

El amor por la Madre Tierra: diálogos para una posible filosofía ecológica intercultural

Love for Mother Earth: Dialogues for a Possible Intercultural Ecological Philosophy

 Favaron Peyón, Pedro Martín ^a

^a Pontificia Universidad Católica del Perú

Cómo citar: Favaron Peyon, P. M. (2026). El amor por la Madre Tierra: diálogos para una posible filosofía ecológica intercultural. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, 18, A-007. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202602.A007>



Resumen: El artículo propone un diálogo exploratorio entre la ecofilosofía contemporánea y diversas formulaciones del pensamiento indígena, examinando posibles resonancias en la comprensión de la Tierra como ser vivo y sagrado, sin forzar convergencias donde persisten diferencias ontológicas fundamentales. A partir del pensamiento de Henryk Skolimowski y Roger Scruton, se argumenta que superar la crisis ecológica requiere cuestionar la ontología mecanicista moderna y cultivar una relación afectiva, ética y poética con el cosmos. El análisis se desarrolla desde una perspectiva de filosofía comparada, que pone en diálogo tradiciones heterogéneas sin presuponer equivalencias conceptuales plenas. Las reflexiones indígenas consideradas en el trabajo enfatizan la reciprocidad, el cuidado y la interdependencia entre los seres vivos. Mientras Skolimowski propone una ética planetaria basada en la reverencia por la vida, Scruton destaca el apego afectivo al territorio como fundamento del cuidado ecológico. Estas propuestas permiten identificar zonas parciales de resonancia con determinadas elaboraciones amerindias relativas a la salud, la espiritualidad, la comunidad y la responsabilidad hacia la Tierra. El artículo defiende la posibilidad de un diálogo intercultural respetuoso entre sistemas de pensamiento diversos y aboga por una ética ecológica plural, relacional y atenta a la diversidad de formas de habitar el cosmos.

Palabras clave: Ecofilosofía. Saberes ancestrales indígenas. Sacralidad. Interconexión ecológica. Ética relacional.

Abstract: This article proposes an exploratory dialogue between contemporary ecophilosophy and diverse formulations of Indigenous thought, examining possible resonances in the understanding of the Earth as a living and sacred being while avoiding forced convergences where fundamental ontological differences persist. Drawing on the thought of Henryk Skolimowski and Roger Scruton, it argues that overcoming the ecological crisis requires questioning the mechanistic ontology of modernity and cultivating an affective, ethical, and poetic relationship with the cosmos. The analysis is developed within the framework of comparative philosophy, bringing heterogeneous traditions into dialogue without presupposing full conceptual equivalence. The Indigenous reflections considered in the article emphasize reciprocity, care, and interdependence among living beings. While Skolimowski advances a planetary ethic grounded in reverence for life, Scruton highlights affective attachment to place as a foundation for ecological responsibility. These perspectives make it possible to identify partial zones of resonance with certain Amerindian elaborations concerning health, spirituality, community, and responsibility toward the Earth. The article argues for the possibility of a respectful intercultural dialogue among diverse systems of thought and advocates a plural, relational ecological ethic attentive to the diversity of ways of inhabiting the cosmos.

Keywords: Ecophilosophy. Indigenous Ancestral Knowledge. Sacredness. Ecological Interconnection. Relational Ethics.

1. Introducción

La ciencia ecológica postula que los organismos deben ser estudiados tomando en cuenta sus relaciones con la totalidad de lo existente. Lo que distingue a la ecología de otras ramas de los estudios biológicos es el principio de interconexión, según el cual ningún organismo existe en aislamiento. Sin embargo, la idea de que todo lo existente está conectado no es nueva, sino que ha estado presente desde la antigüedad en múltiples tradiciones filosóficas y espirituales. Según el intelectual indígena Dan Longboat (Longboat & Sheridan, 2006), aquello que suele llamarse el pensamiento animista plantea una relación entre todos los seres vivos antes que las ideas ecológicas.

Desde este punto de vista, el mérito de la ecología sería recoger esta antigua intuición para traducirla a un marco científico moderno, legitimando este saber en términos aceptables para las instituciones hegemónicas del conocimiento. Esta operación de traducción no es neutra, ya que implica desplazamientos conceptuales entre distintos regímenes de sentido. Es en este espacio de traducciones parciales donde se sitúa el presente trabajo, que propone una comparación filosófica entre sistemas de pensamiento heterogéneos, donde la similitud no implica identidad conceptual ni equivalencia ontológica, sino la posibilidad de relaciones parciales entre estructuras conceptuales que operan en registros distintos. La comparación aquí propuesta no presupone una equivalencia entre

los sistemas de pensamiento analizados ni una traducción plena entre sus categorías. Se trata más bien de una comparación asimétrica, en la que los términos no se corresponden uno a uno, sino que funcionan como vectores de problematización mutua. En este sentido, la comparación no busca establecer identidades conceptuales, sino hacer visibles zonas de fricción, resonancia y desplazamiento entre regímenes ontológicos heterogéneos.

