

Habitar territorios en comunidad de vida: reflexiones para la justicia ecológica

Inhabiting territories in a community of life: reflections for ecological justice

Tonia Horbatiuk Dutra*

RESUMEN: El objetivo de este estudio es identificar, en los conceptos de territorio y comunidad de vida sugeridos por los pueblos indígenas y los movimientos ecofeministas, elementos útiles para una nueva comprensión de la justicia, así como para repensar el Derecho en el sentido de promover una democracia ampliada para todas las alteridades. Basándonos en el método hipotético-deductivo en un sentido amplio y la metodología de investigación bibliográfica, se concluye que la relacionalidad humana y la interdependencia con otras formas de vida y con el propio planeta Tierra, exigen repensar el Derecho e implementar una apertura democrática que abarque la comunidad de vida terrestre, visando la justicia para la alteridad en la relacionalidad.

Palabras clave: territorio, comunidad de vida, justicia ecológica, transdisciplinariedad, derecho ambiental.

ABSTRACT: The aim of this study is to identify, within the concepts of territory and community of life suggested by Indigenous peoples and ecofeminist movements, useful elements for a renewed understanding of justice, as well as for rethinking Law in order to promote an expanded democracy that embraces all forms of alterity. Based on a broad hypothetical-deductive approach and bibliographic research, the study concludes that human relationality and

* Doctora en Derecho, Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciada en Derecho, UFSC. Investigadora posdoctoral del Programa de Postgrado en Derecho, UFSC, Florianópolis, Brasil. tahdutra@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1951-4362>.



interdependence with other forms of life and with the planet Earth itself demand rethinking Law and implementing a democratic openness that encompasses the terrestrial community of life, seeking justice for alterity within relationality.

Keywords: territory, community of life, ecological justice, transdisciplinarity, environmental law.

Introducción

Los patrones climáticos de la Tierra, que han permitido que las comunidades humanas se desarrollen en condiciones biofísicamente equilibradas, están colapsando. Los límites planetarios (Rockstrom, 2009) se están superando y el aumento de la temperatura de la Tierra ya está comprometiendo a los biomas y ecosistemas, mundos donde cohabita la comunidad de vida, compuesta por seres humanos y no humanos en la naturaleza. Las condiciones actuales representan un riesgo inminente de catástrofes ecológico-climáticas, destacándose entre los principales factores el uso abusivo de la naturaleza como recurso/materia prima para el desarrollo económico en términos globales, exigiendo que el Derecho responda a las múltiples injusticias que ocurren.

Según el Sexto Informe de Evaluación del IPCC (2023), el calentamiento global alcanzó 1,1°C, por encima de los niveles preindustriales en 2020, debido a factores como un modelo de desarrollo basado en más de un siglo de quema de combustibles fósiles, el uso desigual e insostenible de la energía y de la tierra. Los resultados han sido un aumento de los fenómenos meteorológicos extremos con impactos más graves en la vida de las personas y la naturaleza en todo el planeta. La previsión, según el Informe, es que con cada fracción adicional de calentamiento los impactos se intensificarán, especialmente para las comunidades más vulnerables, un contingente de entre 3.300 y 3.600 millones de personas. La situación de crisis ecológica y climática empeoró aún más después de estas evaluaciones.

Según el Informe sobre el Estado del Clima Global, de la Organización Meteorológica Mundial (WMO, 2024), en la última década, cada año ha destacado en relación a los anteriores por la alta temperatura, y el nivel de concentración de gases en la atmósfera también ha sido notable. En 2023, el porcentaje de concentración de CO₂ fue 151% superior al nivel preindustrial utilizado como parámetro, de 1750, lo que sería el más alto de los últimos 800 mil años. El metano y el óxido nitroso también superaron los parámetros

anteriores, alcanzando un 266% y un 124% por encima de los niveles preindustriales, respectivamente.

En cuanto a los impactos del cambio climático, la actual crisis alimentaria mundial es la mayor de la historia moderna reciente. El informe llama la atención sobre la inseguridad alimentaria y destaca que los fenómenos climáticos extremos han afectado gravemente a la seguridad alimentaria. La escasez de agua y alimentos, el riesgo de desastres resultantes de fenómenos climáticos extremos (WMO, 2024), la extinción significativa de especies de la biodiversidad (Ceballos, Ehrlich y Raven, 2020) y el aumento del número de personas desplazadas por motivos ambientales son síntomas del Antropoceno (Stoermer y Crutzen, 2000). Estos factores, resultantes de un modo de vida reductivo y esterilizante, demuestran el aumento exponencial de la vulnerabilidad humana y de los no humanos en la naturaleza que coexisten en interdependencia.

Como observa Morin (2005b), la complejidad de la realidad humana y natural no encaja en la visión simplista del pensamiento dualista y mecanicista. Entre otros factores, la epistemología del conocimiento moderno no da cabida a la multidimensionalidad y a los aspectos transicionales entre sujeto/objeto, lo que requiere una reflexión compleja sobre estas relaciones. El contexto crítico del Antropoceno que enfrenta hoy la humanidad refleja esta condición.

La ecología, campo del conocimiento que surge de la interdisciplinariedad, viene aportando una nueva comprensión de las interrelaciones que se establecen en el mundo vivo de los seres que coexisten en y con el planeta Tierra. Es pensando en términos ecológicos en sentido amplio, abarcando no sólo la ecología ambiental y la ecología social, sino también la ecología mental, trazando nuevas cartografías (Guattari y Rolnik, 1996), que se hace posible hablar de la Justicia Ecológica que debería guiar el Derecho en el contexto del Antropoceno. Se trata de promover una apertura interpretativa y perceptiva multidimensional y compleja, siguiendo los caminos posibles que permite la relacionalidad, superando los límites dicotómicos de la metafísica cartesiana – mente/cuerpo, espíritu/materia, hombre/naturaleza.

Los conceptos de territorio y comunidad de vida, desde esta perspectiva, merecen especial atención, pues son conceptos que permiten pensar la justicia más allá de lo humano como Justicia Ecológica, en la transdisciplinariedad. El debate en torno a estos conceptos permite entrar fructíferamente en una nueva perspectiva que incluye nociones como cuerpo-territorio, agencia, ontologías relacionales, pluriverso de mundos, entre otras.

