

Artículos centrales

Entre el buen vivir y el mal vivir: debates en torno a la naturaleza.

María Carman^a y Marina Wertheimer^b

Fecha de recepción: 10 de junio de 2026
Fecha de aceptación: 16 de junio de 2026
Correspondencia a: María Carman
Correo electrónico: mariacarman1971@gmail.com

- a. Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- b. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Resumen:

El artículo analiza algunos debates contemporáneos en torno a los sentidos de la naturaleza y los límites de su explotación en la Argentina y América Latina. Con ese propósito, revisamos brevemente las formas usar y componer el mundo de distintas sociedades; examinamos las innovaciones jurídicas vinculadas a los derechos de la Pachamama y el Buen Vivir en Ecuador y Bolivia, así como su contraparte en la Argentina, incluyendo el retroceso regulatorio bajo el gobierno de Milei. Por último, a partir de un trabajo de campo en Sierras Chicas (Córdoba), exploramos de qué modo la devastación ecológica –y en particular, los megaincendios– puede dar lugar a nuevas formas de organización colectiva y cuidado territorial, encarnadas en las brigadas forestales comunitarias. En conjunto, el artículo busca mostrar que, frente al colapso ecológico y al avance extractivista, emergen prácticas colectivas que disputan la concepción de la naturaleza como mercancía y apuestan por formas más justas de coexistencia entre humanos y no humanos.

Palabras clave: Derechos de la Naturaleza - Conflicto Ambiental - Megaincendios.

Summary

This article examines contemporary debates surrounding the meanings of nature and the limits of its exploitation in Argentina and Latin America. To this end, it first reviews different ways in which societies conceptualize, relate to, and inhabit the natural world. It then analyzes the legal innovations associated with the Rights of Nature and Buen Vivir in Ecuador and Bolivia, as well as parallel developments in Argentina, including the regulatory rollback promoted under the Milei administration. Finally, drawing on ethnographic fieldwork conducted in the Sierras Chicas region of Córdoba, the article explores how ecological devastation—and particularly megafires—can give rise to new forms of collective organization and territorial care, embodied in community forest brigades. The article argues that, in the context of accelerating ecological collapse and expanding extractivism, collective practices are emerging that challenge the commodification of nature and advocate for fearer forms of coexistence between human and non-human beings.

Key words: Rights of Nature; Environmental Conflict; Megafires.

Introducción

Tras una breve caracterización de algunas líneas de trabajo contemporáneas sobre la idea de naturaleza, el artículo analiza la reciente consagración de los derechos de la Pachamama en América Latina y describe algunas de las luchas socioambientales en nuestro país durante las últimas décadas.

En primer lugar, reponemos algunas de las premisas fundantes del campo de la Antropología de la naturaleza para redimensionar aquello que, en nuestras sociedades occidentales, tendemos a asociar bajo la noción de naturaleza. ¿La naturaleza, en verdad, existe? ¿Qué seres son clasificados en las distintas sociedades como personas por tener “alma”, autonomía, intencionalidad, un punto de vista, o bien sensibilidad? El repaso de las cuatro ontologías descritas por Descola en su monumental obra *Más allá de naturaleza y cultura* (2012) nos permite llegar al segundo eje de nuestro trabajo: ¿qué conjunto de seres pueden convertirse, en nuestras sociedades occidentales, en eventuales sujetos de derechos?

Analizaremos entonces, a continuación, los principales rasgos del llamado giro biocéntrico en América Latina. Las constituciones de Ecuador y Bolivia, como sabemos, son las primeras cartas magnas del mundo que, además de retomar nociones indígenas del Buen Vivir, otorgan derechos a la naturaleza. Estas innovaciones constitucionales dinamizan una serie de debates en

el campo de la filosofía, la antropología y el derecho. ¿Debe la justicia circunscribirse al dominio humano? ¿Bajo qué operaciones se impugna, fragmenta o contesta la ontología moderna dominante?

En tercer lugar, relevaremos algunas de las resistencias locales que, en forma simultánea a los procesos de ampliación de derechos ambientales, se fueron desplegando en distintas regiones de nuestro país.

En cuarto lugar, profundizamos en un caso específico de resistencia y cuidado ambiental a partir del trabajo etnográfico de una de nosotras en una localidad del corredor de Sierras Chicas, en la provincia de Córdoba. Aquí recuperamos la experiencia de las brigadas forestales comunitarias surgidas en las sierras al calor de los megaincendios de los últimos años. A partir del trabajo de campo con brigadistas que participan en tareas de prevención, combate y restauración ambiental, analizamos de qué modo la devastación ecológica se traduce en nuevas formas de organización colectiva y de cuidado territorial.

En conjunto, estos distintos planos de análisis —las diversas formas de usar y componer el mundo de los grupos humanos, las innovaciones jurídicas vinculadas a los derechos de la Pachamama, las luchas socioambientales en la Argentina y las experiencias territoriales de organización frente al colapso ecológico— permiten interrogar las formas en que nuestras sociedades disputan algunos

de los sentidos de la naturaleza y los límites de su explotación.

¿La naturaleza, en verdad, existe?

La especificidad del naturalismo consiste (...) en haber inventado la primera cosmología que postula que no estamos obligados a tener consideraciones hacia el mundo que nos ha constituido. Hacia el mundo viviente con el que compartimos la Tierra. Hacia los ecosistemas que nos alimentan, los medios que generan el agua que bebemos y el oxígeno que respiramos. Qué historia tan extraña la nuestra.

Baptiste Morizot: *Maneras de ser viviente*.

La naturaleza ha sido una de las preocupaciones tradicionales de la antropología desde sus orígenes, y en particular, la distinción naturaleza-cultura ha funcionado como un dogma disciplinario por más de cuarenta años (Descola y Pálsson, 1996). La persistencia de la distinción naturaleza-cultura resulta aún más asombrosa si se la confronta, como señalan los autores, con otras oposiciones binarias occidentales que fueron exitosamente criticadas, tales como cuerpo-mente, sujeto-objeto o individuo-sociedad.

La cuestión se complejiza si tenemos en cuenta que muchas comunidades indígenas no tienen siquiera una noción asimilable a nuestra idea de naturaleza: la conexión es tan intrínseca que no existe un correlato verbal y resulta casi irreconocible¹ (Milton en Pretty *et al.*, 2008: 3).

El primer paso para comprender esta no universalidad de la idea de naturaleza es volver sobre un asunto fundamental, y es que nuestra ontología occidental es solo una visión cosmológica entre otras. Descola (2005: 104-111) clasifica las relaciones de los humanos entre ellos y con los no humanos a partir de la distinción entre una materialidad y una interioridad. La dualidad de estos dos elementos se encuentra, con sus variantes, en todas las culturas, y “no constituye (...) una mera proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente” (*ibid.*, 103). El criterio de materialidad

que se encuentra presente en toda cultura alude a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores. El criterio de interioridad ha de referir, según la cultura en cuestión, a atributos asociados al alma, el espíritu o la conciencia: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, sensibilidad, aptitud para significar (*ibid.*).