La concepción de interconexión vital encontró en Alexander von Humboldt y Ernst Haeckel (Humboldt, 1944) una formulación científica moderna que, sin embargo, no agota la densidad ontológica de las cosmogonías indígenas. Diversas tradiciones indígenas de América, entre ellas las reflexiones contemporáneas de Ailton Krenak, la ciencia indígena propuesta por Gregory Cajete y la etnografía shipibo que sirven de referencia a este trabajo, conciben que el ser humano forma parte de una comunidad más amplia de seres vivos dotados de agencia, inteligencia y espíritu. Las sociedades amerindias, por lo general, no conciben su territorio ancestral como un recurso explotable, sino que su identidad depende de las relaciones que mantienen con él: el ser humano habita un territorio que también lo habita, lo penetra y lo moldea. La defensa territorial de las naciones indígenas ha incentivado la alianza con el ecologismo político, aunque este diálogo no siempre está libre de imposiciones epistémicas. Estas asimetrías no son únicamente políticas o históricas, sino también conceptuales, en la medida en que los términos con los que se describen estas relaciones operan dentro de marcos ontológicos que no son plenamente equivalentes.

La ecofilosofía emerge en la segunda mitad del siglo XX como corriente heterogénea que cuestiona los fundamentos ontológicos y éticos de la modernidad industrial. Frente a la crisis ambiental, diversos pensadores han repensado la relación entre humanidad y naturaleza desde el biocentrismo radical de la ecología profunda (Naess, 2005; Devall & Sessions, 2007), el pragmatismo de la ética ambiental anglosajona (Callicott, 1989) o la crítica política de la ecología social (Bookchin, 1982; Gorz, 1980). En este panorama, Henryk Skolimowski ocupa una posición marginal: formado en la tradición analítica, transitó hacia un pensamiento vitalista que la academia institucional nunca acogió del todo. Su propuesta de una filosofía viva que reconcilie al ser humano con el cosmos mediante la reverencia lo sitúa en los bordes del campo filosófico. Por su parte, Roger Scruton proviene del conservadurismo británico, la defensa de la tradición occidental y la crítica a la modernidad ilustrada. Su filosofía verde, formulada desde el amor al hogar y la pertenencia afectiva, es vista con recelo por el ecologismo progresista.

A pesar de los puntos en común entre las cosmogonías indígenas y el ecologismo contemporáneo, existen diferencias significativas. A diferencia de la ecología profunda, que postula una naturaleza prístina y una guerra inherente entre humanidad y territorio, las cosmogonías indígenas no separan radicalmente cultura de naturaleza: el territorio es espacio de sociabilidad dialógica y no un objeto de gestión centralizada. Desde la perspectiva indígena, por lo general, las plantas, los animales y las piedras son sujetos animados por el espíritu, con valor en sí mismos que no puede ser instrumentalizado. Sin embargo, uno de los errores más comunes consiste en suponer que las naciones

amerindias carecen de toda forma de antropocentrismo. No puede afirmarse que los sabios indígenas consideran que el ser humano no tiene una posición ontológica privilegiada, en coincidencia con autores poshumanistas como Cary Wolfe (2010) o Rosi Braidotti (2013). Según se desprende de relatos ancestrales de la Amazonía occidental (Favaron, 2017), transformarse en animal es visto como castigo por transgresiones que consisten en no comportarse como seres humanos legítimos (*jonikon*, en shipibo-konibo). La diferencia del pensamiento indígena con el moderno no consiste en no otorgar un lugar privilegiado a lo humano, sino en reconocer que la subjetividad, el afecto y la sociabilidad se extienden más allá de la humanidad. No se trata de una ausencia de jerarquías, sino de cómo estas son vividas: no desde la dominación, sino desde la responsabilidad mutua, reciprocidad y cuidado.

La comprensión de las reflexiones amerindias debe emprenderse desde metodologías que se basen en sus propias epistemologías, ontologías y axiologías (Wilson, 2008), sin que ello implique negar el diálogo con el pensamiento académico. Lo que se busca es aproximarse a los saberes indígenas desde un enfoque respetuoso y no reductivo, aprendiendo a pensar en diálogo desde la reciprocidad. Guiado por este propósito, el presente artículo propone los posibles puntos de encuentro entre el pensamiento indígena y la propuesta de ecofilosofía de Henryk Skolimowski (2017 [1992]), para luego realizar una operación semejante con la filosofía verde de Roger Scruton (2012). Para establecer estos puntos de coincidencia, propondré datos etnográficos recogidos en mi propio trabajo de campo, así como reflexiones de Ailton Krenak (2020) y Gregory Cajete (2000).

2. El diálogo indígena con la ecofilosofía

Henryk Skolimowski (1930-2018) ha sido uno de los mayores promotores de una nueva forma de hacer filosofía, basada tanto en la urgencia ambiental como en la idea de que el ser humano es parte indelible del cosmos. Según este autor, la crisis ecológica es consecuencia del paradigma mecanicista, ya que, al negar la vida afectiva del cosmos, fragmenta lo existente y convierte al territorio en un objeto susceptible de ser explotado por la codicia humana. De esta manera, su propuesta apunta a que nuestras acciones tienen siempre una base ontológica y, por lo tanto, es necesario que la filosofía se comprometa en concebir una cosmogonía que sea acorde con la preservación de la vida. Su premisa es muy sencilla: «Actuamos en el universo según como lo interpretamos. Si interpretamos el universo incorrectamente, actuaremos incorrectamente» (Skolimowski, 2017, p. 27). El desastre ecológico, entonces, tendría su causa en la idea errónea de que el cosmos es una suerte de máquina sin afecto y sin consciencia. Skolimowski propone una visión holística que reconcilie al ser humano con la vida; sugiere, asimismo, adoptar una actitud reverente hacia el cosmos, inspirada en las antiguas sociedades que lo entendían como ser vivo.