Considerando la violencia y la opresión que se manifiestan como injusticias contra las comunidades de vida conformadas por seres humanos y no humanos del mundo natural y sus territorios –denunciadas por ambientalistas, ecofeministas, movimientos negros e indígenas latinoamericanos, el problema en el que se centra el estudio es: ¿Es importante, para establecer una relación de justicia hacia los demás humanos y no humanos en la naturaleza, que el Derecho considere conceptos como “territorio” y “comunidad de vida” de manera compleja?

En vista de lo anterior, el objetivo de este breve estudio es visibilizar la relevancia de las nociones de territorio y comunidad de vida para la concepción de la Justicia Ecológica, y sus implicaciones en el Derecho, a partir de un pensamiento transdisciplinar complejo, es decir, que considera la complejidad como epistemología, como nuevo paradigma del conocimiento (Morin, 2007). A los efectos de este estudio se aplica la definición minimalista de investigación transdisciplinar que, como tal “incorpora la empatía y comprensión de realidades externa a las de la mirada científica y académica, abriendo una puerta a un involucramiento gradual a cada realidad y proceso investigativo” (Bouchon et al., 2024, p. 4).

La hipótesis, a confirmar, considerando las conjeturas teóricas y los registros de aspectos del contexto práctico, es que las nociones de territorio y comunidad de vida, entendidas de forma compleja en la transdisciplinariedad, por sus implicaciones concretas en el mundo físico y en los valores de los diferentes grupos sociales, son muy relevantes para la concepción de la Justicia Ecológica y su aplicación práctica a través del Derecho en demandas legales o políticas públicas.

Utilizando el método hipotético-deductivo más allá de su sentido estricto y la metodología de investigación bibliográfica en libros, revistas científicas y documentos oficiales, entre otros, el artículo se desarrolla en torno a los siguientes temas de discusión: a) Ecología y complejidad: mundos que emergen en la transdisciplinariedad; b) Territorio y comunidad de vida como conceptos claves para la comprensión de la Justicia Ecológica; c) Justicia Ecológica en el habitar mundos en común: por otra democracia. El estudio apunta a la necesidad de repensar el Derecho e implementar una apertura democrática que abarque la comunidad de vida terrestre, visando la justicia para la alteridad en la relacionalidad, a lo que la comprensión de las territorialidades de los pueblos originarios y de los movimientos ecofeministas tiene un importante aporte.

I. Ecología y complejidad: mundos que emergen en la transdisciplinariedad

La crisis climática que hoy amenaza a la humanidad de múltiples maneras, como se explica en la introducción de este estudio, es, ante todo, una crisis ecológica y civilizatoria. El contexto crítico actual surge de la ausencia de una comprensión y abordaje relacional entre los factores humanos y biofísicos implicados conjuntamente en el modelo de desarrollo que se ha globalizado, maximizando las prácticas de instrumentalización del mundo natural en favor del lucro financiero de algunos pequeños grupos.

La matriz de este modelo de desarrollo que compromete el equilibrio ecológico planetario es la racionalidad cartesiana dualista, que aísla el campo del conocimiento en busca de un conocimiento neutral, objetivo y verdadero, y adopta, para ello, la división del conocimiento en disciplinas, en un proceso creciente de especialización. Este modelo de pensamiento rompe con la premisa de la complejidad del conocimiento, es decir, que es necesario tomar en cuenta su contexto y las interacciones entre sujeto y objeto en el proceso de conocer, además de descartar que el conocimiento está sujeto a la incertidumbre y al error. En dirección opuesta, el conocimiento complejo, multidisciplinario y transdisciplinario revela, después de todo, la fragilidad del ser humano como ser que integra los mundos de la naturaleza y la cultura, es decir, es al mismo tiempo sapiens y demens, como explica Morin (2005b).

Proponiendo superar los límites de la racionalidad dualista y disciplinar, surgen diferentes enfoques, como el multidisciplinario o pluridisciplinar, el interdisciplinario y el transdisciplinar, con respectivas implicaciones. La pluridisciplinariedad o multidisciplinariedad consiste en la aplicación de varias disciplinas a un mismo objeto de estudio, mientras que la interdisciplinariedad implica también la cooperación entre disciplinas y la transferencia de métodos entre ellas, con la posibilidad del surgimiento de nuevas disciplinas (Morin, 2005). A su vez, la transdisciplinariedad es lo que está entre, a través y más allá de las disciplinas, un enfoque que pretende comprender el mundo presente a través de la unidad del conocimiento (Nicolescu, 1996). La transdisciplinariedad, según Nicolescu (1996), es una lógica de niveles de complejidad de la realidad, una lógica abierta a la ontología.

La transdisciplinariedad es característica del pensamiento complejo; no prescinde de la multidisciplinariedad y la interdisciplinariedad, sino que permite ir más allá de ellas. Se trata de comprender el conocimiento en una dinámica que avanza tanto en la dirección de las partes al todo como en la dirección inversa, del todo a las partes, explica Morin (2005), adoptando, además de la perspectiva disciplinar, un punto de vista metadisciplinario. Este

enfoque epistemológico sigue el pensamiento de Pascal citado por Morin (2005), según el cual:

Puesto que todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas están ligadas entre sí por un vínculo natural e imperceptible, que conecta a los más distantes y a los más diferentes, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, tanto como conocer el todo sin conocer, particularmente, las partes [...] (p. 116).

Los sistemas producen propiedades diferentes de las que ya son pertinentes a las partes que los integran, cualidades que resultan de la autoorganización, del surgimiento del sistema, explica Morin (2005a). Por lo tanto, comprender sistémicamente no equivale a realizar la mera suma de efectos parciales.

El enfoque transdisciplinario también está relacionado con el cambio de paradigma respecto de la relación sujeto/objeto del conocimiento. En este sentido, existe una interconexión recursiva entre ciencia, subjetividad humana y procesos culturales, en una configuración científico-cultural compleja, multidimensional, diversificada y dinámica que se establece como un sistema abierto, permeado por distintas densidades y antinomias (Schnitman, 1998).

La ciencia clásica adopta una visión objetiva, evitando el factor subjetivo que forma parte del conocimiento. El paradigma cartesiano orienta esta separación de modo que, dentro de esta perspectiva, la ciencia es responsable del mundo del objeto y la filosofía es responsable del mundo del sujeto. Por el contrario, la epistemología de la complejidad sugiere revisar los conceptos de libertad y autonomía que sustentan la ciencia clásica para adoptar una comprensión basada en la auto eco-organización, una autoorganización dependiente de una ecología (Schnitman, 1998).