Según las posibles combinaciones entre ambas que un grupo humano establece tanto entre sí como con los no humanos, el autor distingue cuatro tipos de ontologías: el totemismo, el animismo, el analogismo y el naturalismo. Estas cuatro grandes distinciones agotan las combinaciones posibles: frente a un humano o no humano, puedo suponer que tanto su materialidad e interioridad son análogas a las mías (totemismo); que son distintas ambas (analogismo); que compartimos una interioridad y diferimos en la materialidad (animismo) o bien a la inversa (naturalismo).

En primer lugar, revisemos los postulados básicos del totemismo. La palabra *tótem* aparece por primera vez en la literatura etnográfica hacia fines del siglo XVIII². Inicialmente el totemismo fue considerado una institución exclusivamente americana, hasta que en 1841 Grey señaló la existencia de prácticas muy similares en Australia (Dukheim, 2012: 140). El término totemismo deriva del lenguaje de los Ojibwa —un pueblo del nordeste de Estados Unidos— y significa “él es mi pariente” (Passariello, 1999: 18). Este ha referido históricamente a sistemas de rituales y creencias que asocian grupos humanos particulares, tales como clanes, con especies naturales específicas, generalmente de animales. Estudios etnográficos más recientes de sociedades aborígenes australianas han mostrado, no obstante, que esta asociación entre clanes y especies animales no es sino el corolario de una más fundamental articulación entre un grupo humano, la tierra y unos seres ancestrales (Ingold, 2000: 112). En un sistema totémico, la tierra alberga la fuerza vital que anima a plantas, animales y humanos.

Por su parte, el analogismo —que puede expresarse en creencias tan diversas como el nagualismo, la astrología o la adivinación china— no requiere una relación directa

1. La visión más radical al respecto es la de Strathern (en Hviding, 2001: 193). La autora afirma que no hay tal cosa como naturaleza o cultura, en tanto cada uno de estos es un concepto cuya significación última debe derivarse de su lugar dentro de una metafísica determinada.

2. Sobre el surgimiento del vocablo totemismo y su polivalencia semántica, véase Descola, 2012: 251-259 y Lévi-Strauss, 1965: 9-54.

entre humanos y no humanos, sino que implica una correspondencia de efectos entre ellos, una acción lejana o una resonancia involuntaria (Descola, 2002: 155-174). Por citar solo un ejemplo, el nagualismo se funda en la creencia de que cada persona tiene un doble animal con el cual no entra en contacto, pero con el que comparte un destino: si el animal se lastima o muere, lo mismo puede suceder a la persona (*ibid.*).

Las culturas animistas —ya sean inuits del Ártico, pueblos amazónicos o tribus del sudeste africano— comparten la idea de que todas las criaturas, e incluso las cosas, poseen almas (Passariello, 1999: 12). A diferencia del totemismo, la fuerza vital no está encriptada en la tierra, sino que fluye libremente en una circulación ininterrumpida por los distintos seres que la habitan (Ingold, 2000: 112-113; Durkheim, 2012 [1912]: 101-122). Si en nuestra mitología evolucionista los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo por la emergencia de la cultura, en las sociedades animistas la proposición es inversa: los animales eran humanos y dejaron de serlo; la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad (Viveiros de Castro, 2013: 15). Tanto este autor como Descola concibe el animismo como el revés de la cosmovisión naturalista occidental.

Nos ocuparemos ahora de la última fórmula, el naturalismo, que se corresponde con nuestra forma de objetivar la realidad. Sabemos que hasta la Edad Media las personas no se consideraban ajenas al resto de su entorno. Basta evocar el terror que inspiraban las fuerzas del entorno o los juicios perpetrados contra cerdos y gallos: los animales “testificaban” en las cortes previctorianas con su presencia, e incluso eran condenados por sus crímenes. Con el advenimiento de la modernidad y la consiguiente fractura entre cultura y naturaleza, esta última se convierte en un recurso que ha de ser conocido, conquistado y explotado. Para la cosmovisión naturalista, la naturaleza existe como un dominio autónomo y los humanos formamos parte de colectividades diferenciadas que excluyen al conjunto de los no humanos (Descola, 2005).

Por un lado, nuestra ontología naturalista afirma una continuidad material entre humanos y animales: pensemos en los escritos de Darwin en el siglo XIX o los avances de la genética del siglo XX, que muestran el porcentaje altísimo del ADN que compartimos con

nuestros “primos hermanos”, los grandes simios: gorilas, bonobos, orangutanes y chimpancés. Al mismo tiempo, el naturalismo se sostiene en una ruptura radical en el plano de las interioridades³. La razón, la conciencia o la subjetividad quedan reservadas al ámbito humano, legitimando una jerarquía que habilita prácticas de apropiación y control sobre el mundo no humano.

Otra manera sencilla de explicar nuestra ontología naturalista es su adhesión a la idea de la existencia de una sola naturaleza y múltiples culturas. Las culturas serían perspectivas más o menos parciales acerca de una naturaleza o realidad única, en virtud de la cual las diferencias culturales serían negociables porque son mutuamente conmensurables (Blaser, 2009: 95). Estabilizamos o ponemos entre paréntesis a esa naturaleza supuestamente universal para comparar diferencias culturales, históricas o sociales: ese el marco metafísico occidental que llamamos multiculturalista (Kohn, 2015). Esta reducción de “otros mundos al nuestro” (Blaser, 2009: 102) controla la posible amenaza de otras formas de usar y componer el mundo, amén de perpetuar los mecanismos de dominación.

A esta altura el lector podrá argüir, con toda razón, que en las sociedades occidentales también se producen constantes hibridaciones entre ontologías: no necesariamente el naturalismo subsume o fagocita expresiones animistas, totémicas o analogistas. Nosotras mismas hemos abordado tales cruces al analizar los rasgos totémicos y animistas de los movimientos proteccionistas en la Argentina (Carman, 2017, 2024). En efecto, nuevas combinaciones ontológicas dan cuenta de las formas de significar y estar en el mundo de distintos grupos humanos, tal como veremos en el próximo apartado respecto de la innovación que produjo el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la inscripción de nociones del Buen Vivir en la Constitución de Ecuador y, posteriormente, en Bolivia.

Por el momento, alcanza con señalar el carácter multidimensional y sumamente contradictorio de la concepción occidental de la naturaleza (Ellen, 1996, Latour *et al.*, 1991 y Milton, 2000). En un sentido general, cualquier sociedad que tenga muchos modos de interactuar con el entorno tendrá asimismo, con toda certeza, visiones múltiples y complejas sobre este (Milton, 1997: 10).

3. Cfr. Descola, 2012. Basta evocar, por ejemplo, que el animal continúa siendo una cosa en el código civil argentino, pese a los fallos argentinos pioneros en el mundo que consagran a una orangutana y una chimpancé como sujetos de derechos no humanos (Carman y Berros, 2024).