Esta actitud de agradecimiento reverencial nace, según Skolimowski, no desde un impulso primitivo y supersticioso, sino de la contemplación del entretejido de la existencia y de

los finos ajustes que permiten que la vida surja: se trata «de un acto de comprensión profunda, no de las partes aisladas, sino de la gloriosa totalidad que actúa al unísono» (2017, p. 43). Aunque Skolimowski se basa casi exclusivamente en un diálogo con la ciencia y con la tradición filosófica occidental, y son escasas sus referencias a los saberes indígenas, las cercanías resultan evidentes. Según Ailton Krenak (2020), por ejemplo, «la Tierra es un lugar que siempre ha sido sagrado para nosotros» (p. 50 [traducción propia]). Asimismo, Krenak también afirma que, cuando dejamos de reconocer la subjetividad de los ríos y de las montañas, las desvestimos de su significado y las relegamos a la condición de meros recursos susceptibles de ser explotados. Ambos autores, por lo tanto, sostienen que la recuperación de una vinculación reverencial con el cosmos, así como de una sensibilidad poética capaz de percibir la presencia del espíritu en la propia materia del cosmos, son indispensables para superar las antinomias impuestas por el paradigma hegemónico de la modernidad. No se trataría de meros rezagos de una mentalidad primitiva, sino modos de comprender y relacionarse con la vida que tienen un potencial de fomentar un giro filosófico y civilizatorio fundamental, dada la magnitud de las crisis contemporáneas. Ahora bien, no conviene idealizar las tradiciones indígenas ni atribuirles una superioridad moral intrínseca, sino reconocer que conservan elaboraciones ontológicas y éticas que la modernidad hegemónica ha tendido a invisibilizar.

Skolimowski (2017) define la ecofilosofía como «un nuevo sistema de pensamiento que en realidad supone un retorno a la gran tradición de la filosofía, la tradición que asume grandes tareas e intenta ser culturalmente significativa» (p. 69). La idea de este retorno implica, por un lado, el diálogo con las fuentes del pensamiento occidental que concebían al cosmos como un organismo animado; por otro, supone una recuperación de la concepción de la filosofía como búsqueda amorosa de un saber encarnado. La ecofilosofía buscaría dar respuestas que, como un bálsamo vital, puedan reanimar a «una civilización que está atascada y que desesperadamente quiere recuperar su vigor» (Skolimowski, 2017, p. 47). Este diagnóstico sobre la modernidad hegemónica es en buena medida compartido por Krenak (2020), quien afirma que «el tiempo en el que vivimos es experto en crear ausencias: socava el significado de la vida de las sociedades y el significado de la experiencia vital» (p. 6 [traducción propia]). En su libro *Ideas para posponer el fin del mundo* (2020), Krenak invita al resto de naciones indígenas, y a la humanidad en su conjunto, a mantener la divergencia irrestricta de sus propias subjetividades en contra de los intentos de homogenización desplegados por el imperialismo. La vitalidad humana precisa de una resistencia creativa a los intentos de estandarización industrial de las sensibilidades. Por su parte, Skolimowski (2017) plantea que el respeto e incentivo de la heterogeneidad humana es un factor fundamental para garantizar nuestra vitalidad. De este elogio a la diversidad se desprende que lo filosófico no puede ser entendido como algo exclusivo de una determinada tradición reflexiva, sino que surge a partir del diálogo entre distintos sistemas de pensamiento. El reto conjunto de cuidar a la Tierra, según Krenak (2020), no precisa que todos seamos iguales, sino más bien que seamos capaces de complementarnos desde nuestra diferencia.

Las posibles vinculaciones entre las cosmogonías amerindias y la propuesta de la ecofilosofía no han pasado inadvertidas. Resulta significativo que uno de los principales teóricos de la ciencia indígena contemporánea, Gregory Cajete (2000), recurra explícitamente a Skolimowski para pensar posibles articulaciones entre los saberes indígenas y ciertos desarrollos de la filosofía ecológica. Uno de los primeros puntos de coincidencia que destaca Cajete es la afirmación de Skolimowski de que la filosofía moderna ha perdido su alma para adoptar un lenguaje que no puede hablar del amor o del espíritu; asimismo, rescata la necesidad de transformar las dinámicas reflexivas de buena parte del pensamiento académico, para que la filosofía pueda volver a ser un asunto encarnado que repercuta en nuestra manera de habitar la Madre Tierra.

La ecofilosofía no critica al método científico en sí, sino a la ideología positivista y al intento de restringir el pensamiento filosófico al marco asfixiante de los enunciados técnicos. «Podemos violentar el significado de la vida humana trasladándolo a estructuras meramente físico-químicas, pero no podemos eludir la sensación de que con ello estamos degradando el significado de la vida» (Skolimowski, 2017, p. 171). Al realizar una reflexión que no desconozca lo afectivo ni renuncie a la belleza y al asombro, el autor sigue trazando una cartografía intelectual que lo vincula con el pensamiento indígena. La idea de pensar desde el asombro, la reverencia y el agradecimiento tiene una afinidad profunda con la ritualidad dialógica de las naciones indígenas; los sabios shipibo de la actualidad, llamados *onanya*, suelen afirmar que sus antepasados les enseñaron a conversar con los seres primordiales (el Sol y la Madre Tierra, el rayo y la lluvia, las montañas y los ríos) que nos dan vida (Favaron & Bensho, 2023). De esta manera, la ecofilosofía coincide con el pensamiento indígena en un acercamiento empático a la existencia que transita por rutas distintas a las de la burocracia tecnocrática, la cual instrumentaliza la existencia a favor de los índices de eficiencia y productividad.

