

Cosmovisiones de la naturaleza: más allá del modelo antropocéntrico y mercantilista

Worldviews of nature: Beyond the Anthropocentric and Mercantilist Model

César E. Montiel-Sánchez^{1,a}, Maricela Guzmán-Cáceres^{2,b}

Resumen

El estudio tuvo como propósito analizar las cosmovisiones de tres culturas de Abya Yala: aymaras, mapuches y mayas, las cuales han resistido hasta la actualidad y muestran otras formas de relacionarse con la naturaleza, que constituyen una lógica distinta a las visiones mercantilistas y antropocéntricas. Asimismo, se busca revisar las lógicas detrás de la modernidad para contrastarlas con las cosmovisiones de la naturaleza de las culturas antes mencionadas. La metodología empleada se corresponde con un enfoque cualitativo, de tipo documental. Según las dinámicas del progreso y desarrollo propias del capitalismo, la naturaleza ha sido concebida como una fuente de recursos cuya explotación está justificada por el crecimiento económico. En este contexto, los seres humanos aparecen como entes superiores alienados del mundo natural. Lo anterior es distinto a las perspectivas presentes en los saberes de algunos pueblos originarios. Los hallazgos revelaron que las culturas documentadas consideran a la tierra como una deidad sagrada que cuida o castiga a la humanidad por lo cual enfatizan vivir armónicamente con ella. En conclusión, es importante revalorar los saberes contemporáneos de grupos históricamente marginados, pues en ellos se pueden identificar claves para cuestionar, contestar y enfrentar las crisis socioambientales actuales.

Palabras clave: antropocéntrico, aymaras, cosmovisiones, mapuches, mayas, mercantilista.

Abstract

The study aimed to analyze the worldviews of three cultures from Abya Yala: the Aymara, Mapuche, and Mayan. These worldviews have survived to the present day and demonstrate alternative ways of relating to nature, which constitute a logic distinct from mercantilist and anthropocentric visions. It also seeks to review the logic behind modernity and contrast it with the worldviews of nature of the three cultures mentioned. The methodology employed is a qualitative, documentary approach. According to the dynamics of progress and development inherent to capitalism, nature has been conceived as a source of resources whose exploitation is justified by economic growth. In this context, human beings appear as superior entities alienated from the natural world. This is different from the perspectives present in the knowledge of some indigenous peoples. The findings revealed that the documented cultures consider the earth as a sacred deity that cares for or punishes humanity, and therefore emphasize living in harmony with it. In conclusion, it is important to revalue the contemporary knowledge of historically marginalized groups, as it provides keys to questioning, responding to, and confronting current socio-environmental crises.

Keywords: anthropocentric, aymara, worldviews, mapuche, mayan, mercantilist.

¹El Colegio de la Frontera Sur, Mexico

²Universidad Nacional Autónoma de México

E-mail: ^acesar.montiel@estudianteposgrado.ecosur.mx, ^bmaricela.guzman@enesmerida.unam.mx

Orcid ID: ^a<https://orcid.org/0000-0002-4240-4033>, ^b<https://orcid.org/0000-0003-1180-842X>

Recibido: 13 de febrero de 2025

Revisado: 13 de marzo de 2025

Aprobado: 01 de junio de 2025

Citar este artículo: Montiel-Sánchez, C.E., y Guzmán-Cáceres, M. (2025).
Cosmovisiones de la naturaleza: más allá del modelo antropocéntrico y mercantilista.
Investigación Valdizana, 19(2), e2415. <https://doi.org/10.33554/riv.19.2.2415>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución
4.0 Internacional (CC BY 4.0)



Introducción

Los impactos que se viven actualmente en materia socioambiental invitan a pensar si en realidad la sociedad está en la senda del progreso. En este sentido, conviene explorar otras maneras de relacionarse con todos, así como con todo ser vivo y no vivo. Este ensayo tiene como objetivo revisar las lógicas detrás de la modernidad para contrastarlas con las cosmovisiones de la Madre Tierra de tres culturas originarias de Abya Yala: aymaras, mapuches y mayas, pueblos que se mantienen vivos en la actualidad.

El siglo XVIII, conocido como el Siglo de las Luces desde una visión eurocéntrica, fue la época en que surgió la Ilustración como movimiento cultural, político e intelectual, caracterizado por el pensamiento racionalista el cual dio origen a la teoría del progreso, centrándose en dos categorías que consideró casi sagradas: conocimiento científico moderno y desarrollo económico (Shiva, 1995). La filosofía moderna que se inicia con la Ilustración¹ cambió drásticamente la forma en que los seres humanos se perciben y relacionan con la naturaleza, impulsando un enfoque racional, científico y empírico hacia el mundo natural con la finalidad de dominarlo. De esta manera, la naturaleza era una maquinaria perfecta que estaba disponible para descubrir las leyes que gobernaban su mecánica (Burt, 1960). Esto propició un modelo antropocéntrico donde los seres humanos aparecen como entes superiores y separados del mundo natural, postura que puede hacerlos indiferentes al deterioro ambiental, por lo cual es necesario transitar hacia modelos biocéntricos o ecocéntricos (Auccatoma, 2023).