Temas centrales que movilizaron el pensamiento humano históricamente, las entidades naturales como el cosmos, la naturaleza, la vida y los propios seres humanos, fueron comprometidos por el pensamiento cartesiano. Estas entidades, basadas en la transdisciplinariedad como principio, vuelven a escena a través de nuevas ciencias, entre ellas la ecología, las ciencias de la Tierra y la cosmología. La ecología utiliza disciplinas físicas y biológicas para comprender a los seres vivos en relación entre sí en el ecosistema y busca fuentes en las ciencias humanas para estudiar el mundo humano en sus interacciones con la biosfera. La noción de ecosistema y también la comprensión de la biosfera, como un mega sistema autorregulado en el que se inserta el desarrollo humano en los sentidos económicos y técnicos que lo perturban, surgen del pensamiento ecológico (Morin, 2005).

Considerando que los seres humanos interactúan en contextos ecosistémicos con otras formas de vida, el universo de conocimientos y sujetos que se construyen en conjunto en el contexto emergen simultáneamente, lo que remite a la necesidad de una actitud ética y responsable en este proceso. Al mismo tiempo, esta comprensión revela la insuficiencia de una perspectiva unívoca de la historia y de los proyectos humanos, y la posibilidad de que se puedan construir otros mundos, con sus respectivos significados, conflictos y acciones coordinadas (Schnitman, 1998).

La crisis ecológico-climática revela la existencia de esta pluralidad de mundos que coexisten de forma compleja, en la que el concepto de territorio debe entenderse en la multidimensionalidad de las relaciones que se establecen en una comunidad de vida. Los conflictos entre mundos que resultan en modos de vida sustentados en diferentes comprensiones, valores y prácticas se hacen evidentes en el avance del modo de vida predominante en la civilización occidental sobre otros, un tema de la Ecología Política y un desafío para el Derecho. En ese sentido, aproximaciones metodológicas relevantes surgen de los trabajos de Fals Borda (1985), Paulo Freire (1987; 1999), Sousa Santos (2019) y Arturo Escobar (2017), por ejemplo.

Así, el llamado a la Justicia Ecológica implica cuestionar la racionalidad dualista que separa al ser humano de la naturaleza, asignándole a esta última el estatus de mero objeto y adoptando otra perspectiva epistemológica e incluso ontológica de estas relaciones. El carácter ecológico que caracteriza esta idea de justicia y repercute en el Derecho revela la trama en la que está involucrada la vida humana, destaca las relaciones intrínsecas de interdependencia y ecodependencia, así como las prácticas injustas de agresión y daño a otras formas de vida que componen la biosfera de la Tierra (Dutra, 2022).

II. Territorio y comunidad de vida como conceptos clave para entender la Justicia Ecológica

Los conceptos de territorio y comunidad de vida son centrales en la idea de Justicia Ecológica. Están presentes en los debates sobre lo común (Federici, 2019), los mundos del pluriverso (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024), y sobre los mecanismos que buscan determinar y situar quién habita y cómo debe hacerlo. Filósofos, geógrafos, antropólogos, economistas, sociólogos, físicos, biólogos y politólogos han examinado críticamente el tema.

La transdisciplinariedad permite trabajar cuestiones antes impensables de forma transformadora en beneficio de una relación más justa para toda la comunidad de vida terrestre. Surgen debates que muestran que no sólo está en disputa el territorio físico, sino el concepto mismo de territorio, que adquiere

otros contornos en términos de la ecología política, desde la perspectiva ecofeminista y de la crítica decolonial.

Diferentes comprensiones que involucran el territorio como espacio y tiempo para habitar la Tierra en la relacionalidad, en sus perspectivas ontológicas y ecosóficas – como es el caso de los asentamientos quilombolas (Ferdinand, 2022), los cuerpos-territorios (Cruz Hernández, 2023; Haesbaert, 2020) y las cartografías micropolíticas (Guattari y Rolnik, 1996) – traen a la luz una realidad compleja moldeada por múltiples agencias que requieren otra noción de justicia.

Al mismo tiempo, la ecología, en su transdisciplinariedad, promueve la comprensión de que la vida humana no puede ser entendida de manera disociada de otras formas de vida en la biosfera de la Tierra, y sugiere pensar en las diferentes dimensiones del concepto de “comunidad de vida”: dimensión física/biológica; dimensión sociológica (económica, cultural, política), dimensión ontológica (de sujetos y tramas).

Mbembe (2025) observa que en las últimas décadas el aumento de la violencia y las catástrofes provocadas por la acción humana ha estado cambiando la comprensión de cuestiones claves como la vida, la política y la soberanía. El poder hoy reside en “controlar y redistribuir los medios de supervivencia humana y sostenibilidad ecológica” (Mbembe, 2025, p. 15). El poder, explica el autor, actúa como una fuerza geomórfica y se reproduce produciendo fracturas y fisuras en el cuerpo humano y en la propia Tierra, agotando sus capacidades orgánicas. De ahí la búsqueda de ampliar la definición de lo humano y afirmar la fuerza regenerativa de la vida misma que lleva a la comprensión de la democracia como comunidad de vida. La mutualidad, característica del principio ubuntu de los pueblos africanos, traduce esta idea de ser-en-común.

Para Ferdinand (2022), frente a las catástrofes y las tormentas, no existe un “nosotros” homogéneo; las desigualdades raciales y de género entre ricos y pobres no desaparecen; debemos ser conscientes de las diferentes injusticias que se manifiestan. En este sentido, las luchas ecologistas deben ir de la mano con aquellas que se posicionan contra el patriarcado, la esclavitud y el colonialismo. Enfrentar la tormenta moderna requiere mantener la pluralidad constitutiva de las escrituras del mundo, lo que implica en estas narrativas la comprensión de las relaciones entre humanos y no humanos en un continuo (Ferdinand, 2022). Así, “el desafío de la acción ecológica es precisamente hacer el mundo, componer un mundo entre humanos y no humanos [...]” (Ferdinand, 2022, p. 254).