Incluso dentro de la ontología naturalista podemos encontrar un *dégradé* de posiciones, en cuyos extremos se encuentran las perspectivas antropocéntrica y biocéntrica. Las posturas antropocéntricas sitúan al ser humano como eje fundamental en la relación sociedad-naturaleza y subordina las preocupaciones morales por otros seres vivos a los intereses y necesidades del ser humano. Con respecto al medio ambiente, este es valorado solo en función de las necesidades y deseos de los propios seres humanos. En las últimas décadas, el paradigma antropocéntrico ha sido objeto de una revisión crítica por ser considerado un marco de pensamiento objetificante para con la naturaleza, la cual es manipulada casi exclusivamente como un recurso a explotar.

Por su parte, las posturas biocéntricas –también llamadas, según el autor, ecocéntricas– tienen como prioridad el cuidado de la naturaleza por sí misma. Para estas posturas, la vida en la Tierra tiene valor intrínseco y ese valor va más allá de la utilidad del mundo no-humano para los propósitos humanos (Naess y Sessions, 1985).

En Latinoamérica, el llamado giro biocéntrico que alumbró las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) no se limita a la inclusión del ambiente en los derechos de tercera generación⁴, sino que asume a la naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos. Esto implica no solo que cualquier individuo puede ejercer acciones en su defensa, sino que la Pachamama tiene valores y atributos que le son inherentes (Carman, 2017; Gudynas, 2015: 41).

Veamos a continuación los desafíos que enfrenta la promulgación de los derechos de la naturaleza en nuestro continente.

La Pachamama en el centro de la escena

Hasta hace no más de dos décadas, nuestras normativas definían a bosques, ríos, montañas, animales y plantas en tanto “cosas” que podían ser explotadas, o bien que debían ser protegidas como una parte más del ambiente. A partir del nuevo milenio, asistimos a una irrupción de los seres no humanos⁵ en el campo jurídico, en paralelo al auge de activismos y luchas sociopolíticas que buscan transformar nuestros modos de relación con el entorno.

La primera década del siglo en curso se caracterizó por el triunfo electoral de un conjunto de gobiernos denominados progresistas en América Latina, en el marco de los cuales se ensayaron nuevos pactos constitucionales. El primer hito indiscutido en esa dirección fue el proceso iniciado con la Constitución de la República del Ecuador en 2008, que estableció los derechos de la Pachamama, con la inclusión de las demandas de pueblos indígenas y de organizaciones ambientalistas. Inspirado en esa experiencia, el Estado Plurinacional de Bolivia también incorporó esta ampliación de derechos poco después de su reforma constitucional de 2009 en dos leyes nacionales, de 2010 y 2012, que dieron cuerpo a la Madre Tierra como portadora de derechos: a la vida, al agua, al aire limpio, al equilibrio, a la restauración y a vivir libre de contaminación, de modo análogo a los derechos de los ciudadanos a la salud, a la educación o a la vivienda (Berros y Carman, 2022).

Como sustento filosófico, tanto la Constitución de Ecuador como la de Bolivia retomaron las nociones indígenas del Buen Vivir, que designan la vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza⁶. La cosmovisión andina del vivir bien no está centrada en el individuo, sino

4. Refiere al conjunto de derechos colectivos surgidos en la segunda mitad del siglo XX que protege a grupos o a la humanidad y que incluye el derecho al desarrollo, a la paz, a un medio ambiente sano y a la autodeterminación de los pueblos.

5. Cfr. Berros y Carman, 2022. Para los fines de este trabajo, los seres no humanos refieren a las entidades vivientes que no pertenecen a la especie *Homo sapiens*: animales, plantas, hongos y microorganismos.

6. En su extraordinaria etnografía sobre los achuar del Amazonas, Descola (1996: 308-322) utiliza el término *good life (shiir waras)* para referir al ideal de una vida armoniosa vinculada con tener paz en casa y un estado de equilibrio en el uso de la naturaleza, alejado de una acumulación sin fin de artículos de consumo. Uno de los criterios fundamentales de la buena vida remite a la habilidad para asegurar la reproducción doméstica explotando solo una pequeña fracción de los recursos existentes. Para los achuar, la naturaleza es gobernada por las mismas relaciones sociales que rigen en la casa, por lo cual no es domesticada ni domesticable, sino simplemente doméstica. La praxis diaria de este pueblo, sintetizada en la noción de buena vida, confirma una correspondencia entre los modos de relacionarse con la naturaleza y los modos de relacionarse con los otros (Haudricourt en Descola, 1996: 327).

“en la complejidad e inmanencia de la Madre Tierra y el cosmos, considerados como matrices vivas e integradas por fuerzas animistas” (Prada en Schavelzon, 2015: 212). La meta consiste en alcanzar el *sumak kawsay* (buen vivir) como propone el texto constitucional ecuatoriano; o el *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) en el caso de Bolivia. Con estas nociones, el Buen Vivir o Vivir Bien propone no solo la revisión de conceptos clásicos como los de desarrollo y progreso, sino también una reestructuración institucional e innovaciones en las políticas públicas. Se supone que no podría haber un buen vivir sin una naturaleza protegida y conservada (Gudynas, 2015).

Desde su proclamación, juristas, académicos y líderes políticos de la izquierda latinoamericana compartieron la esperanza de que esta proclamación del Buen Vivir fortaleciera una “descolonización del pensamiento”, o bien un “proyecto liberador y tolerante” (Acosta, 2010: 3 y 19). Como hemos desarrollado con mayor detalle en otro trabajo (Carman, 2017), no hay dudas de que el Buen Vivir es un bienvenido gesto de restauración simbólica de pueblos que han sufrido una persistente colonización. La consagración de los derechos de la Pachamama en una carta magna busca distanciarse de la retórica de dominio sobre la naturaleza característica del paradigma moderno occidental. Al menos declarativamente, la naturaleza es considerada ahora menos exterior a la experiencia humana. No obstante, la vastedad del tema merecería un trabajo aparte: las diferentes acepciones del Buen Vivir; el estrecho vínculo de este concepto con los de plurinacionalidad, autonomía y comunidad; las alianzas entre ONG locales e internacionales en la promoción de nuevos derechos y reivindicaciones; las implicancias sociopolíticas de las innovaciones jurídicas en el contexto singular de los Estados plurinacionales; las contradicciones entre el “espíritu del buen vivir” y las metas extractivistas de Bolivia, Ecuador y otros países de la región⁷.

Pese a las expectativas que generaron los gobiernos progresistas de la región en la primera década de este

siglo, lo cierto es que las políticas sociales redistributivas de ese período se desarrollaron en forma simultánea a la profundización del modelo extractivista (Svampa y Viale, 2020). Aunque suene paradójico, en nombre del Buen Vivir de una nación pueden implementarse políticas extractivistas en territorios indígenas sin el consentimiento de esas comunidades, violando su derecho de autodeterminación. Como reflexiona Svampa (2011), la relegitimación de una matriz comunitaria no es ajena al paradigma extractivista ni a la globalización neoliberal; el fuerte contenido identitario del Buen Vivir bien puede desactivarse en los hechos por la expansión de un modelo de desarrollo. La expansión de las fronteras de derecho puede coincidir, pues, con una desapropiación de los territorios y una depredación ambiental (*ibid.*, 211-212).