Una de las contribuciones más importantes de la Ilustración fue el desarrollo del método científico basado en la lógica, la observación y la experimentación dejando de lado explicaciones religiosas o supersticiosas (Rodero, 2016). Filósofos como René Descartes y Francis Bacon, así como científicos como Isaac Newton promulgaron que a través del método científico el mundo natural podía ser comprendido y manipulado en beneficio de la humanidad (Mora y Otazú, 2024).

Durante la Ilustración, el suelo se convirtió en un recurso para ser explotado, por lo cual las innovaciones científicas buscaban un mayor control de la tierra y sus productos (I dÁbadal, 1988). La química creó fertilizantes sintéticos para optimizar el crecimiento de las plantas, la genética modificó variedades de semillas para hacerlas más productivas y la ingeniería desarrolló maquinarias para arar, así como sistemas de riego automatizados (Molina, 2021). Esto permitió una mayor producción de alimentos bajo una visión extractivista y utilitaria de la tierra, pues se consideraba que ésta tenía la función de propiciar el crecimiento económico (Patel, 2013).

A pesar del éxito de los filósofos y científicos ilustrados, no todos estaban a favor de la visualización de la ciencia como única herramienta para beneficiar a los

seres humanos. El filósofo Juan Jacobo Rousseau manifestó su desconfianza en que el progreso material y la ciencia traerían únicamente beneficios a la humanidad abogando que las personas debían considerarse como parte de lo natural para que no se corrompiera la relación de éstas con el entorno (Domínguez, 2018).

En aras de alcanzar los ideales del progreso y desarrollo de la modernidad, la naturaleza quedó reducida a una mera fuente de recursos (Albán y Rosero, 2016). Los bienes naturales fueron —y siguen siendo— explotados al considerarlos ilimitados (Gudynas, 2011). Esto se agravó con la consolidación del sistema económico capitalista que, para Quijano (2020), sólo fue posible con la invasión, colonización y saqueo del Abya Yala. Al constituirse Europa como protagonista de este proceso, sus lógicas comerciales y su concepción de la naturaleza fueron impuestas, por medio de la violencia, a las comunidades originarias devaluando y desplazando sus propias formas de ser y comprender el mundo (Menéndez, 2018).

Con el auge del modelo económico capitalista, el abuso de los recursos ha desencadenado una serie de problemáticas a nivel social y ambiental (Dabat et al., 2015). Sólo por mencionar algunas repercusiones sociales, se tiene el aumento de las desigualdades como el hambre, pues en 2024 al menos 295 millones de personas sufrieron hambre severa alrededor del mundo (Food Security Information Network, 2025). Para 2022, casi 700 millones de personas vivían en condiciones de pobreza extrema (Banco Mundial, 2024).

En lo ambiental, el 99% de los habitantes del planeta respiran aire contaminado (World Health Organization, 2024). En relación con la vegetación, desde 1990 a la fecha, 420 millones de hectáreas de bosques han sido deforestadas a nivel global (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2020). Sobre los seres vivos, se han registrado al menos 778 especies de animales y 124 de vegetales como extintas, además de 41,459 plantas y animales que actualmente se encuentran en peligro (Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2022). Jaime (2024) advierte que la pérdida del hábitat natural pone en peligro y vulnera a todos los seres vivos incluidos los humanos, por lo cual no se puede ser indolentes ante estas crisis.

Las acciones contaminantes de la humanidad repercuten a nivel planetario y afectan los ciclos naturales mediante el cambio climático, por ello, algunos teóricos proponen que los seres humanos están viviendo una nueva era geológica denominada Antropoceno (Chakrabarty, 2018). Dussel (2024) asegura que una última etapa del Antropoceno es la transmodernidad, que él denomina Ecoceno, una edad en la que el mundo descubrió la importancia de la ecología entendiéndose a la naturaleza como Comunidad de vida.

Hay quienes sostienen que no es justo culpar a

¹Aunque hay investigadores como Enrique Dussel (2012) quien argumentan que la Modernidad surge desde 1492 con la invasión y saqueo de Abya Yala. Para este autor, Europa asumió un ego descubridor y colonizador de la alteridad lo cual fue indispensable para el surgimiento y mantenimiento de la época moderna.

toda la humanidad de la degradación ambiental, sino que es responsabilidad de las lógicas de producción capitalistas en manos de un sector reducido de la población, por ende, sugieren denominar a esta nueva era geológica Capitaloceno: la era del capital (Moore, 2017). Estos términos enfatizan cómo las acciones humanas, dentro de la economía capitalista, tienen la fuerza de afectar la salud de todo el planeta por priorizar las ganancias económicas (Chakrabarty, 2018).