Los pueblos africanos en condición de quilombolas, en proceso de escapar, por tanto, de la esclavitud, se instalan en bosques y manglares, se convierten en hijos de las Américas, metamorfoseados en una nueva pertenencia cultural, libres en el ejercicio de sus cultos y en el proceso de organización de la vida colectiva. Y, en esta vida campesina, «los quilombolas se nutren de la tierra mediante la agricultura colectiva de subsistencia. [...] Esta metamorfosis criolla les permite redescubrir un «yo» y un «nosotros» a través de una nueva relación con su cuerpo» (Ferdinand, 2022, p. 173). El acto de plantar y cosechar no es meramente una práctica objetiva y sin relación con otros aspectos de la vida, ya que la vida sucede en este “común”. Se trata de establecer una relación diferente a la de la plantación colonial, cuya violencia trasciende lo humano racializado y se proyecta sobre la Tierra, revelando una relación de cuidado mutuo de los cuerpos y del territorio.

La injusticia que permea las relaciones entre los humanos repercute en los territorios que las comunidades humanas habitan con otros seres de la naturaleza. Hacer el mundo, como propone Ferdinand (2022), o entender la democracia como comunidad de vida, como propone Mbembe (2025), son ideas que parten de esta comprensión de que las injusticias en forma de violencia y opresión cometidas contra la alteridad trascienden lo humano y promueven fracturas en el seno de la Tierra, y que lo contrario también es cierto. El llamado es a una apertura ética para acoger este mundo natural al que también pertenecen los humanos, con un carácter de mutualidad como ocurre en el ubuntu de los pueblos africanos (Mbembe, 2025) o en el buen vivir de los pueblos andinos y otros sentipensantes (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024).

Estos entendimientos están en consonancia con el pensamiento de Ingold (2008, p. 36) cuando afirma que los seres humanos y los demás seres habitan el mundo cuando coproducen sus vidas, inmersos “en las corrientes del mundo de la vida”. Los humanos y los no humanos se realizan “dentro y a través de su entorno”, utilizando las capacidades desarrolladas y encarnadas, mediante la práctica y la experiencia, explica Ingold (2008, p.36).

La relacionalidad presente en estas culturas ancestrales es recuperada por la ética ecofeminista del cuidado, que también denuncia la interseccionalidad entre las opresiones que recaen sobre las mujeres y sobre otras categorías oprimidas y silenciadas, incluida la naturaleza. El feminismo ecológico, enseña Warren (1990), entiende que la dominación de las mujeres y la de la naturaleza tienen un origen común: la ontología dualista que guía el pensamiento occidental moderno. Las injusticias presentes en el racismo, el clasismo, el edadismo, el etnocentrismo, el colonialismo, el imperialismo y el sexismo surgen del mismo pensamiento dualista y la jerarquía que éste establece en los

binomios humano/naturaleza, hombre/mujer, blanco/no blanco, etc. El ecofeminismo, por su perspectiva pluralista, rechaza cualquier pretensión universalista y esencialista respecto de los problemas sociales y ecológicos, pues reconoce que las soluciones deben pensarse en un contexto en el que inciden las condiciones propias de la cultura, el tiempo, la geografía y factores de carácter histórico, material, socioeconómico y político (Warren, 1990).

El sentido de lo común según el pensamiento feminista, como enseña Federici, (2019), da visibilidad a la cadena de producción y reproducción que se sustenta en el cuidado y dedicación que las mujeres se encargan de realizar, para reposicionar lo humano en el mundo. Es la exigencia de reconocimiento del otro en la comunidad de la vida terrestre. La idea de comunidad que permea la temática de los bienes comunes exige compromiso, en el sentido de integrar a la comunidad con actitudes de cooperación y responsabilidad, una comunidad integral y ampliada hacia la tierra, la naturaleza y sus seres (Dutra, 2022).

Esta comprensión pluralista y situada está presente en el concepto de “cuerpo-territorio”, que destaca en el ecofeminismo latinoamericano en el pensamiento de autoras como Cruz Hernández (2023) y las demás integrantes del Colectivo ecuatoriano Miradas Críticas Del Territorio desde el Feminismo (2017), por ejemplo. Según Cruz Hernández (2023) la expresión permite manifestar la compleja dialéctica de relaciones que, a partir del cuerpo, establecen las mujeres en las distintas escalas organizativas a las que pertenecen, al habitar un mundo común.

Al defender sus cuerpos-territorios, las mujeres están considerando su propia vulnerabilidad frente a la violencia territorial, que resuena en aspectos físicos y psicológicos, generando, además de dolor, hambre y enfermedad, angustia, miedo y sufrimiento. Refleja la idea de que el cuerpo es un territorio político a defender, dice el Colectivo Miradas Críticas Del Territorio desde el Feminismo (2017). Es con esta lente que debe leerse la Carta de las Primeras Mujeres Brasileñas, elaborada por integrantes del movimiento integrado por mujeres indígenas de Brasil, la Articulación Nacional de Mujeres Guerreras Ancestrales – ANMIGA (2022), cuando dice:

“Somos Mujeres Bioma, porque somos tierra, semillas, raíces, tronco, ramas, hojas y frutos, mujeres conectadas al cuerpo de la Tierra. Somos diversas, somos abuelas, madres, hijas y nietas. Nosotros por los que vinieron antes de nosotros, nosotros por nosotros y nosotros por los que vendrán. [...] Somos mujeres movilizadas, politizadas, aportando nuestros conocimientos y voces ancestrales. Somos la continuación de muchas luchas, por la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas,

de las mujeres indígenas, de los derechos ambientales y de los derechos humanos: somos la lucha por la vida”.

Los pueblos indígenas de América Latina también fueron víctimas de genocidio durante la “tormenta moderna”, destaca Ferdinand (2022), época en la que no solo se perdieron vidas humanas, sino también prácticas culturales y de subsistencia, creencias y cosmogonías que los vinculaban a sus “Tierras Madre”. Hoy en día, los pueblos indígenas y poblaciones tradicionales de América Latina se encuentran entre los más amenazados por el avance del neoextractivismo (Svampa, 2015), las prácticas de los hombres blancos que, como advierte Kopenawa (2015), chamán y líder yanomami, viven en el deseo del “oro caníbal”. Nada es más relevante que esta crítica, pues aún hoy las comunidades Yanomami sufren contaminación con plomo y metales pesados como consecuencia de la minería ilegal en sus territorios.