En efecto, algunas políticas públicas implementadas a posteriori de estas leyes o cartas magnas terminaron contradiciendo su espíritu central. Basta mencionar, como ejemplos paradigmáticos, el caso de Yasuní ITT en la Amazonía ecuatoriana (cfr. Berros y Carman, 2022) o la progresiva autorización del uso de semillas transgénicas que viene desarrollándose en Bolivia desde hace más de una década, lo cual supuso una importante transformación de los ecosistemas y de las condiciones de vida de los seres que los habitan, ocasionando graves conflictos a nivel territorial (Schmidt, 2022).

Acaso la mayor creatividad del Buen Vivir y los derechos de la naturaleza no provenga de los gobiernos que pueden, en ciertas coyunturas, burocratizarlos o vaciarlos de contenido⁸, sino de los activismos que los revitalizan. En este nuevo siglo, el Buen Vivir y la consideración de la naturaleza como sujeto de derecho han funcionado como horizonte emancipatorio para distintos movimientos socioambientales en un contexto en el que América Latina fue consolidando un modelo de desarrollo basado en la exportación masiva de bienes primarios: soja transgénica, minerales y petróleo, entre los principales.

7. Véase Acosta, 2010: 17-19; Schavelzon, 2015; Gudynas, 2009; Gudynas *et al.*, 2011; Tortosa, 2009; Escobar, 2011; Rivera Cusicanqui, 2010: 56-62; Alonso González y Macías Vázquez, 2015. Respecto de la “domesticación” del Buen Vivir y las estrategias convencionales de desarrollo en el gobierno de Evo Morales en Bolivia, véase Gudynas, 2013.

8. Los contenidos del Buen Vivir también pueden ser vaciados cuando, por ejemplo, los organismos de las Naciones Unidas asumen al Buen Vivir como parte de una “economía verde” (Acosta y Viale, 2024: 101).

La expansión de los derechos ambientales en la Argentina

A partir de los años 2000 —tras la reforma constitucional de 1994 y de la sanción de la Ley General del Ambiente de 2002—, se dictó un conjunto de leyes, normas y fallos que expandieron los márgenes de protección de la naturaleza en la Argentina. A diferencia de la experiencia ecuatoriana o boliviana, este *corpus* no representa un giro biocéntrico⁹: sus fundamentos siguen siendo el derecho humano a un ambiente sano.

Entre estas herramientas legales se destaca la Ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos (Ley 26.331, 2007), sancionada en 2007. El mismo año en que se registró el pico más alto de deforestación de bosques nativos en la Argentina fue aprobada esta norma, con el objetivo de proteger las extensiones boscosas del desmonte y de regular el uso del suelo para evitar la pérdida de ecosistemas forestales¹⁰. Si bien la Ley de Bosques logró reducir significativamente la tasa de desmonte¹¹, la superficie de bosques nativos de la Argentina sigue reduciéndose. La implementación efectiva de la ley se ve obstaculizada por múltiples motivos: controles débiles, subejecución presupuestaria, desmontes ilegales y constantes tentativas por parte de gobiernos provinciales para modificar los OTBN provinciales y habilitar actividades productivas.

Pocos años después de aprobada esta ley, en 2010, se sancionó la Ley Nacional de Glaciares, en sintonía con las luchas y las demandas de las asambleas ciudadanas contra el avance megaminero en provincias como Chubut y San Juan. La ley estableció como objetivo principal la protección de los glaciares, definiéndolos como bienes de carácter público; y logró detener una cuarentena de proyectos mineros a gran escala y altamente contaminantes sobre glaciares y áreas periglaciares.

Otro relevante hito ambiental de la jurisprudencia argentina fue la sentencia de la causa Mendoza de la Corte Suprema de Justicia. El 8 de julio de 2008, la Corte dictó un fallo pionero en materia de recomposición ambiental, haciendo lugar a una acción por daño ambiental. Esta demanda fue interpuesta por un grupo de vecinos —cuya demandante principal fue Beatriz Mendoza, vecina de Villa Inflamable, en Dock Sud— contra el Estado nacional, la provincia de Buenos Aires, la Ciudad Autónoma y cuarenta y cuatro empresas, reclamando la recomposición del ambiente y la creación de un fondo para financiar el saneamiento de la cuenca Matanza Riachuelo. La causa Mendoza puso en marcha organismos estatales y políticas públicas tendientes a saldar la deuda ambiental y habitacional con los pobladores más afectados por la contaminación. Gracias a este fallo, se avanzó en el saneamiento de basurales y del agua y se relocizó a cientos de familias (cfr. Carman, 2017; Ministerio Público de la Defensa, 2023), pese a que el cumplimiento del fallo fue parcial (FARN, 2025).

En conjunto, estos instrumentos legales cuentan con limitaciones en su implementación y no siempre han representado una regulación efectiva del territorio, pero sí han funcionado como un “piso” de la política pública desde las cuales las comunidades, ONG y profesionales del derecho pudieron organizar sus demandas.

En forma simultánea a la sanción de estas leyes y sentencias, y frente al avance de distintos proyectos productivos y extractivos en la Argentina del nuevo milenio, las acciones colectivas ambientales que reclaman la defensa de bienes presentes en los territorios —el agua, los bosques, las montañas, los glaciares— se multiplicaron.

Si bien las resistencias ambientales de la Argentina ostentan un recorrido de varias décadas, los activismos tomaron nuevo impulso en los años previos a la pandemia, a medida que se profundizaban viejos proyec-

9. La Corte Suprema de Justicia de la Argentina ha incorporado, sin embargo, algunas alusiones ecocéntricas en sus fallos que resultan significativas por tratarse de la máxima autoridad judicial de uno de los países más grandes de la región (Berros y Carman, 2022). Los argumentos en torno a la existencia de intereses propios de los ecosistemas pueden rastrearse en el fallo sobre el río Atuel (2017) y en un conflicto generado por la construcción de un barrio privado sobre un humedal en la localidad de Puerto General Belgrano en la provincia de Entre Ríos (2019).

10. Esta ley establece que cada provincia debe clasificar sus bosques nativos en categorías de conservación mediante un Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos (OTBN). Para ello se utilizan tres categorías que establecen niveles variables de protección y se exigen evaluaciones de impacto ambiental y audiencias públicas antes de autorizar desmontes. La ley también insta a comunidades locales, pueblos indígenas, organizaciones ambientales y actores productivos a participar de los ordenamientos territoriales.