Es relevante cuestionar por qué el capitalismo ha llegado a ser un sistema hegemónico. Desde el pensamiento decolonial se identifican algunas respuestas. Con la invasión de Abya Yala, los europeos valoraron a los pueblos originarios como inferiores, atrasados, bárbaros y primitivos (Garcés, 2007). Así, los invasores consideraron que era prioritario sumarse al proyecto civilizatorio para superar el “atraso” (Mignolo, 2000). Los mecanismos de imposición de la civilización estuvieron basados en el racismo, la violencia, el paternalismo (Menéndez, 2018) y el género (Lugones, 2008) ejercidos por parte de los colonizadores quienes ejecutaron políticas de exterminio que provocaron la muerte, la esclavización y la superexplotación de millones de mujeres y hombres afros y originarios en el sistema de dominación colonial (Sánchez, 2020).

Al surgir los movimientos independentistas, los nuevos países replicaron las lógicas de organización social de las naciones colonizadoras, entre ellas el capital (Quijano, 2020). Estos países construyeron una identidad americana sin querer dejar de ser europeos, mientras excluían de su imaginario de nación a sus poblaciones afros y originarias (Mignolo, 2010). Aunque concluía el colonialismo histórico, mantuvieron la dependencia política, económica y epistémica ejercida por las naciones colonizadoras, fenómeno denominado colonialidad² (Quijano, 1992).

Las estructuras impuestas se mantienen en la mente de los seres humanos, ocasionando una especie de incapacidad para pensar con los marcos de referencias de las culturas propias, en cambio, se determinan en función del pensamiento colonial (Mignolo, 2000). Lo anterior, debido a que durante y después de los años de colonia el saber dominante fue el de los colonizadores, todas las otras formas de expresión que ya existían en Abya Yala fueron reprimidas y silenciadas, así las maneras de ser, conocer y vivir el mundo fueron las de los opresores, consolidándose como monocultura del ser y saber (Díaz, 2018). Esta visión única del mundo se extendió a múltiples dimensiones de la vida como la religión, la política, el idioma, los conocimientos, el género y la naturaleza (Assis, 2022).

Para Albán y Rosero (2016), la colonialidad de la naturaleza considera que en los ecosistemas existen recursos disponibles exclusivamente para ser explotados y comercializados. Los autores también apuntan que la sobreexplotación está justificada por fines industriales, incluso académicos, por ello se excluyen otras formas de comprender, preservar y relacionarse con los seres vivos

y no vivos. Escobar (2011) plantea que la colonialidad de la naturaleza clasifica como superior a la investigación científica, al considerar que está subordinada al ser humano ubicando sus productos como mercancías y posicionando lo masculino y europeo fuera del mundo natural. En respuesta a esto, Leff (2003), plantea que:

La formación de una racionalidad ambiental es un proceso de renovación del mundo, de desconstrucción de los fundamentos de la civilización occidental y las falacias de la globalización económica. El diálogo de saberes apunta hacia un renacimiento que no surgirá de la palabra maestra de un dios, sino del encuentro de los seres ahí que habitan el mundo desde sus culturas y sus condiciones existenciales. (p. 39)

Metodología

La investigación se enmarcó dentro del enfoque cualitativo, que de acuerdo con Hernández y Mendoza (2018), se utiliza en la recogida de información sin la cuantificación numérica para contestar interrogantes de investigación durante la interpretación, orientadas por temas de investigación. En los estudios cualitativos se pueden configurar preguntas e hipótesis en cualquier fase del proceso: antes, durante o luego de la recolección y reflexión de información. Asimismo, la investigación progresa de forma activa en ambas direcciones, entre los sucesos y su interpretación, evidenciando una estructura circular, cuya continuidad puede cambiar según un área específica.

Por otro lado, el estudio fue de tipo documental, enfocándose específicamente en la recolección de información provenientes de fuentes variadas. Además, indaga un tema a través de documentos escritos u orales. El propósito de este tipo de estudio es planear un trabajo que ahonde sobre un tema o fenómeno, acerca del cual el o la investigadora no puede ejecutar aplicaciones prácticas (Palella y Martins, 2012). En resumen, en el estudio se utilizó un enfoque cualitativo interpretativo, que permitirá asignarle un significado al objeto de estudio, en este caso las cosmovisiones de tres culturas de Abya Yala: aymaras, mapuches y maya, contrastadas con el modelo antropocéntrico y mercantilista de la naturaleza.