El territorio no sólo tiene un valor de uso, tiene también un valor afectivo y simbólico. En América Latina, el territorio está presente en las primeras líneas de lucha por la transformación social e involucra aspectos identitarios, como es el caso del concepto ecofeminista de cuerpo-territorio. Esta idea, observa Haesbaert (2020), sugiere otra en la dirección opuesta: pensar en términos de territorio-cuerpo. Lo que está en juego es la vida misma, garantizar la existencia terrena frente a genocidios y violencias similares del modelo moderno-colonial, que amenazan la vida de los pueblos indígenas y otros pueblos sometidos a prácticas de dominación colonial, lo que implica una disputa ontológica. Se trata del propio cuerpo físico individual, amenazado desde el vientre materno, de los territorios-mundo y de la Tierra –como pluriverso de mundos–, a la que todos estamos vinculados. Esto nos lleva a pensar en nuestro propio mundo situado considerando contextos geohistóricos y referencias espaciotemporales (Haesbaert, 2020).

El perspectivismo amerindio de que trata Viveiros de Castro (2015) explica las comprensiones de cuerpo y alma de los pueblos indígenas de América Latina y del pensamiento occidental moderno: lo que unifica el sentido de humanidad para el europeo es el alma, en contraste, para los pueblos amerindios sería el cuerpo. En un primer encuentro, los blancos se sienten extraños, preguntándose cómo un alma similar a la suya podría habitar otro cuerpo, mientras que los indígenas se preguntan cómo un cuerpo tan similar al suyo podría ser habitado por otra alma.

Comprender el significado de “cuerpo” trae implicaciones a esta visión del territorio que explicita relaciones de poder sobre la capacidad de producir y reproducir vida en el sentido coextensivo en que, como enseña Krenak (2020),

lo humano da sentido al lugar y éste da sentido a la existencia de lo humano. Así que, en el contexto latinoamericano, la lucha por el territorio como espacio existencial es reivindicada por los pueblos indígenas como una forma de garantizar su modo de ser-en-el-mundo en sentido ontológico, en su cosmopolítica (De la Cadena, 2024).

Diferentes composiciones de interrelaciones entre seres humanos y no humanos permiten configurar mundos diferentes, en un pluriverso de mundos, abriendo nuestra comprensión a una multi o pluriterritorialidad (Haesbaert, 2020). Es por ello que es necesario una Justicia de carácter ecológico (complejo) que no confunda territorio con medio ambiente ni limite la discusión a una cuestión social de distribución de la tierra. Se trata de promover una noción que respete y reconozca la interdependencia y responsabilidad con los territorios de vida en los que habitamos, nos constituimos y damos sentido a la existencia, como seres humanos con los demás seres de la naturaleza.

III. Justicia ecológica en el habitar mundos en común: por otra democracia

Los llamados a una justicia que comprenda las interconexiones y la multidimensionalidad de la fragilidad frente al contexto ecológico crítico –del cual la crisis climática es un síntoma– están emergiendo en las manifestaciones de quienes han sido históricamente marginados y subyugados: personas negras, mujeres y personas heteronormativas no cisgénero, pueblos indígenas y poblaciones tradicionales, personas con discapacidad, los pobres. Aquellos que son el “otro” de la ontología dualista moderna, cuyos territorios existenciales han sido sistemáticamente sustraídos y negados.

Los movimientos ecologista, antirracista, indígena, feminista y ecofeminista traen la urgencia de restablecer las conexiones complejas que rescatan la pertenencia humana a la naturaleza en su fragilidad y, al mismo tiempo, reconocen en este mundo natural reconstituido, el potencial para la coexistencia armoniosa. Son colectivos y comunidades que se constituyen en torno a la idea de que existe un mundo común que proteger, cuyas potencialidades creativas y sanadoras se activan en la producción y reproducción de la vida guiadas por la ética del cuidado, la alteridad y la responsabilidad. Son perspectivas éticas que están implicadas en la presencia, en la pertenencia a territorios de vida, estableciendo una dinámica relacional que reconoce y recompone espacios de poder, en una democracia plural y ecológica.

La relacionalidad, como explican Escobar, Osterweil y Sharma (2024), que constituye una forma de ser, conocer y habitar, tiene ese carácter político que revela el surgimiento de la vida planetaria compleja, más allá de lo humano. En la comprensión relacional de la realidad, cada ser vivo participa en la creación del mundo y su percepción es constitutiva de este mundo, que, por tanto, no siendo externo a nosotros, nos llama a la responsabilidad.

Los movimientos sociales con sus demandas de justicia plural son provocadores cuando reclaman una comprensión de la subjetividad que reconozca su carácter político, cuestionando la pretensión de subjetividad neutral que, entre otras instituciones, asume el moderno. Esta subjetividad, sin embargo, sólo refleja la subjetividad de la clase que detenta el poder estatal y pretende imponerlo como hegemónico, como explica Souza (2007). Estas diferencias se perciben en la práctica cuando el derecho estatal, que se define a partir de una subjetividad hegemónica, necesita intervenir en contextos en los que las subjetividades son plurales y relacionales.

Las propias normas del Derecho Ambiental que pretenden proteger los ecosistemas son injustas si no se aplican considerando estas otras perspectivas. Como observa Echeverría (2020), la delimitación de territorios desde la perspectiva de la mera protección ambiental no debe partir de la misma perspectiva cuando involucra la presencia de pueblos indígenas. Mientras que el modelo administrativo occidental define los territorios en patrones areolares según sus funciones jerárquicas, desde el orden físico hasta el legal, y crea mapas con representaciones bidimensionales, el mapeo de los pueblos indígenas, como lo demuestra la experiencia colombiana, implica el tejido de relaciones entre el territorio y otros cuerpos, como un cuerpo vivo. En este contexto, los territorios, deben entenderse “en primer lugar, como apetito, pulsión vital, deseo. [...] Cada ser construye y establece canales con otros territorios, nunca está fuera, está conectado con el orden o desorden del sistema en su conjunto”, propone Echeverría (2020, pp. 263-264).