11. Previo a la sanción de la Ley de Bosques Nativos, Argentina estaba en emergencia forestal, con tasas de deforestación que rondaban el 0,94% anual, lo que equivalía a una pérdida de aproximadamente 700 mil hectáreas por año (Fundación Vida Silvestre, 2022). Esa tasa disminuyó desde 0,94% en 2007 a 0,34% en 2015.

tos extractivos y se implementaban nuevos. En 2019 se desarrolló una masiva movilización en Mendoza para frenar la modificación de una ley que admitía el uso de químicos altamente contaminantes en la actividad minera. En Chubut, en 2020, el gobierno provincial buscó modificar regresivamente la ley de 2003 que prohibía la minería a cielo abierto. La población local tomó las calles denunciando la connivencia entre partidos políticos y poderes del estado provincial para promover la actividad minera.

La pandemia de COVID-19 reveló hasta qué punto el proyecto extractivo en América Latina opera como un supuesto incuestionable. Mientras la cuarentena paralizó la mayor parte de la actividad económica, la industria extractiva no sólo continuó funcionando sino que, en la Argentina, fue declarada actividad esencial y experimentó un crecimiento sostenido. En este marco, se reeditaron masivos episodios de movilización ambiental en todo el país. En agosto de 2020, activistas veganos y socioambientales se movilizaron en pleno aislamiento contra la instalación de megagránjas chinas de carne porcina. En aquellas protestas, los manifestantes denunciaron que el hacinamiento industrial de animales funcionaría como una "fábrica de zoonosis", agravando el colapso sanitario.

A inicios de 2022 también se registraron protestas multitudinarias en la ciudad de Mar del Plata contra la exploración petrolera *offshore*. Estas protestas se extendieron a otras partes de la Argentina bajo el nombre #Atlantico. A través del lema "Mar Libre de Petroleras", activistas y expertos de ONG ambientales denunciaron que esas exploraciones, destinadas a extraer petróleo y gas natural a través de la perforación del suelo del mar, tendrían consecuencias perniciosas tanto para la fauna marina —principalmente los cetáceos— y los ecosistemas marítimos, como para las actividades económicas costeras, como la pesca y el turismo.

Ese mismo año hubo protestas masivas y campañas en redes para exigir una ley nacional de protección de humedales. En septiembre de 2022, más de quinientas organizaciones de todo el país se movilizaron bajo la consigna "Ley de Humedales Ya". La ley fue bloqueada reiteradamente por el lobby agroindustrial e inmobiliario y nunca llegó a sancionarse. Además del Atlantico y de la campaña por la Ley de Humedales, asambleas socioambientales, comunidades y vecinos de distintas localidades de las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca realizaron denuncias públicas, cortes de ruta y otras ac-

ciones colectivas de protesta contra la minería de litio. En el caso de las comunidades originarias de la Puna, que llevan más de una década resistiendo el avance extractivo, los representantes de las etnias kolla y atacama de la cuenca de Salinas Grandes presentaron demandas ante las Naciones Unidas y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos exigiendo zonas libres de minería.

Recientemente, distintas organizaciones vecinales y ambientales de las provincias de Córdoba y Buenos Aires se han movilizado, una vez más, contra las consecuencias ambientales y de la salud vinculadas al uso de agroquímicos en la producción agrícola.

Por otra parte, la resistencia a la megaminería en Mendoza —que cuenta con una interesante trayectoria—, registró un nuevo capítulo, en un contexto marcado por la creciente participación de los colectivos feministas en las movilizaciones ambientalistas. El 8 de marzo de 2025, en una sola protesta multitudinaria, integrantes de las asambleas por el agua, organizaciones feministas y vecinos autoconvocados rechazaron el avance del proyecto minero San Jorge en Uspallata y el intento de derogar la Ley 7722 que prohíbe el uso de sustancias tóxicas en minería.

Extractivismo, negacionismo y desmantelamiento regulatorio

Luego de una década y media de vigencia de estas protecciones ambientales, y en el marco del agotamiento de los progresismos latinoamericanos (Svampa, 2025), el presidente argentino de ultraderecha Javier Milei inauguró, a fines de 2023, una gestión caracterizada por una agenda regresiva en materia de derechos y una posición negacionista respecto al cambio climático.

El negacionismo climático representa una identidad política que desacredita el conocimiento experto y los datos producidos por la ciencia climática. Antes que una posición técnica, es una ofensiva ideológica sostenida por *think tanks* vinculados a la industria de petróleo y gas y a gobiernos de ultraderecha a nivel mundial, con el fin de obstaculizar regulaciones, preservar o profundizar estructuras de acumulación existentes e impedir transformaciones profundas en los sistemas energéticos y productivos.

Bajo el gobierno de Milei, el negacionismo climático combina descalificación de la ciencia, un ataque ideológico al ambientalismo y la promoción del uso irrestricto

de recursos naturales, lo cual se traduce en vaciamiento de controles, hostilidad hacia saberes técnicos, proscripción del lenguaje ambiental en organismos públicos (Soqueira, 2026) y la construcción de un sentido común en el cual la contaminación de cuencas hídricas, suelos y aire por parte de actividades extractivas, y el daño ambiental derivado del avance de la frontera agropecuaria y de la megaminería sobre glaciares y bosques nativos, son minimizados o negados.

En ese contexto, el megadecreto 70/2023 y la posterior Ley de Bases trazaron el rumbo de una agenda de marcado retroceso ambiental. La entrada en vigencia del Régimen de Incentivo a las Grandes Inversiones (RIGI) a mediados de 2024, busca promover —mediante extraordinarias concesiones fiscales, aduaneras y regulatorias— proyectos extractivos vinculados a la minería metalífera, al litio y a los hidrocarburos, mientras que la degradación institucional del Ministerio de Ambiente —convertido en Secretaría, con recortes presupuestarios y eliminación de programas— debilitó la capacidad estatal de regulación y control. Uno de sus capítulos más graves es la modificación de la Ley de Glaciares, lograda por el gobierno en abril de 2026, luego de algunos intentos fallidos. La reforma reduce la protección a los glaciares, elimina la prohibición de explotación en el ambiente periglacial y otorga a las provincias la facultad de determinar qué áreas merecen protección (Berros, 2026), lo que en la práctica pone en riesgo las principales reservas de agua dulce del país y deja expuestos al avance de la megaminería metalífera y de litio a numerosos glaciares y zonas periglaciares. El primer país del mundo en sancionar una ley dedicada exclusivamente a la protección de glaciares termina desmantelándola quince años después para facilitar, en nombre de la “atracción de inversiones”, la explotación de proyectos de cobre, oro plata y litio.

En paralelo, avanza también una tentativa de reformular la Ley de Bosques. El gobierno nacional, en articulación con varios gobernadores, impulsa su modificación bajo el argumento de la eficiencia productiva. La iniciativa apunta a reclasificar áreas actualmente protegidas bajo la categoría amarilla —que solo admite uso sostenible— para habilitar actividades de desmonte, abriendo paso al avance de las fronteras agropecuaria y urbanística.

