depellegrin*. Núm. 13.
- BUITENDIJK, T., CAHILLANE, A., BRANNIGAN, J. y CROWE, T. (2024). Valuing Plurality: Environmental Humanities Approaches to Ecosystem Services and Nature's Contributions to People. En *Environmental Science & Policy*. Núm. 162. DOI: 103907.
- BURKETT, P. (1999). *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*. Springer.
- BUU-SAO, D. (2021). Extractive Governmentality at Work: Native Appropriations of Oil Labor in the Amazon. En *International Political Sociology*. Vol. 15. Núm. 1. pp. 63-82.
- CHAKRABORTY, A. (2024). Rethinking the *Anthropocene*: not a Time-Transgressive Event but a Sudden Rupture on the Geologic Time Scale. En *Anthropocene*. Núm. 48. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2024.100454>

- CODJIA, P. y DZIUBINSKA, M. (2023). Les Lois de la Terre: Territoires, Souverainetés Autochtones et Extractivismes en Amazonie Péruvienne. En *L'Homme*. Vol. 246. Núm. 2. pp. 21-52. DOI: <https://doi.org/10.4000/lhomme.46370>
- DANOWSKI, D. y VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- DE FAZIO, G. (2023). Ecosofia. Pratiche di Pensiero Contemporaneo e Forme della Razionalità. pp. 39-52. En B. Beatrice y K. Raoul. (Eds.) *La Filosofia e la Crisi Ecologica*. Milano-Udine: Mimesis.
- DENGLER, C. y STRUNK, B. (2022). Feminisms and the Environment. En *Handbook of Critical Environmental Politics*. pp. 58-70. Edward Elgar Publishing.
- DVORAK, R., BORRIE, W. y WATSON, A. (2013). Personal Wilderness Relationships: Building on a Transactional Approach. En *Environmental management*. Núm. 52. pp. 1518-1532.
- ESPINOSA, O. (2017). Educación superior para indígenas de la Amazonía peruana: balance y desafíos. En *Anthropologica*. Vol. 35. Núm. 39. pp. 99-122. DOI: <http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201702.005>
- ESPINOSA, O. (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. En *Anthropologica*. Vol. 32. Núm. 32. pp. 87-114. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v32n32/a05v32n32.pdf>
- ESPINOSA, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. Vol. 27. Núm. 27. pp. 123-168. Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v27n27/a07v27n27.pdf>
- FLINT, C. y HOLDAWAY, B. (2024). River and Watershed Organizations in the US Intermountain West: Key Actors in Social-Ecological Resilience. En *Socio-Ecological Practice Research*. Vol. 6. Núm. 1. pp. 41-54.
- FLINT, C., HOLDAWAY, B. y ROGERS, C. (2023). Human–River Relationships Depend on Human–Human Relationships: River and Watershed Organizations in Three Western US States. En *River*

- Research and Applications*. Vol. 40. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1002/rra.4136>
- FERDINAND, M. (2019). *Une Écologie Décoloniale: Penser L'Écologie Depuis le Monde Caribéen*. París: Seuil.
- FONTENELLE, I. (2024). 'Ancestral future': on Consumption, Ethics and the Anthropocene. En *Futures*. Núm. 164. DOI: 103478.
- FORSYTH, T. (2008). Political Ecology and the Epistemology of Social Justice. En *Geoforum*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 756-764.
- FOSTER, J. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Monthly Review Press
- FOSTER, J. (2017). Marx's Ecology in Historical Perspective. pp. 609-621. En A. Kevin. *Karl Marx*. Londres: Routledge.
- GREIMAS, A. y COURTÉS, J. (1982). *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Gredos.
- GUATTARI, F. (2017). *La revolución molecular*. Madrid: ErrataNaturae.
- GUATTARI, F. (1996). *Las tres Ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- HATALA, A., MORTON, D., DESCHENES, C. y BIRD-NAYTOWHOW, K. (2024). Access to Land and Nature as Health Determinants: a Qualitative Analysis Exploring Meaningful Human-Nature Relationships Among Indigenous Youth in Central Canada. En *BMC Public Health*. Vol. 24. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12889-024-20007-9>
- HAMILTON, C., BONNEUIL, C. y GEMENNE, F. (2015) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. Londres: Routledge.
- HONNETH, A. (2019). *Reconocimiento: una historia de las ideas europea* (Vol. 81). Madrid: Akal.
- HONNETH, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (Vol. 3012). Buenos Aires: Katz.
- ISTVÁN, M. (1986). *Philosophy, Ideology and Social Science: Essays in Negation and Affirmation*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- LEONARDI, E. (2017). *Lavoro Natura Valore: André Gorz tra Marxismo e Decrescita*. Napoles: Orthotes.
- LUHMANN, N. (1998). *Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.

- PELLIZZONI, L., LEONARDI, E. y ASARA, V. (2022). *Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham/Northampton: Elgar.
- LUXEMBURG, R. (2003) *The Accumulation of Capital*. Londres/Nueva York: Routledge.
- MEDINA, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford University Press.
- MENDES, L. y WALKER, G. (2020). Epistemic Injustice, Risk Mapping and Climatic Events: Analysing Epistemic Resistance in the Context of Favela Removal in Rio de Janeiro. En *Geographica Helvetica*. Vol. 75. Núm. 4. pp. 381-391. DOI: <https://doi.org/10.5194/gh-75-381-2020>
- MISIUNE, I., DEPELLEGRIN, D. y EGARTER, L. (2022). *Human-Nature Interactions: Exploring Nature's Values Across Landscapes*. Springer Nature.
- MOORE, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- MOORE, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres: Verso.
- MURRAY, P. y SCHULER, J. (2008). Karl Marx and the Critique of Bourgeois Philosophy. En *The Modern Schoolman*. Vol. 85. Núm. 2. pp. 163-180.
- PADOVAN, D., ARROBBIO, O. y SCIULLO, A. (2022) Social Metabolism. pp. 295-307. En L. Pellizzoni *et al.*, (Ed.). *Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham/Northampton: Elgar.
- QUINTANILLA, P., BARRETT, C., CEPEK, M., FABIANO, E. y MACHERY, E. (2023). *Epistemologías andinas y amazónicas: Conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión*. Perú: Fondo Editorial de la PUCP.
- RAMOS-CORTEZ, C. y MACNEILL, T. (2022). Situating in Place Indigenous Engagements in Capitalist Market Relations. En *Journal of Latin American Geography*. Vol. 21. Núm. 1. pp. 32-60.
- SAITO, K. (2023). *Marx in the Anthropocene: Towards the idea of degrowth communism*. Cambridge University Press.
- SAITO, K., (2022). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Madrid: Bellaterra.

- SCHULER, J. y MURRAY, P. (2015). Reclaiming the Concepts of Value and Capital. En *Journal of East-West Thought*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 19-28.
- TAVARES, P. (2004) *La Naturaleza política de la selva. Escritos sobre arquitectura, ecología y derechos no-humanos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- TRISCHLER, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? En *Desacatos*. Núm. 54. pp. 40-57.
- TRONTI, M. (2001). *Obreros y Capital*. Madrid: Akal.
- YALAN, E. y LEÓN, E. (2022). Semiosis fulgurante y poder creador: para una reapropiación del sentido. En *Refracción: revista sobre lingüística materialista*. Núm. 5. pp. 48-69.

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1186>