Resultados y discusión

Con respecto a los aymaras y la Pacha Mama, se destaca que estos son un pueblo originario de la región andina de América del Sur, con una vasta cultura que data de miles de años antes de la invasión europea. Previo al Imperio Inca, en la región del lago Titicaca se desarrollaron diversas culturas aymaras, como la cultura Tiahuanaco (o Tiwanaku), que floreció entre los siglos XVI a.C. y XII d.C. siendo la más antigua de las civilizaciones de Los Andes, la cual desapareció abruptamente, heredando parte de su cultura a otros pueblos como los incas y a otros señoríos aymaras que se desarrollaron a lo largo del tiempo (Llorente, 2022). Actualmente, los aymaras habitan principalmente en el altiplano andino, una extensa meseta que abarca partes de Bolivia, Perú,

²Grosfoguel (2018) demuestra que, aunque reconocemos ampliamente a Anibal Quijano como un teórico de la colonialidad, éste leyó a los marxistas afros que mucho antes de él teorizaron acerca de la colonialidad interna, sin darles reconocimiento o citarlos.

Chile y pequeñas zonas del noroeste de Argentina, siendo su lengua originaria el aymara, que hablan millones de habitantes, especialmente de Bolivia y Perú, donde es cooficial junto con el español y otras lenguas originarias (Albo, 2000).

Los pueblos aymaras tienen un profundo vínculo de respeto con la naturaleza, pues veneran a la Pacha Mama, o Madre Tierra, como una deidad que provee sustento y vida. Además, honran a los *achachilas* o *apus*, que son los espíritus de las montañas o el espíritu anciano. Los *achachilas* son seres sobrehumanos que protegen a las comunidades aymara, los considera una de las deidades más importantes junto con la Pacha Mama. Les realizan ofrendas y rituales para mantener la armonía entre la humanidad y la naturaleza. Esta visión espiritual influye en su forma de vida la cual se basa en la agricultura, ganadería y pesca (Apaza, 2019).

La Pacha Mama o Mama Pacha, como se describe en la sintaxis aymara, es la figura central de su cosmogonía siendo la principal diosa del panteón aymara, representa a la Madre Tierra a quien veneran hasta el día de hoy en todos los actos relacionados con la naturaleza, con una actitud de profundo respeto (Montaño, 1999). Las comunidades aymaras caracterizan a la Madre Tierra como dueña de una gran cavidad en la que "entra todo" como una especie de vientre generador al que el ser humano regresa con la muerte, enterrados en posición fetal, hasta volver a reencarnar en el tiempo venidero en el vientre de una joven, esto explica los ciclos de eterno retorno para los aymaras (Montaño, 1999). La Pacha Mama no sólo da sustento, vida y felicidad a los seres humanos en vida, sino que también da la vida eterna cuando mueren, acogiéndolos en su seno (Oblitas, 1963). A diferencia de los incas que adoran a los astros, los aymaras veneran las fuerzas de la tierra porque para ellos ahí se produce la vida, por ende, sus rituales relacionados con la reproducción, la fertilidad y la fecundidad están representados por la Pacha Mama de forma similar a las religiones mesopotámicas del 4000/3000 ac (Montaño, 1999).

Para los aymaras, las enfermedades se presentan cuando la persona rompe el estado de armonía con la Pacha Mama. La Madre Universal tiene dos dimensiones: una benéfica, fecunda y generosa, que quiere a los seres humanos brindándole sus frutos, mientras que la otra es maléfica, terrible y devoradora que quita los frutos y castiga. Cuando la Pacha Mama está enojada llegan la sequía, el hambre, las enfermedades, la muerte, además los frutos se pudren y las plantas se marchitan, el ganado se enferma y muere. Si la Pacha Mama está contenta llega la lluvia, los frutos maduran, las plantas reverdecen, el ganado se multiplica y las personas se llenan de bienes (Guerra, 1973).

En su lucha cotidiana de subsistencia, el pueblo aymara debe tratar de complacer a la Pacha Mama mediante rituales que son diferentes dependiendo de su estado de ánimo. Si está contenta, le brindan ritos propiciatorios u obsequios como la *cha'lla* o los sacrificios para nutrirlo. Si está enojada, buscan convertir su enojo en bondad para que interrumpa la sequía y para que cure

enfermedades. Para ello, interviene un sacerdote médico que indaga en las causas de por qué la Pacha Mama se ha enojado (Guerra, 1973).

En la región andina, los aymaras contemporáneos, así como la población mestiza, rinden homenaje a la Pacha Mama durante todo el mes de agosto de manera especial el día primero del mes, mediante diversos rituales que van desde la ofrenda de comidas, bebidas y hojas de coca, hasta la *cha'lla* ritual que consiste en sahumar y rociar con alcohol y vino la tierra (Valdez, 2022). Ceremonias que han conservado por cientos de años y que constituyen una cultura viva para los bolivianos del altiplano y de toda la región andina. Es tal la trascendencia de estas cosmovisiones que en Bolivia la constitución política reconoce los derechos de la Madre Tierra tomando como fundamento la cosmovisión de Pacha Mama (Villavicencio y Kotzé, 2018).