Desde la perspectiva de la ecofilosofía, la existencia tiene valor en sí misma, no porque sea útil ni porque tenga «derechos» (en un sentido jurídico moderno), sino porque es parte de un orden vivo y significativo. Skolimowski postula una ética del cuidado que es intrínseca a la vida y que se revela cuando se cultiva una mirada atenta y amorosa. «Vivimos en la tierra, con la tierra y de la tierra; la responsabilidad por la salud de la tierra es, por lo tanto, una de nuestras obligaciones esenciales» (Skolimowski, 2017, p. 283). Cuando se concibe que el ser humano es parte del tejido viviente y que la salud del conjunto vital garantiza nuestro propio bienestar, velar por la Madre Tierra se presenta como un imperativo impostergable. Este autor propone una comprensión de la salud que escape al paradigma mecánico y técnico, y que la entienda de manera holística y relacional: la salud del ser humano depende de la ética que guía sus vinculaciones con la comunidad de lo viviente. «Solo cuando damos por descontado que los seres humanos y su entorno están constituidos por campos de fuerzas en interacción, empezamos a entender hasta qué punto resulta fascinante la conservación de la salud» (Skolimowski, 2017, p. 84). Esta perspectiva tiene también proximidades con algunas reflexiones indígenas. Por ejemplo, para la nación shipibo, en general, la sabiduría tiene un compromiso con la salud; los sabios, conocidos con el nombre de *onanya*, curan a los

enfermos de su comunidad. El saber tiene sentido cuando repercute de manera favorable en la vida social y ayuda a revertir los desequilibrios en las relaciones cósmicas.

Desde la axiología ancestral, el conocimiento no se atesora, sino que la razón de ser del sabio reside en su disposición a brindarse a favor de los demás (Favaron & Bensho, 2023). Por lo tanto, todo saber se manifiesta en nuestra forma de habitar la Tierra, en nuestros respiros y nuestros pasos, así como en la manera en la que convivimos con nuestros familiares y el conjunto vital. El sabio ha realizado su individualidad de forma plena para guiar a su comunidad, aconsejar a los más jóvenes, conseguir alimentos y medicinas, preservar su propia salud y cuidar de su red de parentesco. Para la perspectiva amerindia, buena parte de las enfermedades humanas surgen cuando actuamos desde la ignorancia; cuando no sabemos comportarnos de manera adecuada frente a los seres vivos y nuestras relaciones irrespetuosas o transgresoras siembran una desarmonía entre la humanidad y el territorio (Favaron, 2017). Cajete (2000) afirma algo similar: «en la antigua filosofía indígena de la curación, las enfermedades eran casi siempre causadas por una relación impropia con el mundo natural, con el mundo espiritual, la comunidad o el propio espíritu y alma. Por eso, la enfermedad era siempre medioambiental» (p. 117 [traducción propia]). Esto también se relaciona con la perspectiva de Krenak (2020), quien afirma que el modelo civilizatorio hegemónico nos separa del vínculo sagrado con el territorio y, de esta manera, nos enferma (para que la industria farmacéutica pueda atiborrarnos de pastillas).

La reflexión amerindia propone una ética de las relaciones con el territorio que busca garantizar la salud humana mediante el cuidado del conjunto vital. Toda crisis de salud es también una crisis moral y ritual, que demanda restauración y equilibrio. La poética del pensamiento indígena permite desplegar una reflexión moral que surge desde el reconocimiento de nuestra participación en un campo de fuerzas vitales que deben ser tratadas con respeto. Estas reflexiones son cercanas a lo que Estermann (2009) ha denominado «cosmoética»: la necesidad de ampliar la reflexión axiológica más allá de lo humano, reconociendo nuestra participación y responsabilidad con toda la vida. El comportamiento ético, bajo esta perspectiva, busca la armonía con el cosmos, lo cual incluye también a los dueños espirituales del territorio y a los ancestros.

Ahora bien, la ecofilosofía propone que este reconocimiento indígena de nuestra dimensión cósmica no implica una superación radical del antropocentrismo. Según Skolimowski (2017), «del principio de reverencia por la vida se desprende claramente que debemos valorar todas las especies, pero no que todas ellas sean igualmente valiosas» (p. 152). Lejos de toda tendencia poshumanista y del desprecio al ser humano, esta reflexión señala que es necesario «tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo» (p. 125); por lo tanto, la reformulación del humanismo kantiano llevada a cabo por el paradigma ecológico no negaría la dignidad de nuestra especie, sino que la extendería a la Madre Tierra. Concebir la subjetividad y la dignidad intrínseca del cosmos tendría también la finalidad pragmática de defenderlo de una civilización basada en el imperativo financiero sobre cualquier otra consideración.

Esta defensa y ampliación del humanismo plantea, de manera directa, una crítica al postulado de que existe una supuesta guerra inevitable entre los humanos y la Tierra, como si fuéramos una plaga. Más bien, guiado por aquello que denomina «principio antrópico», Skolimowski (2017) afirma que «el universo es el hogar de lo humano. Somos sus moradores legítimos, no una clase de monstruos cósmicos» (p. 34). No solo ello, sino que, posteriormente, afirmará que nosotros mismos somos cosmos. Por lo tanto, su reflexión comparte la idea, planteada por Cajete (2000) y otros pensadores indígenas, de que la humanidad tiene un rol prioritario en el cuidado del flujo anímico del cosmos: estamos llamados a ser potenciadores de la vida. La ciencia indígena se basaría, justamente, en el intento de tener relaciones significativas con el resto de seres vivos para entender la propia responsabilidad con aquellos de los cuales depende nuestra vida.