Así que, la interculturalidad aplicada al Derecho exige que no sólo se considere la noción ambiental, sino también esta comprensión distinta de lo que es el territorio mismo, expresada por quienes lo habitan, explica Echeverría (2020). El mapeo de estos territorios existenciales tiene como elemento clave la identificación de canales, lugares de encuentro y juego. Los territorios de relación mutua son vitales, porque allí están en juego las cosas realmente importantes. Estos lugares tienen cierta sacralidad, explica el autor, pues constituyen un campo de interacción y confluencia entre cuerpos, en el que se comparte el poder. De este modo, lo importante de un acuerdo jurídico de gestión del territorio –que implica la protección del medio ambiente y de las

personas que allí habitan–, por ejemplo, es que éste sea también una especie de canal que permita la circulación de sustancias mutuamente reproductivas. Es necesario establecer un diálogo intercultural, afirma Echeverría (2020), para que ambos deseos queden satisfechos. Se deben establecer buenas relaciones sociales para que el territorio pueda construirse como “cuerpo”.

Los desafíos de resolver las crisis que enfrenta la humanidad en la época del Antropoceno –en la que se están superando rápidamente los límites planetarios y se está diezmando la biodiversidad–, requieren, especialmente al Derecho, pensar y actuar comprendiendo la compleja dinámica ecológica que compone la realidad. Para ello se hace necesario establecer y rescatar formas de convivencia en común en las que estén presentes la justicia y la equidad, contemplando a toda la comunidad de vida terrestre. Para ello, el enfoque de Justicia Ecológica (Schlosberg, 2007; Dutra, 2022) propone, para estas cuestiones que involucran las relaciones entre seres humanos y no humanos en la naturaleza, como factores que interfieren en la dignidad e integridad de la comunidad de vida que allí se establece, una comprensión transdisciplinaria, compleja y dialógica.

La Justicia Ecológica encuentra eco en los ecofeminismos territoriales que, como observan Rátiva-Gaona, Argento y Gago (2024), sugieren un llamado a la justicia en diferentes vertientes: justicia social, ambiental, justicia de género y justicia para los diferentes cuerpos. Así, la lucha no es por tierra para quien trabaja, sino por territorio para quien lo cuide, sacando a la luz la comprensión política de estas relaciones que se desarrollan en un ethos comunitario.

Las Cortes de Justicia han jugado un papel fundamental en la ecologización del derecho al ser cuestionados por cuestiones planteadas por la crisis climática, involucrando a empresas contaminantes, responsabilidad de los Estados, reconocimiento de vulnerabilidades, entre otros puntos. Este es el caso de recientes declaraciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como la Opinión Consultiva No. 23/17 (CIDH, 2017) que reconoce la interdependencia e la indivisibilidad entre los derechos humanos e la protección del medio ambiente; de la Opinión Consultiva No. 32/2025 (CIDH, 2025) que reconoce la crisis climática y la amenaza que representa para los derechos humanos fundamentales, y el alcance de estos derechos, lo que implica deberes para los Estados. Lo mismo en el caso la Corte Internacional de Justicia con la Opinión del 23 de julio de 2025 (CIJ, 2025), que confirmó el deber jurídico de los Estados de enfrentar la crisis climática, considerando, entre las razones, el hecho de que un medio ambiente sano es la base de la vida humana y, en consecuencia, de los derechos humanos protegidos por el Derecho Internacional. Estas son interpretaciones que dan forma a la ley señalando una

comprensión de las interrelaciones de interdependencia y ecoddependencia entre los seres humanos y otros seres de la naturaleza.

La interculturalidad, incorporada en Constituciones latinoamericanas desde principios de la década del 2000, así como el reconocimiento de nuevos titulares de derechos, como los derechos de la naturaleza en ciertos casos, también ha impactado los debates sobre la expansión democrática de la comprensión de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, en términos éticos, y sobre cómo cuidar nuestro hogar común, el planeta Tierra.

Sin embargo, a pesar de que nuevos derechos y demandas ecológicos se articulan en lenguaje jurídico, su aplicación carece de una comprensión más amplia y un enfoque dialógico que realmente represente un reposicionamiento en términos de justicia, ya sea epistémica o social (género, clase y raza), y que abarque las relaciones ecológicas con otros seres de la naturaleza. Los aspectos planteados en la defensa de los territorios por los pueblos indígenas latinoamericanos frente a los constantes ataques que sufren son un claro ejemplo de esta problemática.

Un paso importante sería fortalecer sus derechos con Protocolos Comunitarios de Consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado bien elaborados, según lo previsto en el Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989). Al mismo tiempo, implementar medidas relacionadas con la información y transparencia en materia ambiental, tal como lo prevé el Acuerdo de Escazú (ONU, 2018). La misma preocupación está presente con los Estudios de Impacto Ambiental, en los procesos de Licenciamiento Ambiental y en la preparación y revisión de Planes Directores de las ciudades que suelen llevarse a cabo de manera formal, sin la necesaria y deseable participación de la comunidad y de la ciudadanía en general.

Al mismo tiempo, muchas leyes y políticas ambientales han sufrido reveses, como se vio en el reciente caso brasileño de cambios realizados por el Congreso Nacional con el Proyecto de Ley 2.159/2021 (Brasil. Congreso Nacional, 2025) apodado el “Proyecto de Ley de Devastación”, que altera la ley que trata sobre Licencias Ambientales y cuestiones relacionadas, porque hay intereses con fuerza política para hacer prevalecer una comprensión restrictiva de estos temas, promoviendo la mercantilización de la naturaleza inconsideradamente.

Las relaciones ecológicamente justas no dependen puramente de leyes y tribunales: la Justicia Ecológica implica necesariamente el circuito interactivo entre la ética, la política y el Derecho. El Derecho mismo debe entenderse desde una perspectiva pluralista. El Derecho debe repensarse como institución y como disciplina, abriéndose a las cuestiones del pluriverso de territorialidades

que se discuten en este estudio, consciente de los desafíos de hacerlo en un entorno en el que prevalece una mentalidad dualista, plagada de preconcepciones respecto de sujetos, valores y modos jerárquicos de relación.