Acerca del camaruco mapuche, es importante mencionar que las comunidades originarias mapuches residen en áreas rurales del sur de Chile y en menor medida en el sur de Argentina, aunque en la actualidad muchos han emigrado hacia las ciudades. En Chile hay 1,800,000 mapuches cuyo nombre significa "gente de la tierra", proveniente del *mapudungún*, su lengua nativa y que muestra su vínculo con el territorio (International Work Group for Indigenous Affairs, 2023). El estado y sociedad chilena no los reconocen como un pueblo con derechos y son los más pobres, marginalizados y discriminados de Chile. A lo largo de la historia los mapuches han luchado por recuperar tierras que valoran como un legado ancestral y se han opuesto a proyectos de extracción minera, así como de explotación forestal (Bengoa, 2011).

La actual delimitación geográfica de la cordillera de los Andes entre Argentina y Chile constituía para los mapuches un sitio de tránsito común que permitió un proceso de socialización de la naturaleza en el que desarrollaron representaciones simbólicas y sociales (Bello, 2014). Para los mapuches, en los volcanes habitan espíritus benignos y positivos que ellos veneran. En sus creencias, las montañas constituían un vínculo entre la tierra y el cielo, la nieve comunicaba las aguas de las alturas con las del mar, siguiendo estos ejemplos hombres y mujeres debían relacionarse con el territorio para mantener el equilibrio natural (Bengoa, 2011).

El estrecho contacto y observación de las dinámicas naturales, dio como resultado que los mapuches reconocieran su territorio mediante divisiones paisajísticas con las que organizaban y clasificaban sus espacios vitales, de tal forma que cada uno tenían un nombre y una función. Para los mapuches, el primer rayo de sol del amanecer se relaciona con la fertilidad y los antepasados, haciendo alusión a la conquista de la oscuridad de la noche, asociada con el mal, de ahí que el amanecer es el tiempo favorable para iniciar las actividades y rituales (Grebe, 1987).

La espiritualidad mapuche vinculada con la naturaleza es profunda y rige su vida cotidiana. Una de sus principales ceremonias, que se conserva hasta la fecha, es la *nguillatun* o *kamarikun* en *mapudungun* que

se ha castellanizado como camaruco o rogativa (Petit y Álvarez, 2014). En ella participan un gran número de personas e involucran diversos requerimientos materiales para su desarrollo. De acuerdo con Schiaffini (2015), mediante la ceremonia del camaruco, buscan fortalecer afectos, compromisos y alianzas, sin embargo, Foerster (1993) señala que se trata más bien de un rito de fertilidad.

Durante el camaruco las comunidades mapuches rinden ofrendas, manifiestan agradecimiento y solicitan el apoyo de los dioses de la *wenu mapu*, que significa tierra celestial, para que armonicen sus vidas tanto en lo individual como comunal y en relación con las entidades no humanas como la naturaleza, los animales, las plantas, los ríos y las montañas. Con esto ratifican su compromiso con estas entidades garantizando el equilibrio del cosmos (Schiaffini, 2015).

En la mayoría de los casos esta ceremonia se extiende por cuatro días y sigue un protocolo que inicia con la reunión de todas las personas invitadas el primer día y comprende la realización de distintos rituales que se van repitiendo: purificación, bailes, rogativas, ofrendas, oración, fuego sagrado y finalmente el último día el sacrificio de un animal (Schiaffini, 2015). En Chile, las crisis desatadas por temblores, tsunamis e incendios forestales han propiciado que algunas poblaciones revaloren la cosmovisión mapuche sobre la tierra, al considerar estos fenómenos como castigos por no respetar a la naturaleza (Pfister y de Jong, 2022).

En cuanto a la naturaleza en la cosmovisión maya, es importante destacar que el territorio ocupado por las comunidades mayas antes de la invasión española tenía una extensión aproximada de 324,000 km², que comprendía la Península de Yucatán y la mayor parte de los estados de Chiapas y Tabasco en México, así como las actuales naciones de Guatemala, Belice y algunas partes de Honduras y El Salvador (Sharer, 1998).

La religión de los mayas, al igual que todas las culturas mesoamericana y andinas, era politeísta y giraba en torno a la naturaleza. Para esta cultura, el ambiente es un todo coherente que vincula seres humanos con otros seres vivos y no vivos teniendo cada uno con una función definida e interdependiente entre sí. Hasta la fecha, las poblaciones mayas realizan ceremonias para mantener el equilibrio del universo, la naturaleza y la persona (Morales, 2010).

Hoy la cultura maya lleva a cabo rituales que sincretizan la herencia de sus antepasados y la religión impuesta por los españoles, vinculando la tierra, el cosmos y las energías espirituales en una cosmovisión que ve la vida como un ciclo interconectado. De los rituales mayas que se llevan a cabo actualmente se destacan tres: la ceremonia del Fuego Sagrado, la ceremonia del Ch'a' Cháak y los rituales de la Cruz Maya.