Debido a que plantea una ecología de la sacralidad, la ecofilosofía presupone una apertura a lo espiritual. Esta idea tiene una dimensión crítica de los paradigmas dominantes: «para poder hablar de estos órdenes del ser debemos acabar antes con el peculiar monopolio existente en el ámbito de la epistemología» (Skolimowski, 2017, p. 82). Esta crítica al autoritarismo positivista resulta fundamental para una recuperación de la reflexión metafísica y también para el diálogo con los saberes amerindios y sus prácticas epistémicas. Según Krenak (2020), la colonización desplegada por el imperialismo moderno fue justificada, justamente, por la supuesta superioridad óntica y epistémica de la civilización europea. Por lo tanto, no puede entablarse un diálogo con las reflexiones indígenas sin desmontar primero este despotismo. Por ejemplo, desde la perspectiva de los sabios indígenas, en general, los sueños y las visiones son considerados formas privilegiadas para entablar relaciones dialógicas con los dueños espirituales del territorio, con los ancestros y con los mundos suprasensibles en los que reside el conocimiento y la fuerza necesaria para que el ser humano alcance plenitud y pueda convivir bien con el resto de seres vivos (Favaron, 2017; Favaron & Bensho, 2023). Krenak (2020) afirma la necesidad de retomar los consejos que nos brindan los ancestros y los seres del territorio en los sueños para guiar nuestras acciones y aprender a caminar con armonía sobre la Madre Tierra. Desde el paradigma positivista, el diálogo con los ancestros y con los seres no-humanos es solo una superstición; por lo tanto, no existe posibilidad de un diálogo respetuoso que no desmonte sus prejuicios paradigmáticos.

3. El diálogo indígena con la filosofía verde

Roger Scruton (1944-2020) fue un pensador conservador que, dentro de sus múltiples temas de reflexión, llevó a cabo una propuesta de pensamiento ecologista que denominó «filosofía verde» (2012). Con respecto a su reflexión ecológica, Scruton diferenció su propuesta, de manera explícita, de lo que él concebía como el ecologismo dominante (de orientación política socialista), al que consideraba, entre otras cosas, un «ecologismo del miedo». Desde su punto de vista, el temor a la catástrofe resulta un motivador pobre si se busca alcanzar transformaciones perdurables; además, puede llevar a soluciones drásticas, ineficaces y que socaven las libertades individuales y colectivas. En lugar de este tipo de discursos, la propuesta de Scruton se basó en el principio de *oikofilia*, al cual

definió como amor por el hogar y lo familiar. El filósofo inglés consideraba que esta relación afectiva con el propio territorio es una predisposición universal de la condición humana. Desde su punto de vista, la verdadera motivación para que la humanidad se decida a proteger a la Tierra y a realizar los sacrificios necesarios para ello, no debe ser el mero acatamiento de políticas impuestas desde arriba; más convincente le resultaba basarse en un profundo amor y apego por el lugar que habitamos, por nuestro hogar y territorio ancestral.

Scruton (2012) abogaba por soluciones ambientales que surjan desde las comunidades locales, en lugar de ser impuestas por organizaciones internacionales o por los Estados; afirmaba que, a escala comunitaria, el conocimiento del territorio es más íntimo y el sentido de responsabilidad, más directo. Aseguraba también que «ningún proyecto a gran escala va a prosperar si no se enraíza en nuestro razonamiento práctico local y a pequeña escala» (p. 2 [traducción propia]). Se hace evidente que estos aspectos pueden entrar en un diálogo fecundo con la defensa indígena del territorio ancestral, a pesar de sus diferencias.

El concepto de *oikofilia* guarda una profunda afinidad con la concepción indígena del territorio como espacio de vida, memoria e identidad. Según Cajete (2000), las naciones indígenas son sociedades enraizadas afectivamente a un lugar específico; la relación con el territorio ancestral se expresa en su lengua, en su poética y narrativa, en su reflexión filosófica y en sus sistemas de conocimiento. Muchas sociedades amerindias (si es que no todas) sostienen una relación sagrada y afectiva con su territorio, que trasciende lo utilitario y se expresa en rituales, narrativas y prácticas cotidianas. Este apego, lejos de ser un aspecto reaccionario, podría ser la base para responder a las exigencias políticas más apremiantes de nuestro tiempo: «La importancia que tiene para las tradiciones de los Nativos americanos el conectar con el territorio no es una noción romántica y anacrónica. Es la quintaesencia del mandato ecológico de nuestro tiempo» (Cajete, 2000, p. 211 [traducción propia]). El territorio no es solo un espacio geográfico, sino un hogar. Las prácticas indígenas de cuidado de la vida, además, se basan en el conocimiento tradicional específico de cada ecosistema.

Por lo general, las comunidades indígenas, de forma semejante a la reflexión política de Scruton, suelen desconfiar de las soluciones impuestas desde instancias lejanas y centralizadas, que quitan responsabilidad y agencia política a las asociaciones enraizadas en los propios territorios. Los conflictos socioambientales contemporáneos vinculados a actividades extractivas muestran con frecuencia esta tensión entre formas locales de deliberación territorial y mecanismos centralizados de toma de decisiones. Desde la perspectiva de algunos líderes y pensadores amerindios, la política moderna excluye «a todas las formas locales de organización que no están integradas al mundo de la mercantilización» (Krenak, 2020, p. 6 [traducción propia]). Una política ecológica que nazca desde el compromiso local con los territorios ancestrales demandaría, por lo tanto, superar la dependencia estatal, el centralismo administrativo y fortalecer las decisiones comunitarias.