Componer un mundo plural, reflexiona Ferdinand (2022), definiendo quién hablará por ese “nosotros” que resulta del mundo común y plural formado con los no humanos en la Tierra, allí radica el gran desafío de la crisis ecológica que involucra diversos aspectos, como el político, el estético y el ontológico. Esta perspectiva sugiere rescatar, como lo hace Ferdinand, distintas manifestaciones como las de Césaire, Luther King y Malcolm X, en sus gritos por justicia. Se requiere una especie de “justicia hospitalaria”, como la que sugiere la figura del “camarada de barco” que “lleva en sí la realización y el horizonte de un mundo común” cuando, al dignificar el cuerpo del náufrago, viendo en él un compañero que también habla y habita la Tierra, revela la posibilidad de un mundo resistente a las tormentas (Ferdinand, 2022, p. 222).

La corporalidad que ecofeministas, pueblos indígenas y quilombolas resaltan en la relacionalidad que proponen les permite compartir con otros no humanos de la naturaleza un mundo común que se defiende como un cuerpo planetario común. La propuesta de una democracia ecológica, una democracia de la Tierra (Shiva, 2010; Eckersley, 2017), reconoce el elemento político como un factor decisivo para que estos “otros” miembros de la naturaleza (humanos y no humanos) sean reconocidos en sus formas de vida, como compañeros que coexisten y merecen respeto y dignidad, y puedan ser escuchados acerca del destino planetario común. Se trata de reconocer el valor de la diversidad misma, entendiendo que todas las formas de vida tienen el derecho inherente a vivir, en una democracia de la vida (Shiva, 2010).

Reconocer la interdependencia y la ecodependencia, los vínculos y flujos que permiten la existencia humana y no humana en la naturaleza –es decir, partir de la comprensión de que los humanos también son parte de la naturaleza, que están conectados umbilicalmente a ella en todos los aspectos de su existencia– depende de un cambio de paradigma. Debemos avanzar críticamente hacia una epistemología de la complejidad y de ontologías relacionales, superando los límites dualistas, entendiendo al humano inserto en el tejido de relaciones complejas, sin perder la perspectiva de responsabilidad hacia todos los demás.

A pesar de los avances en el campo del Derecho la concientización ciudadana sobre estas interrelaciones y la necesidad de un posicionamiento político sustentado en un debate transdisciplinario, que genere políticas ecológicas desde la base, parece ser la vía más sólida para salvaguardar la vida compartida. Un buen comienzo serían las iniciativas de los poderes públicos,

de organizaciones sociales y, especialmente, de las universidades, para poner en marcha proyectos de diálogo, de escucha y de desarrollo de una ecología de saberes a la luz de los contextos concretos de los problemas relacionados con la crisis climática.

Es importante institucionalizar prácticas, a través del Derecho, especialmente, que permitan la diversidad de expresiones e intereses en su pluralidad ante problemáticas que impactan ecológicamente la vida compartida de humanos y no humanos. Democratizar este proceso mediante la creación de un diálogo y troca de conocimientos en un contexto intercultural, adoptando una conducta ética guiada por el cuidado ecofeminista, la solidaridad y la responsabilidad, es esencial para salvaguardar la comunidad planetaria de la vida ante la creciente crisis climática, en la que la humanidad misma participa como agente. Allí surge otra perspectiva democrática que trasciende muros y restablece el equilibrio en la multidimensionalidad, como lo invita el concepto de Justicia Ecológica.

Conclusiones

El contexto crítico de la crisis climática, que también tiene un carácter civilizatorio, exige atención a las interconexiones entre las injusticias que sufren diferentes grupos sociales que ya han sido históricamente marginados. Los movimientos antirracistas, feministas, ecofeministas, ecologistas, anticapacitistas, antietaristas y LGBTQIA+, que luchan contra diferentes formas de prejuicio, advierten de la necesidad de superar la ontología dualista que divide y jerarquiza a los sujetos, reconstruyendo un mundo común y plural.

La transdisciplinariedad del pensamiento ecológico complejo exige comprender la realidad dialógicamente, considerando a los diferentes participantes que coelaboran este mundo en el que se inscribe y es posible la existencia humana. Se trata de un mundo pluriversal, que comprende muchos mundos, en el sentido de que cada mundo se configura en un determinado contexto relacional que involucra a diferentes sujetos y subjetividades, en el que se manifiestan los respectivos deseos, conocimientos y poderes.

El llamado a comprender que los humanos somos parte de una comunidad más amplia con los demás habitantes del planeta Tierra llega en un momento en que las condiciones de vida están amenazadas y la interdependencia es evidente, frente a los fenómenos climáticos extremos y los efectos del calentamiento global. El debate sobre la urgencia de adoptar un concepto de justicia que se aplique a toda la comunidad de vida terrestre, en este sentido la Justicia Ecológica, es pertinente a este contexto. Se trata de una Justicia multidimensional que abarca a los seres humanos y no humanos de la

naturaleza, con el fin de proteger la dignidad humana y la integridad de los ecosistemas.

Los conceptos de territorio y comunidad de vida sobresalen en este proceso de repensar el sentido de la justicia y a quién debe dirigirse la justicia. Como bien lo retratan los escritos de Ferdinand, Mbembe, Echeverría y Cruz Hernández, lo que está en juego es la vida tal como la conocemos, como un factor que sólo se da en comunidad en el contexto ecológico, ecosistémico y planetario de la Tierra. El territorio ya no corresponde a una simple extensión de tierra: pasa a comprender una dinámica intersubjetiva entre los diferentes cuerpos que lo habitan, componiendo mundos en común con el cuerpo de la Tierra que proporciona subsistencia y sentido a toda la comunidad de vida.

Estas concepciones de territorio y de comunidad de vida, en su lógica no dualista, provocan el Derecho occidental moderno, cuya matriz es el pensamiento cartesiano. El Derecho occidental moderno y globalizado se basa en una visión antropocéntrica y disciplinaria respecto de las relaciones entre los sujetos y los territorios que habitan, y de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Las prácticas de interculturalidad y la ética del cuidado del ecofeminismo, en este contexto, contribuyen a indicar la posibilidad de transponer al mundo jurídico otras formas de entender cómo equilibrar los diferentes intereses entre los miembros de una misma comunidad.

Una revisión compleja de los conceptos de territorio y comunidad de vida nos permite avanzar críticamente en los ámbitos ético, político y jurídico, para considerar los intereses que están en juego en función de la crisis ecológico-climática global, en búsqueda de una Justicia Ecológica que respete y aprenda de la diversidad, poniendo en práctica una democracia ecológica. Se trata de una democracia en la que los conocimientos y las subjetividades plurales se reconozcan y compartan la responsabilidad de mantener vivo el territorio común de la vida: el planeta Tierra.