La ceremonia del Fuego Sagrado conecta la vida presente con el cosmos y los ancestros, en ella ofrendan alimentos, incienso, flores y velas al fuego para pedir bendiciones, protección y guía, pues el fuego representa pureza, transformación y restauración del equilibrio entre

la vida corporal, psicoemocional y espiritual. Muchas comunidades mayas contemporáneas celebran la ceremonia del Fuego Sagrado durante los solsticios de verano e invierno, o bien, en los equinoccios de primavera y otoño. Estos momentos marcan puntos importantes en el ciclo solar y son considerados ideales para pedir equilibrio y armonía con la naturaleza, sin embargo, esta ceremonia puede realizarse en cualquier momento del año para hacer una petición especial (Vicente, 2020).

La ceremonia del *Ch'a' Cháak* consiste en orar y ofrendar pidiendo por la lluvia a *Cháak*, y asegurar una buena cosecha; es común en zonas agrícolas y normalmente la llevan a cabo antes de la estación lluviosa durante abril o mayo. Las ofrendas consisten en comida para agradecer y solicitar abundancia en los cultivos, también ofrendan alimentos a los seres del monte *Yumtsilo'ob*, a los cuatro puntos cardinales o *bacabes* —entidades que cargan las cuatro esquinas del cielo—, incluso al santo católico asociado a la lluvia, San Isidro Labrador (Casares y Gamboa, 2020).

Algunas comunidades mayas, principalmente de la Península de Yucatán, Guatemala y Belice, realizan ceremonias en honor a la Cruz Maya la cual representa los cuatro puntos cardinales y el centro del universo. Estas ceremonias buscan la protección divina y las celebran para marcar eventos importantes como el inicio de un ciclo agrícola o para agradecer favores concedidos, configurando un espacio sagrado y cósmicamente significativo, pues la cruz le da una dirección al individuo y lo conecta con la dimensión universal (Craveri, 2015).

Esta ceremonia se ha sincretizado con la liturgia católica y las poblaciones la realizan el 3 de mayo, día de la Santa Cruz y consiste en un protocolo en el que ponen un altar con una cruz al centro, ésta puede ser tallada en piedra o madera, muchas veces pintada de verde, que simboliza la vida y la naturaleza. Hacen oraciones en español y maya pidiendo por protección, fertilidad para las cosechas, la salud y la armonía con el ambiente. Apoyan sus plegarias con el fuego del copal y el humo del incienso que ayudan a conectar con las energías espirituales. Además, pueden acompañar este ritual con música, danzas y comidas comunitarias.

Ante la degradación ambiental y el despojo de tierras que se viven en México, los pueblos mayas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena declaran que el capitalismo tiene una guerra contra la Madre Tierra, por este motivo en 2019 llevaron a cabo el Foro en Defensa del Territorio y de la Madre Tierra, para organizarse y detener megaproyectos que atentan contra la naturaleza (Romero, 2020).

Conclusiones

Este artículo ha documentado que, a pesar de los atentados contra los ecosistemas propios del modelo de desarrollo antropocéntrico y mercantil, los pueblos históricamente marginados mantienen sus cosmovisiones sobre la naturaleza. Estas culturas comparten la idea de que la tierra no es simplemente un recurso para explotar, sino una entidad viva que merece cuidados y

respeto. Las tres culturas documentadas en esta investigación comparten una conexión profunda entre los seres humanos, los seres vivos y no vivos sin hacer una clara distinción entre el mundo natural y el humano, pues todo forma parte de una misma existencia. Esto evidencia cómo el término naturaleza tiene su origen en el pensamiento europeo que disocia a la humanidad de lo natural y, por ende, las formas de comprender y relacionarse con el ambiente son distintas.

Desde las cosmovisiones aymaras, mapuches y mayas, se identifica que la humanidad está interconectada en un ciclo sagrado de vida y cualquier daño a algunos de los elementos de esta trama afecta a todo el entorno y sus integrantes, tanto humanos como no humanos. Estas cosmovisiones enfatizan que se debe vivir armónicamente con la tierra, sin agotar los recursos ni alterar equilibrios naturales, valorando la idea de que las actividades humanas pueden realizarse sin poner en riesgo la capacidad del planeta para mantener sus ecosistemas y todas las formas de vida.

Los elementos del mundo natural como montañas, ríos o bosques, además de permitir condiciones para la vida son considerados sagrados por las cosmovisiones documentadas en este estudio. Estas culturas promueven una perspectiva biocéntrica o ecocéntrica, en las cuales la naturaleza es valiosa en sí misma y que los dones que produce son benéficos para toda la vida. Es pertinente revalorar los saberes contemporáneos de grupos históricamente marginados, pues en ellos se pueden identificar claves para cuestionar y enfrentar las crisis socioambientales actuales, así como encontrar elementos para construir alternativas de desarrollo que no prioricen ganancias económicas por encima del equilibrio de la biosfera. Movimientos actuales de defensa de la naturaleza retoman estas cosmovisiones para proteger sus territorios, conservar la diversidad biocultural oponiéndose a la explotación indiscriminada de la Madre Tierra.