Cabe destacar, de todos modos, que estas regresiones en materia de derechos no se produjeron sin resisten-

cia social; la reforma de la Ley de Glaciares fue, en ese sentido, paradigmática. En una audiencia pública sin precedentes, organizada por la Cámara de Diputados de la Nación, más de cien mil personas se inscribieron para participar. Quienes lograron explicar sus argumentos —menos del 0,5 % de las personas inscriptas pudieron participar— lo hicieron a favor de mantener la ley como estaba. Finalmente, su aprobación desató una de las movilizaciones socioambientales más masivas de los últimos años, con miles de personas congregadas frente al Congreso durante el debate previo a su reforma —a inicios de 2026— y una demanda colectiva de inconstitucionalidad que reunió más de 850.000 adherentes, convirtiéndose en una de las acciones judiciales de mayor alcance ciudadano en la historia del país.

Incendios en Córdoba: colapso ecológico y autoorganización

El retroceso de las políticas ambientales descripto en la sección anterior se produce en el marco de un agotamiento de la capacidad de regeneración de los ecosistemas naturales y del colapso ecológico (Svampa y Viale, 2020) que ocurre cuando se combinan presiones como la deforestación, la contaminación, el cambio climático, la sobreexplotación de recursos y la destrucción de hábitats. Sus consecuencias incluyen extinción de especies, pérdida de suelos fértiles, crisis del agua y menor capacidad de sostener la vida humana y no humana (Rees, 2020; Rockström *et al.*, 2009; Servigne y Stevens, 2020; Svampa y Viale, 2020).

El colapso ecológico tiene consecuencias directas y visibles: los eventos climáticos extremos son cada vez más frecuentes. En nuestro país, basta mencionar las recientes inundaciones en Bahía Blanca, en marzo de 2025, o los incendios que asolan a la Patagonia año tras año.

Con respecto a los incendios, su frecuencia e intensidad ha ido en aumento en todo el mundo. Los fuegos que azotaron a diversos puntos del Amazonas en 2019¹² —y que tenían, como denominador común, el propósito de extender la frontera agrícola y ganadera— instalaron en la agenda pública un fenómeno que, lejos de ser pasajero, llegó para quedarse: los megaincendios.

Los megaincendios son eventos ígneos de alta intensidad que abarcan superficies superiores a las diez mil

12. En forma simultánea a los devastadores incendios amazónicos, el expresidente brasileño Jair Bolsonaro expresaba ante las Naciones Unidas su voluntad de priorizar el crecimiento y desarrollo económico sin considerar, dentro de la ecuación, la cuestión ambiental.

hectáreas. Se distinguen por una velocidad de expansión extraordinaria y por desarrollarse en múltiples frentes simultáneos, desde los cuales se desprenden brasas y materiales incandescentes de difícil control, con una dinámica impredecible (Naval Fernández *et al.*, 2023; Paone *et al.*, 2023; Rodríguez, 2024). Su singularidad no radica únicamente en la magnitud de las áreas comprometidas, sino en que su sofocación resulta extremadamente compleja y queda supeditada, en última instancia, a la disponibilidad de masa vegetal que oficia como combustible.

A medida que las temperaturas globales sigan en aumento, es posible que los megaincendios se conviertan en una "nueva normalidad" (UN Environment Programme, 2025). En la misma sintonía, Pyne (2021) explica que las regiones que suelen verse afectadas por incendios verán aumentar su recurrencia e intensidad. La quema repetida de estas regiones, señala el autor, "puede impedir la recuperación de las condiciones previas y dejar un bioma más proclive al fuego" (*ibid.*, 87).

Si bien la quema de campos y bosques ha sido una práctica tradicional de comunidades originarias y campesinas para limpiar terrenos en pequeñas superficies, con pausas entre años y rotando la ubicación (Gudynas, 2020), en los últimos años se observa un aumento notable del número de sitios donde se realizan esas quemas. Si bien las prácticas pircas varían en escala y pueden estar en manos de distintos actores —desde campesinos a grandes ganaderos—, una proporción relevante de estas se asocian a empresas responsables del avance de monocultivos intensivos, emprendimientos ganaderos o negocios inmobiliarios.

En 2013 se creó en la Argentina el Servicio Nacional de Manejo del Fuego (SNMF), ente encargado de la coordinación de los recursos requeridos para la prevención, alerta y combate de incendios forestales. Con el aumento de la superficie e intensidad de los incendios, el Congreso modificó a fines de 2020 la normativa de manejo del fuego para impedir el cambio de usos del suelo en superficies boscosas que hayan sufrido incendios, buscando así desalentar prácticas extractivas y negocios inmobiliarios. Sin embargo, el financiamiento del sistema ha seguido una trayectoria de deterioro, con subejecuciones presupuestarias durante los últimos años (Trebucq, 2025), a lo que se suma la falta de articulación entre las provincias y las agencias centralizadas vinculadas a la

detección y el combate de los incendios (Wertheimer y Fernández Bouzo, 2023). Bajo esas restricciones, las acciones para prevenir y frenar los incendios por parte del Estado nacional y de los Estados provinciales fueron insuficientes (FARN, 2020).

Solo en el 2020, la Argentina ostentó el triste récord de más de un millón de hectáreas incendiadas (SNMF, 2023), en el marco de un periodo de sequía inusitada. Una de las provincias más afectadas por el fuego fue la provincia de Córdoba. Entre 2020 y 2024, esta provincia perdió más de 630.000 hectáreas en manos del fuego. Y, solo en 2024, sufrió más de cien incendios que afectaron unas 103.327 hectáreas (IDECOR, 2024).

Frente a la fuerte ola de megaincendios, el corredor de Sierras Chicas de la provincia de Córdoba vio nacer experiencias espontáneas para contener el avance del fuego. Con las llamas avanzando cerca de los hogares y con dotaciones de bomberos sobrepasados, los habitantes de las serranías cordobesas salieron "con lo puesto" a apagar el fuego. Como nos cuenta Adriana¹³, una joven treintañera que dejó la ciudad de Buenos Aires para irse a vivir a una pequeña localidad emplazada a los pies del monte serrano en 2020: "Cuando se prende fuego el jardín de tu casa, no existe la posibilidad de quedarte mirando o irte porque te da miedo" (Adriana, comunicación personal, 2024).

Su recorrido personal ilustra el de muchas otras personas que, como ella, abandonaron la ciudad luego de la cuarentena por COVID-19 en busca de un estilo de vida neorrural. Pero, al llegar a destino, se encontraron con una realidad que no esperaban cuando imaginaron mudarse a "la naturaleza": la ocurrencia cada vez más frecuente de incendios.

Ese fue mi primer fuego y fue súper impactante, porque lo vi desde la ventana de mi casa. Me acuerdo que vivía con dos amigas en ese momento. Me tocaron la puerta; yo estaba trabajando en una reunión y les digo: 'Termino en tres minutos'. Justo estaba cerrando la reunión y ellas me esperaron. Cuando salí, me dijeron: '¡Abrí la ventana!' Y ahí vi el fuego. Salgo de casa y veo a un vecino corriendo con un montón de bidones vacíos, cargando agua de la canilla de la calle. Y le pregunto: '¿Vas al fuego?' 'Sí', me dice. Entonces le digo: 'Voy con vos'. Y me subí con lo que tenía puesto, con alpargatas y cosas... Y me fui con él al fuego, que estaba a tres

13. Con el propósito de preservar la identidad de los entrevistados, los nombres propios mencionados en este artículo corresponden a seudónimos.

minutos y medio en auto (Adriana, comunicación personal, 2024).