Este breve estudio, además, indica la innegable urgencia de repensar el Derecho y poner en práctica una apertura democrática y pluralista, mejorando sus institutos y creando otros, y acogiendo a toda la comunidad de la vida terrestre en la comunidad de justicia. Es necesario promover la justicia para la alteridad en la relacionalidad, como lo sugiere la comprensión de las territorialidades de los pueblos indígenas y los movimientos ecofeministas. Por lo tanto, las nociones de territorio y comunidad de vida son temas que merecen una atención cuidadosa por el mundo legal en el proceso interpretativo y en el desarrollo de políticas públicas ambientales y ecológicas, lo que confirma la hipótesis inicial propuesta.

Bibliografía

a) Doctrina

- Bouchon, P., Boisier, M., Tironi, M., Gelcich, S. et al. (2024). *Avanzar hacia la transdisciplina en la UC*. Dirección de Investigación e Instituto para el Desarrollo Sustentable, PUC. <https://investigacion.uc.cl/wp-content/uploads/2024/11/20241108-Informe-Digital-Transdisciplina-UC.pdf>.
- Ceballos, G., Ehrlich, P.R., Raven, P.H. (2020). Vertebrates on the brink as indicators of biological annihilation and the sixth mass extinction. <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.1922686117>.
- Crutzen, P.J. and Stoermer, E.F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, (41), 17.
- Cruz Hernández, D.T. (2023). Revisitando la cartografía cuerpo-territorio desde la autoetnografía feminista. *Política & Trabalho: revista de ciências sociais* (59), 64-82.
- De la Cadena, M. (2024) *Seres-Terra: cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Dutra, T.A.H. (2022). *Justiça Ecológica: territorialidades e emergências*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Eckersley, R. (2017). Geopolitical Democracy in the Anthropocene. *Political Studies*, Vol. 65(4), p. 983–999. <https://journals.sagepub.com/home/psx>.
- Echeverri, J.A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano, 259-75. Documento, no. 32. Copenhague: IWGIA.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Tinta Limón.
- Escobar, A., Osterweil, M.; Sharma, K. (2024). *Relacionalidad: uma política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza; Siglo XXI Editores.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press.
- Ferdinand, M. (2022). *Ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. 29ª . ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1999). *Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação*. Em C.R. Brandão (Ed.), *Pesquisa Participante*. 8a. ed. São Paulo: Brasiliense.
- Guattari, F., Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4a edição. Petrópolis: Vozes.

- Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15 (29), pp. 267-301.
- Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes.
- Kopenawa, D., Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). Sempre estivemos em guerra. Entrevista para Ana Paula Orlandi. *Revista Humboldt*, março. <https://www.goethe.de/prj/hum/pt/dos/zug/21806968.html>.
- Mbembe, A. (2025). *Democracia como comunidade de vida*. São Paulo: n-1 edições.
- Morin, E. (2005). *A cabeça bem-feita*. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2005a). O método 1. A natureza da natureza. Tradução Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E., Kern, A.B. (2005b). *Terra-Pátria*. Tradução Paulo Azevedo Neves da Silva. 5a ed. Porto Alegre: Sulina.
- Morin, E. (2007). Complejidad restringida y complejidad generalizada o las complejidades de la Complejidad. (In) *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 12, (38), p. 107-119.
- Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinariedad: manifiesto*. México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C.
- Rátiva-Gaona, S., Argento, M. & Gago, V. (2024). Feminismos Ecoterritoriales frente a la política de la crueldad. En Droguett, F.F.; Puente, F. (Coords.) *Feminismos ecoterritoriales en América Latina: cuidar, crear, re-existir*. Fundación Rosa Luxemburgo, 9-18.
- Rockström, J., et. al. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14 (2): 32 [online], pp. 1-33.
- Santos, B. de S. (2019). Construindo as epistemologias do sul: para um pensamento alternativo de alternativas. Vol. 1, pp. 639-676. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rkt3.18>. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rkt3.18>.
- Schlosberg, D. (2007). *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Schnitman, D.F. (org.) (1998). *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividade*. Introdução. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- Shiva, V. (2010) *Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza*, Conferencia FLACSO Quito. <https://gda.com.ar/wp-content/uploads/2021/06/articulo-generoyambiente-2.pdf>.

Souza, E.L. de. (2007). *Filosofia do Direito, Ética e Justiça: filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Núria Fabris Editora.

Svampa, M. (2015). Feminismos del Sur e ecofeminismo. *Nueva Sociedad* (256), pp. 127-131.

Viveiros de Castro, E. (2015) *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosacnaify/ N-1 edições.

Warren, K.J. (1990). The power and promise of ecological feminism. *Environmental Ethics* 12 (2), pp. 125-146.

b) Normativa

Acuerdo de Escazú (2018). Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, a la Participación Pública y a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe de 04/03/2018, de la Organización de las Naciones Unidas.

Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales (1989), de la OIT/Organización Internacional del Trabajo.

c) Otras fuentes

Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA (2022). Carta das Primeiras Brasileiras. Recuperado de <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>.

Brasil. Congreso Nacional. Proyecto de Ley 2.159/2021 sobre Licenciamento Ambiental aprovado en 17/05/2025. Recuperado de <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8979282&ts=1753109958270&disposition=inline>.

CIDH. Emergencia climática y derechos humanos – Opinión Consultiva OC-32/2025 de 03/07/2025 por solicitud de la República de Colombia y de la República de Chile. Recuperado de <https://jurisprudencia.corteidh.or.cr/es/vid/1084981967>.

CIDH. Medio Ambiente y Derechos Humanos – Opinión Consultiva OC-23/2017 de 15/11/2027 por solicitud de la República de Colombia. Recuperado de https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf.

CIJ. Obligaciones de los Estados en materia de cambio climático – Opinión Consultiva OC de 23/07/2025. Recuperado de <https://icj-web.leman.un-icc.cloud/sites/default/files/case-related/187/187-20250723-adv-01-00-en.pdf>.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios, Quito: CLACSO.

IPCC (2023). Sixth Assessment Report. Recuperado de <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar6/>.

WMO – World Meteorological Organization (2024). Relatório Estado Global do Clima. Recuperado de <https://library.wmo.int/es/records/item/69455-state-of-the-global-climate-2024>.