Ante las crecientes crisis socioambientales, las culturas originarias plantean la necesidad de una convivencia armónica entre todos los seres vivos, entre la naturaleza y la sociedad. La Madre Tierra pide descanso, amor y cuidados ante la devastación, la contaminación, la deforestación y la defaunación que sufre, ¿la humanidad y los grupos de poder son sordos o indiferentes ante este llamado?

Fuente de financiamiento

Beca Nacional para Estudios de Posgrado del primer autor y Beca para Estancias Posdoctorales por México de la segunda autora. Ambos financiamientos provienen de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación de México.

Contribución de los autores

Los autores participaron en todas las etapas de elaboración del artículo, desde la formulación del problema y la investigación teórica que sustenta el artículo, hasta la argumentación, redacción, revisión y

corrección final del documento.

Conflicto de Interés

Los autores declaran que no existe conflicto de interés financiero, profesional o personal que pueda influir de forma inapropiada en los resultados obtenidos o las interpretaciones propuestas en el manuscrito.

Referencias Bibliográficas

- Albán, A. y Rosero, J. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas*, 45, 27–41. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a2>
- Albo, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños*, 19, 43-73. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2000.0019.00003>
- Apaza, Y. (2019). Una epistemología no occidental y la comprensión de la Pachamama (medio ambiente) desde el mundo (s) de los Aymaras. *Revista Crítica Penal y Poder*, 16, 9-31. <https://revistas.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/view/28571/29164>
- Assis, D. (2022). Colonialidad en M. Rufer (Coord.), La colonialidad y sus nombres: conceptos clave. *Siglo XXI*, 39–53. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2782&c=0>
- Auccatoma, R. (2024). Filosofía ambiental y el buen vivir en los estudiantes universitarios. *Investigación Valdizana*, 17(4), 189-198. <https://doi.org/10.33554/iv.17.4.1947>
- Bello, A. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuches del siglo XIX. *Scripta Philosophiæ Naturalis*, 6, 21–33. <https://scriptaphilosophiaenaturalis.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/07/c3a1lvaro-bello-cordillera-naturaleza-y-territorialidades-simbc3b3licas-entre-los-mapuche-del-siglo-xix1.pdf>
- Bengoa, J. (2011). Los Mapuches: historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques Latines*, 68, 89-107. <https://doi.org/10.4000/cal.118>
- Banco Mundial (2024). *Pobreza*. Grupo Banco Mundial. <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>
- Burt, E. (1960). *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Ensayo histórico y crítico. Editorial Sudamericana.
- Casares, O. y Gamboa, J. (2020). El papel de la astronomía y el calendario en las concepciones de salud y enfermedad entre los Mayas de Yucatán. De lo colonial a lo contemporáneo. *Ciencias Espaciales*, 13(2), 21-31. <https://doi.org/10.5377/ce.v13i2.11259>
- Chakrabarty, D. (2018). Anthropocene time. *History and Theory*, 57(1), 5–32. <https://doi.org/10.1111/hith.12044>
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2022). *La crisis de la biodiversidad*. <https://www.biodiversidad.gob.mx/biodiversidad/crisis.html>
- Craveri, M. (2015). Cruces, cuerpos y comida en la representación del espacio ritual maya. *Centroameri-*