Muchos otros habitantes de las faldas serranas —en su mayoría jóvenes— también comenzaron a organizarse a partir de los incendios de 2020 “porque el fuego estaba muy cerca de nuestras casas. Y de ahí empezó un camino colectivo” (Joaquina, comunicación personal, 2023). El camino colectivo al que se refiere Adriana es a la organización de unas veinticinco brigadas forestales comunitarias que surgieron en 2020 —sumándose a otras cinco preexistentes— a lo largo de los valles que componen la serranía cordobesa (Mattioli, 2023). Estas están conformadas por personas autoconvocadas, como Adriana, que buscan prevenir y combatir incendios, así como remediar sus daños.

Al apagar sus primeros incendios, los vecinos y vecinas que posteriormente conformaron las brigadas desconocían buena parte de los peligros y responsabilidades implicados en el contacto directo con el fuego. Algunos brigadistas recuerdan haber salido de sus casas en ojotas y ropa de algodón altamente incendiable; no contaban con ropa ignífuga, ni casco, ni botas resistentes al calor, ni pañuelos para proteger su boca y su nariz del humo.

Después de los primeros contactos con el fuego, los vecinos comprendieron la necesidad de prepararse mejor, equiparse y sumar conocimientos. Paulatinamente, fueron incorporando nociones técnicas, procedimientos y protocolos: desde cómo ir vestidos a apagar el fuego hasta las tareas de comunicación entre ellos para definir equipos y funciones en las distintas fases de los incendios. Además de la experiencia directa en el combate del fuego, las brigadas incorporaron saberes y técnicas a partir de sus intercambios entre sí. En distintos encuentros, recibieron capacitaciones de introducción al combate de incendios o primeros auxilios en zonas agrestes. Su saber-hacer también se nutrió del trabajo coordinado con los cuarteles de bomberos voluntarios, los cuerpos de Defensa Civil y del Equipo Técnico de Acción ante Catástrofes (ETAC), una fuerza de la policía de la provincia de Córdoba creada en 2021 para la planificación, prevención y el control de catástrofes, emergencias y siniestros. También han realizado capacitaciones con guardaparques, expertos en incendios forestales y organizaciones internacionales.

En la gestión del fuego, los brigadistas operan hoy día con fuerzas institucionalizadas, como los cuarteles de

bomberos y la mencionada ETAC. Tras algunas rispi-deces iniciales, esas fuerzas aprendieron a valorar el trabajo de las brigadas. “A esta altura —relata un brigadista— el cuartel ya sabe cómo trabajamos, que trabajamos bien, que estamos súper equipados, que no somos unos loquitos que vamos a tomar decisiones que nos van a poner en riesgo y demás” (Joaquina, comunicación personal, 2023).

A diferencia de estas fuerzas, que son financiadas por el gobierno, las brigadas son autogestionadas. Si bien se sostienen mediante colaboraciones vecinales, eventos y fondos propios, han logrado acuerdos puntuales para que el municipio aporte seguros de vida, viandas o *vouchers* de combustible.

La metodología de trabajo también difiere entre bomberos y brigadistas. La escala de prioridades de los bomberos coloca, en primer lugar, la vida humana, luego la infraestructura y, finalmente, el ambiente. Esto puede llevar a decisiones estratégicas donde se permite que el fuego avance sobre hectáreas de monte para esperar a que baje a una zona más accesible o para priorizar una vivienda. Las brigadas comunitarias comparten con los bomberos la “prioridad por la vida”, pero los diferencia el activismo por el monte nativo.

No entraríamos a una casa que está prendida a fuego. Porque a nosotros lo que nos convoca es el incendio forestal, es el monte (...) Tenemos una mirada de cuidado y de relación con el territorio muchísimo más cercana, las brigadas comunitarias (Juan, comunicación personal, 2023).

El trabajo de los brigadistas, así como la ocurrencia de incendios, está marcado por el paso de las estaciones. Cuando termina el invierno —es decir, la estación seca— y sube la temperatura, comienza la temporada de incendios. Es entonces cuando el fuego se vuelve un elemento cercano y vuelve a ser parte de la vida cotidiana en la sierra. Si, por un lado, el fuego funciona como un elemento catalizador del accionar colectivo, también marca un ritmo arduo de trabajo. En sus hogares, en sus trabajos, o en el lugar que estén, los brigadistas tienen que estar atentos a sus celulares y dispuestos a dejar lo que estén haciendo para responder a la aparición de un fuego y salir en menos de treinta minutos. Como señala Paloma: “Durante la temporada del fuego, el nivel de actividad, de tiempo, de energía y de atención que demanda es altísimo, altísimo. Ni hablar ahora. Cada vez más” (Paloma, comunicación personal, 2024).

El agotamiento no es solo físico sino emocional. El contacto reiterado con la destrucción del monte –los animales muertos en sus nidos, el suelo ennegrecido que tardará años en recuperarse– deja marcas emocionales profundas. Además del cuidado del monte, los brigadistas destacan que su enfoque de trabajo tiene como prioridad el cuidado de las personas que forman parte de las brigadas porque eso incide “directamente en el rendimiento y en la forma en la que combatimos” (Paloma, comunicación personal, 2024). Como señala Paloma, si bien el trabajo de brigadista es percibido como “una disciplina de riesgo de vida” en el que se transitan estados de estrés extremo, cada temporada salen “fortalecidos como grupalidad”. El grupo es, en sus palabras, “tan fuerte como frágil” y requiere atención diaria para no desarmarse ante las tensiones del contexto.

En ese sentido, el cuidado excede a los combatientes: las redes se extienden a sus familias y la comunidad. En nuestras conversaciones, los y las brigadistas destacan el rol de quienes se quedan cuidando a las infancias o sosteniendo las tareas cotidianas para que otros puedan ir al monte. Un equipo de logística cuida a quienes vuelven del combate, muchas veces de madrugada, esperándolos con comida caliente y apoyo para descargar equipos.

Para finalizar, recordemos que la presión impuesta por los desarrollos inmobiliarios cumple un rol crítico en la problemática de los incendios y actúa como uno de los principales factores que amenaza la conservación del monte nativo. Inmediatamente después de las quemas y cuando todavía no finalizaron las tareas de guardia de cenizas –es decir, el enfriamiento total del perímetro–, comienzan a verse carteles de venta en las zonas afectadas. Los brigadistas realizan entonces un seguimiento y peritaje de las hectáreas afectadas para “guardianar” el territorio y evitar que siga perdiendo su bosque nativo. Esta tarea ayuda a prevenir que las tierras incendiadas puedan ser vendidas y destinadas rápidamente a fines inmobiliarios o productivos.