Ambas perspectivas, entonces, priorizan las decisiones que emergen desde las relaciones comunitarias basadas en la tradición —entendida aquí no como fijación del pasado, sino como un conjunto de formas de deliberación, memoria y actualización práctica de lo común—, en las que la gente tiene que sentarse a conversar y llegar a acuerdos aceptables para todos (o casi todos). Estas decisiones, en el caso de comunidades ligadas a un territorio ancestral, estarán orientadas, por lo general, hacia el cuidado de lo compartido y el respeto por lo heredado. Desde la perspectiva de Scruton (2012), el territorio que heredamos no es algo mercantilizable, ya que vive en nosotros y es parte indelible de lo que somos. No se trata solo de un lugar o un paisaje, sino que es el espacio afectivo en el que viven aquellos a quienes amamos y nos aman; no pertenece a alguien a título personal, sino a un «nosotros» que incluye a nuestros parientes con los que compartimos trabajos y alimentos, tristezas y alegrías, tanto como a los antepasados y a las generaciones venideras.

El territorio vivido desde el respiro cordial nos vincula al pasado y al futuro. De cierta manera, la relación agradecida con los ancestros presupone también la preocupación por los nonatos, ya que implica sabernos parte de un flujo de vida que nos antecede y que proseguirá tras nuestra partida. El hecho de que nuestros ancestros habitaron el mismo territorio que nos cobija y alimenta, nos liga a este con la exigencia ética de cuidar de él para heredarlo a nuestros hijos y nietos. Cuando «llevamos plantada en nuestros corazones la mirada transgeneracional de la sociedad, esta es la mejor garantía de que vamos a moderar nuestros apetitos presentes para responder al interés de quienes todavía no han llegado» (Scruton, 2012, p. 216 [traducción propia]). Estas reflexiones se sintonizan tanto con el culto a los ancestros de diversas naciones amerindias, como con la responsabilidad que nuestro tiempo tiene con el futuro.

Muchos sabios de las naciones indígenas de Norteamérica suelen afirmar que el ser humano debe orientar sus acciones de tal manera que estas sean beneficiosas para las siete generaciones siguientes (Favaron, 2020). Quien se alía a este imperativo ético no puede actuar según la inmediatez de sus pulsiones libidinales, sino que ha de hacerlo integrándose en un ciclo vital más amplio. Esto implicaría que cada uno de nuestros respiros, de nuestros pensamientos, de nuestros actos y pasos sobre la Madre Tierra, debe ser parte de una ceremonia destinada a garantizar para nuestros descendientes un territorio en el cual podrán realizarse a sí mismos de forma plena.

Otra posible coincidencia se aprecia a partir de la observación de Scruton (2012) sobre el potencial ecologista de las sociedades cazadoras. Señala que la pesca y la cacería generan un interés en otras especies y el deseo de conservar sus hábitats de una manera que no puede ser alcanzada por ninguna otra relación entre humanos y animales. Este razonamiento desmonta la idea de que la actividad humana es siempre nociva para el resto de seres vivos; propone, por el contrario, que la forma prototípica de depredación humana puede procurar la conservación y tiene consecuencias ecológicas positivas. Apoyándose en diversos estudios antropológicos, dice que las naciones indígenas mantenían códigos que garantizaban la correcta administración del territorio, ya que las

presas son protegidas por escrúpulos religiosos o por convenciones que limitaban la caza. De forma semejante, Cajete (2000) afirma que los principios de conservación modernos, como solo cazar un determinado tipo de presa durante cada una de las estaciones, eran bastante extendidos entre los cazadores indígenas.

Reconocer que las prácticas de caza y pesca son también un medio para mantener el equilibrio ecológico puede tener una gran utilidad para las políticas indígenas, ya que las comunidades no entienden que el cuidado de sus territorios ancestrales deba impedirles cazar o pescar. Por ejemplo, y de acuerdo a mi propio trabajo de campo, en el actual territorio del lago Imiría, en el río Ucayali, las comunidades nativas de la nación shipibo están dispuestas a proteger la vida del lugar de pescadores externos, siempre y cuando su propio derecho a la pesca quede garantizado. Para Cajete (2000), un aspecto fundamental del pensamiento ancestral provenía de que todos los miembros de una comunidad tenían un vínculo directo, personal y afectivo, con sus fuentes de nutrición. Desde su punto de vista, hay muy pocas formas en las que un ser humano puede alcanzar tal vínculo empático con la comunidad de lo viviente como sucede mediante la cacería. Esta comprensión relacional, expresada en la práctica ética del cazador que evita la extinción por respeto al equilibrio vital del territorio, puede leerse como una manifestación concreta de esa forma de conocimiento que integra poética, ética y ontología en una práctica situada, en la que el saber no se separa del cuidado ni de la acción ritual.

Aunque lejos de todo radicalismo, Scruton (2012) critica el capitalismo desmesurado, basado en las excesivas esperanzas depositadas en la tecnología y el consumismo; llega a decir, incluso, «que es evidente que después de cierto punto, lo que se necesita tal vez ya no sea más crecimiento [económico] sino menos» (p. 15 [traducción propia]). Aquí también puede encontrarse cierta coincidencia con muchas posturas indígenas que denuncian la destrucción ambiental causada por el mercantilismo impuesto desde fuera de las comunidades. Para el filósofo británico, es muy claro que la solución al problema no es una revolución que capture los medios de producción: apelando a los daños ecológicos cometidos por los gobiernos socialistas de Europa y de Asia, afirma que «la planificación centralizada de la economía es un desastre ambiental» (p. 93 [traducción propia]). Esta crítica, tanto al capitalismo desregulado como al engrosamiento del aparato estatal, puede aportar cierta justificación argumentativa a la desconfianza histórica hacia los Estados y las corporaciones por parte de naciones amerindias, las que han sufrido la imposición de los modelos hegemónicos de producción y relación con el territorio.