- cana, 25(1), 5-27.
https://www.centroamericana.it/wp-content/uploads/2016/01/CentroAmericana25_1-CRAVERI.pdf
- Dabat, A., Hernández, J. y Vega, C. (2015). Capitalismo actual, crisis y cambio geopolítico global. *Economía UNAM*, 12(36), 62–89.
<http://revistaeconomia.unam.mx/index.php/ecu/article/view/49/391>
- Díaz, M. (2018). Racismo epistémico y monocultura. Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 3, 14-28. <https://www.revistaepistemologia.com.ar/wp-content/uploads/2018/09/www.revistaepistemologia.com.ar-r03-02.racismo-epistemico-y-monocultura-notas-sobre-las-diversidades-ausentes-en-america-latina.pdf>
- Domínguez, M. (2018). El concepto de naturaleza en Rousseau: del mecanicismo a la experiencia religiosa. *Murmullos filosóficos*, 7(14), 23-31.
<https://www.revistas.unam.mx/index.php/murmullos/article/view/68392>
- Dussel, E. (2012). 1492 *El encubrimiento del otro*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2024). *Hacia una teoría de la modernidad/Colonialidad. La descolonización epistemológica*. Akal.
- Escobar, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza en L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Jardín Botánico de Bogotá, 50-72.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2020). *Evaluación de los recursos forestales mundiales 2020*.
<https://doi.org/10.4060/ca8753es>
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria.
- Food Security Information Network (2025). *Global Report on Food Crisis. 2024*.
<https://www.fsinplatform.org/report/global-report-food-crises-2025/>
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica en S. Castro y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 217-242.
- Grebe, M. (1987). Reflexiones antropológicas sobre temporalidad. *Lenguas Modernas*, (14), 163-171.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Gudynas, E. (2011). Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes en A. Matarán y F. López (Eds.), *La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*. Universidad de Granada. 69–96.
- Guerra, A. (1973). *Geografía del alma de Bolivia*. INDICEP.
- Hernández, R., y Mendoza, C. (2018). *Metodología de la Investigación: las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta* (1era ed.). McGraw-Hill Interamericana Editores, S.A. de C.V.
- International Work Group for Indigenous Affairs (2023). *El mundo indígena 2023*, Chile. <https://bit.ly/3Zxgtkz>
- I dÁbadal, L. (1988). *Agricultura e Ilustración: Antología del pensamiento agrario ilustrado*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica.
- Jaime, E. (2024). Un paisaje andino como hábitat de una fauna determinada, Chile. *Investigación Valdizana*, 18(2), 1-9. <https://doi.org/10.33554/riv.18.1.1973>
- Leff, E. (2003). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 7, 13-40.
<https://www.ppgaa.proresp.ufpa.br/pdfs/prosel2020/DAFDS/D3.pdf>
- Llorente, A. (2022). *Aymara: 3 características especiales del idioma y por qué no es el mismo en Perú, Bolivia y Chile*. BBC News Mundo.
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-63449770>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Menéndez, E. (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo. El papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de dominación y control*. Universidad Nacional Autónoma de México.
<http://bdjc.iiia.unam.mx/items/show/453#lg=1&slide=0>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad en E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 34-52.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Molina, S. (2021). La Revolución Verde como revolución tecnocientífica: artificialización de las prácticas agrícolas y sus implicaciones. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 21(42), 175-204.
<https://doi.org/10.18270/rcfc.v21i42.3477>
- Montaño, M. (1999). *Mama Pacha. Por los caminos de la Madre Tierra. Diccionario de mitología aymara*. Producciones CIMA.
- Moore, J. (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594–630.
<https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>
- Mora, C. y Otazú, A. (2024). La Ilustración y el nacimiento de la ciencia moderna: el papel del racionalismo en el desarrollo del método científico. *Revista Científica de la Facultad de Filosofía*, 20(2).
<https://revistascientificas.una.py/index.php/rcff/article/view/4977>
- Morales, M. (2010). Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya. *Cuicuilco*, 48, 279-298.
<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4012/3889>
- Oblitas, E. (1963). *Cultura Callahuaya*. Alcaná Libros.
- Palella S., y Martins F. (2012). *Metodología de la Investigación Cuantitativa*. (1era reimpresión). FEDUPEL. 279 p.
- Patel, R. (2013). The long green revolution. *Journal of Peasant Studies*, 40(1), 1–63.
<http://dx.doi.org/10.1080/03066150.2012.719224>
- Petit, L. y Álvarez C. (2014). Pero que el camaruco no lo



- dejen de hacer, pase lo que pase. Tensiones y (meta) reflexiones sobre las rogativas mapuche. *Corpus*, 4(2), 1-24, <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1226>
- Pfister, S. y de Jong, E. (2022). Entangled with Mother Nature through Anthropogenic and Natural Disasters. *Religions*, 13(341), 1-23. <https://doi.org/10.3390/rel13040341>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/ racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2020). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Aníbal Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. 861–920. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.31>
- Rodero, S. (2016). El método experimental en el siglo XVII. *ArtefactoS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*, 6(1), 163–180. <https://revistas.usal.es/cinco/index.php/artefactos/article/view/15591/16158>
- Romero, R. (2020). Resistir para vivir. El EZLN y el CNI en la defensa del territorio y de la Madre Tierra. *Revista de la Universidad de México*, 857, 22-28. <https://bit.ly/40vk1Tp>
- Sánchez, J. (2020). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, 35, 157-180. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Schiaffini, H. (2015). Confrontación, territorio y espiritualidad: El lugar de los rituales mapuche en el proceso del poder. *Runa*, 36(2), 137-158. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180844433007>
- Sharer, R. (1998). *La civilización maya*. Fondo de Cultura Económica, 882.
- Shiva, V. (1995) *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Horas y horas.
- Valdez, C. (2022). *Rituales a la Pachamama engalanan agosto en Bolivia*. Los Angeles Times. <https://www.latimes.com/espanol/vida-y-estilo/articulo/2022-08-05/rituales-a-la-pachamama-engalanan-agosto-en-bolivia>
- Vicente, M. (2020). El Legado de las Abuelas y Abuelos. La cosmogonía Maya en los acontecimientos de la vida. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 14, 183-195. <https://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/333/283>
- Villavicencio, P. y Kotzé, L. (2018). Living in harmony with nature? A critical appraisal of the rights of Mother Earth in Bolivia. *Transnational Environmental Law*, 7(3), 397-424. <https://doi.org/10.1017/S2047102518000201>
- World Health Organization (2024). *Air pollution*. <https://www.who.int/data/gho/data/themes/theme-details/GHO/air-pollution>