Evidentemente, todas estas convergencias no implican una alineación total entre la «filosofía verde» y las reflexiones amerindias; mientras Scruton defiende la herencia occidental y lo nacional, no toma en cuenta que, en la mayor parte de casos, la unidad histórica de las naciones ha sido construida en base a la represión de las identidades locales y de los vínculos comunitarios. Su nacionalismo y su distancia respecto de cualquier espiritualidad no cristiana constituyen límites estructurales que niegan la semejanza. Por lo tanto, el diálogo con la «filosofía verde» obliga también a precisar qué es específico del pensamiento amerindio: la reciprocidad ontológica con la comunidad de

lo viviente, ya que, desde la perspectiva indígena, la subjetividad es experiencia compartida por todo lo vivo. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, es posible encontrar un terreno común en el amor profundo por el territorio y lo heredado de los ancestros. Si se establece un diálogo dentro de un marco de respeto a la heterogeneidad, pueden surgir alianzas inesperadas para la defensa de la sacralidad vital.

4. Reflexiones finales

Los dos interlocutores académicos (Skolimowski y Scruton) elegidos para entablar un diálogo con Ailton Krenak, Gregory Cajete y otras reflexiones indígenas, no son parte del pensamiento ecológico dominante. Esta ha sido una elección consciente que ha buscado descentrar la idea (bastante arraigada en el imaginario intelectual contemporáneo) de que solo esas vertientes del espectro político moderno tienen legitimidad para dialogar con los saberes amerindios y criticar el ecocidio. Este ejercicio resulta fundamental, ya que algunas corrientes contemporáneas del pensamiento ecológico tienden a interpretar los saberes indígenas desde marcos normativos previamente definidos, corriendo el riesgo de reducir su complejidad filosófica a funciones legitimadoras de agendas externas. Por eso, resulta conveniente la recuperación de la pluralidad filosófica para encarar las preocupaciones ecológicas de nuestra época sin caer en hegemonías epistémicas, incluso dentro de las corrientes que se consideran críticas o emancipadoras.

Puede ser provechoso desideologizar el debate ecológico en tanto nos atañe a todos los habitantes de la Madre Tierra, más allá de cualquier diferencia ideológica. Según Scruton (2012), «el mal verdadero, contra el cual ambos lados [del espectro político moderno] deberían unirse, es el hábito de tratar a la Tierra como una cosa que puede ser usada en vez de reverenciada» (p. 81 [traducción propia]). Para llevar a cabo este intento de superar el mecanicismo y recuperar la sacralidad de la Madre Tierra, la modernidad necesita escuchar las voces de los sabios indígenas. Esta escucha no debe pasar por un determinado filtro ideológico, para de esta manera poder encontrar afinidades y alianzas desde los distintos sectores sociales y diversas posturas políticas.

Las naciones amerindias contemporáneas no se encuentran libres de las antinomias impuestas de manera global por el imperialismo moderno. La expansión del sistema de educación pública, la influencia de los medios de comunicación y el proselitismo de cierta interpretación sesgada de la buena nueva evangélica, alejan a muchos pueblos de la antigua relación sagrada y afectiva con el territorio. A esto hay que sumar la creciente dependencia del mercado. «Ni siquiera las comunidades indígenas son sostenibles actualmente, porque no podemos satisfacer todas nuestras necesidades de una manera completamente integrada con el territorio» (Krenak, 2020, p. 21 [traducción propia]). Pero, a pesar de estos desencuentros, las reflexiones de los sabios amerindios siguen mostrando posibles alternativas. Parece ser completamente urgente retomar la idea de que la humanidad no es algo desligado del cosmos.

Los saberes ancestrales de las naciones indígenas, así como los planteamientos filosóficos contemporáneos que se inspiran en ellos, nos muestran un camino para superar la separación moderna entre «cultura» y «naturaleza». Para Krenak (2020), la humanidad no puede entenderse a sí misma sin una comunión con la Madre Tierra. Este replanteamiento antropológico implica una responsabilidad con lo viviente: «La Madre Tierra nos pone a dormir y nos despierta nuevamente con la salida del Sol; ella permite que las aves canten, que las corrientes y el viento fluyan. Ella crea este mundo maravilloso para que nosotros lo compartamos, ¿y qué hemos hecho nosotros a cambio?» (p. 6 [traducción propia]). La generosidad con la que el cosmos nos nutre parece demandar una donación de nosotros mismos a favor de la diversidad de lo existente, coparticipando de la creatividad vital y renunciando a participar de la aniquilación egoísta.

Esta misma exigencia es compartida por Skolimowski y Scruton cuando plantean que el desarrollo de una ética ecológica tiene que ser «una tarea central de la filosofía» (Scruton, 2012, p. 186 [traducción propia]). Ambos autores ponen hincapié en que esta ética debe basarse en valores intrínsecos y sagrados. En ese sentido, los dos hacen una distinción entre un impulso religioso que busca, ante todo, la salvación mediante un destino trascendente y otro capaz de contemplar «la inmediata presencia de lo sagrado, tal como esto se revela en el aquí y en el ahora» (p. 288 [traducción propia]). Reconocen los límites del lenguaje técnico para la tarea de cuidar del planeta, la que parece exigir una relación subjetiva y de afecto con el territorio. Según Scruton (2012), la Tierra será protegida solamente «si de alguna manera puede interpelarme como lo hace una persona» (p. 289 [traducción propia]). Queda claro que la capacidad indígena para percibir que el resto de seres tiene consciencia y afectividad sería fundamental para pensar una ética ecológica fundada en valores intrínsecos y en la participación de lo existente en un diálogo intersubjetivo basado en el respeto y el afecto.

La idea de que hay un parentesco entre el humano y el territorio merece ser repensada, ya no catalogándola como primitivismo, sino como una ontología necesaria para encontrar formas de habitar la Tierra con mayor sabiduría. En este sentido, Krenak (2020) dice que «el río Doce, que nosotros, la nación Krenak, llamamos Watu —abuelo— es una persona, no un recurso, como a los economistas le gusta llamarlo. No es alguien que puedas poseer o apropiarte; él es parte de nuestra construcción como sociedad» (p. 43 [traducción propia]). Esta concepción, que la modernidad hegemónica catalogó como superstición, se muestra paradójicamente como antídoto frente a los callejones sin salida a los que nos ha conducido el modelo civilizatorio dominante. Por eso, el diálogo aquí ensayado no ha producido una síntesis ni una teoría unificada del cuidado ecológico. Solo ha intentado mostrar que en los márgenes del pensamiento occidental —el vitalismo heterodoxo de Skolimowski y el conservadurismo localista de Scruton— pueden encontrarse ecos de sensibilidades que las cosmogonías indígenas nunca dejaron de cultivar.

El objetivo del artículo ha sido desarrollar una comparación filosófica entre sistemas de pensamiento heterogéneos. Los materiales indígenas y modernos operan en un mismo

nivel analítico: formaciones conceptuales que permiten pensar modos distintos de concebir la vida, el territorio y la ética. Las convergencias entre autores heterodoxos y pensadores indígenas no implican equivalencias ni continuidad entre tradiciones, sino dispositivos para examinar problemas homólogos en registros ontológicos no reductibles. El aporte reside en posibilitar una comparación no reductiva, manteniendo abiertas las diferencias que hacen posible el diálogo.

Referencias

- Bookchin, M. (1982). *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Cheshire Books.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Cajete, G. (2000). *Native science: Natural laws of interdependence*. Clear Light Publishers.
- Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. State University of New York Press.
- Devall, B. & Sessions, G. (2007). *Deep ecology: Living as if nature mattered*. Gibbs Smith Publisher.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- Favaron, P. (2017). *Las visiones y los mundos: Sendas visionarias de la Amazonía occidental*. CAAAP & Universidad Nacional de Ucayali.
- Favaron, P. (2020). *La senda del corazón: Sabiduría de los pueblos indígenas de Norteamérica*. Heredad.
- Favaron, P. & Bensho, C. (2023). *Non onan shinan: Los mundos medicinales y la sabiduría ancestral de una familia shipibo-konibo*. CAAAP, Pakarina & Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gorz, A. (1980). *Ecology as politics*. South End Press.
- Humboldt, A. von (1944). *Cosmos: Ensayo de una descripción física del mundo* (Original publicado 1845). Glem.
- Krenak, A. (2020). *Ideas to postpone the end of the world*. Anansi International.
- Longboat, D. & Sheridan, J. (2006). *The Haudenosaunee imagination and the ecology of the sacred*. *Space and Culture*, 9(4), pp. 365-381.
- Naess, A. (2005). The basics of deep ecology. *The Trumpeter*, 21(1), pp. 61-71. (Original publicado 1986).
- Scruton, R. (2012). *Green philosophy: How to think seriously about the planet*. Atlantic Books.
- Skolimowski, H. (2017). *Filosofía viva: La ecofilosofía como un árbol de la vida* (Original publicado 1992). Atalanta.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Fernwood Publishing.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.

Declaración de uso de herramientas de IA

El presente artículo fue escrito íntegramente por el autor, con la ayuda de herramientas de IA. Se utilizó ChatGPT y Gemini para la corrección de estilo y verificación de fuentes. Luego de utilizar las herramientas mencionadas, el autor ha revisado y verificado la validez de los datos presentados y asume plena responsabilidad de los contenidos publicados

Declaración de posibles conflictos de intereses

El autor declara que no tiene conflicto de intereses.

Pedro Martín Favaron Peyón

Investigador académico, poeta, escritor, artista audiovisual y comunicador social. En 2012, completó un doctorado en Literatura en la Universidad de Montreal, Canadá. Posee el grado de magíster en Comunicación y Cultura, otorgado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Es licenciado en Comunicación y Periodismo por la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas de Lima, Perú. En 2016 trabajó como docente en la Universidad Nacional de Ucayali y ocupó el cargo de director de la Unidad de Investigación de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales. Ha dictado conferencias, clases, seminarios y talleres en Argentina, Perú, Bolivia, Canadá e Inglaterra. Ha publicado libros de poesía, narrativa y de investigación académica en diversos países.

Correo: pfavaron@pucp.edu.pe

Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente.

N° 18 julio – diciembre 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Cómo citar: Favaron Peyon, P. M. (2026). El amor por la Madre Tierra: diálogos para una posible filosofía ecológica intercultural. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, 18, A-007. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202602.A007>