Tras los megaincendios de 2020 que afectaron a numerosas localidades serranas, asambleas, colectivos ambientalistas, organizaciones territoriales, medios alternativos y ciudadanos sin un activismo específico lanzaron, en Córdoba capital, la campaña “Arde Córdoba”. A través de caravanas, performances callejeras, instalaciones

artísticas, proyección de mapas, registros fotográficos y audiovisuales, los participantes buscaron visibilizar la magnitud de los incendios, denunciando tanto sus causas estructurales como las responsabilidades públicas. Desde entonces, los colectivos movilizados difundieron el lema “Todo fuego es político”. Si esa consigna denuncia las causas políticas y económicas de los incendios, las prácticas concretas de cuidado, restauración y prevención de las brigadas quedaron condensadas en una segunda consigna, cuya potencia no es menor que la primera: “Dónde hubo fuego habrá bosque”.

Conclusiones

En una caracterización ya clásica, Foucault (2012: 343) sintetiza los principales condicionamientos que enfrentan los seres humanos:

cuando trata de definirse como ser vivo, solo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, solo saca a la luz las formas más rudimentarias de un trabajo que le precede y le sostiene; cuando trata de retomarse como ser que habla, solo encuentra la diseminación de un lenguaje que ha hablado siempre antes que él; de suerte que el hombre, en su ser mismo, no se encuentra nunca en una presencia inmediata a sí mismo, sino siempre ya precedido por una exterioridad que le constituye.

Si bien esta radiografía impiadosa de restricciones estructurales de los seres humanos descripta por Foucault ha recibido atinadas críticas a lo largo de las décadas¹⁴, no pierde su hermoso poder evocativo. En la era del Antropoceno, los seres humanos nos vemos confrontados con las consecuencias de una transformación planetaria sin precedentes: la alteración de los ciclos biogeoquímicos, el calentamiento global, la pérdida masiva de biodiversidad y la degradación de ecosistemas enteros. La acción humana –o, más precisamente, determinadas formas históricas de organización económica y social– ha dejado una huella de escala geológica sobre la Tierra.

¿Qué sucede cuando los seres humanos nos arrogamos una condición de dominio y superioridad por sobre el resto de los seres con los que compartimos la Tierra?

14. Las biociencias contemporáneas también revisan actualmente, en forma radical, aquello que se entiende por vivir, trabajar y comunicarse (Cfr. Kirksey y Helmreich, 2024: 15).

¿Qué costos irreparables tiene apartarnos de la trama continua de la vida? En sus reflexiones sobre el Antropoceno, Latour (2017) menciona que estamos frente a una inversión total: si antes los humanos éramos los actores de un telón de fondo llamado naturaleza, ahora la naturaleza es la protagonista y los humanos somos el decorado que debe adaptarse a los vaivenes de esta actriz con sus huracanes, tornados, inundaciones, desertificaciones y calores extremos.

La crisis socioecológica actual nos remite a modelos de maldesarrollo promovidos por el capitalismo que, como bien señala Svampa (2025: 26), no solo agravan las desigualdades, sino que nos hacen chocar con los límites físicos y ecológicos del planeta¹⁵. Desde la lógica del capital, la naturaleza queda entrampada en una visión reduccionista de naturaleza-mercancía: una mera proveedora de insumos y espacio de almacenamiento de desechos que nutre la civilización de la mercancía, el lucro y el desperdicio (Acosta y Viale, 2024: 57 y 138).

La paradoja es que mientras que el *anthropos* —determinados *anthropos*¹⁶, desde ya— despliega una agencia a una escala que abarca y pone en peligro a la vida en el planeta (Kirksey y Helmreich, 2024: 15), otras agencias —animales, plantas, hongos— recién ahora cobran relevancia en el mundo occidental. La creciente conciencia del colapso ecológico no solo provoca ecoangustia sino algo que podríamos llamar zooangustia: cientos de especies ya se extinguieron o están próximas a serlo. Con ellas morirán, además, formas únicas de estar en el planeta.

Las fuerzas disolventes del capitalismo contemporáneo producen entonces no solo el cambio climático y zonas de sacrificio (Gordillo, 2018: 105-108), sino también poblaciones de sacrificio humanas y no humanas. Para satisfacer un nivel de consumo que —en el Norte global, y especialmente en la franja de los super-ricos— alcanza niveles exorbitantes, América Latina y

otras regiones empobrecidas del Sur Global agravan su posición de “exportadoras de naturaleza¹⁷”, cargando además en sus territorios los pasivos ambientales en la obtención de las materias primas (Acosta y Viale, 2024: 107-108).

Como señala Svampa (2025: 229), las desigualdades sociales son también desigualdades ambientales; quienes menos contribuyen a la degradación ecológica suelen ser quienes padecen con mayor intensidad sus consecuencias. Los sectores populares afectados por la contaminación del agua, el aire o el suelo no cuentan con la posibilidad de mudarse y permanecen, a su pesar, “atados” al lugar. Como hemos trabajado a propósito de los habitantes de villas ribereñas en la ciudad de Buenos Aires (Carman, 2011), o los afectados de la causa Matanza Riachuelo (Carman, 2017), los sectores más desafiados “llevan” el medio ambiente debajo de la piel; ya sea por su exposición a fumigaciones con agroquímicos¹⁸, a la falta de agua potable o por su peligrosa proximidad a un cementerio de autos, un polo petroquímico, un basural o un río contaminado.

Frente a la profundización de las dinámicas que alimentan la crisis socioecológica contemporánea —extractivismo, mercantilización de la naturaleza y negacionismo climático—, la expansión de los derechos de la naturaleza en América Latina tiene el mérito de cuestionar la concepción occidental de la naturaleza como indefinidamente sacrificable.

Como vimos, las transformaciones en el ámbito del derecho no necesariamente tienen su correlato en el campo sociopolítico: el modelo productivo y las políticas ambientales de América Latina no se ven mayormente conmovidas. Por su sola existencia, los derechos de la naturaleza no necesariamente nos encaminan a escenarios de mayor justicia social y ecológica en nuestro continente (Berros y Carman, 2022).

15. Lévi-Strauss (en Albert y Kopenawa, 2023: 202) alude a este proceso autofágico como un “régimen de envenenamiento interno” en el cual se extravió el *Homo industrialis*. El funesto destino que hasta ahora habíamos reservado a los pueblos indígenas, devastando sus tierras y recursos, es el presagio del destino que nos estamos infligiendo a nosotros mismos a escala planetaria (*ibid.*).

16. Los principales causantes y auspiciantes de la aniquilación, como señalan Danowski y Viveiros de Castro (en Fausto, 2023: 292) pueden ser nombrados: Chevron, Exxon, Shell, Dupont, Monsanto, Cargill, Nestlé... y la lista continúa. Son, como señala la autora, prácticas de este mundo, en este mundo, llevadas a cabo por empresas, conglomerados y Estados nacionales (*ibid.*, 293).

17. Si Humboldt (1769-1859), según la leyenda, describió a los nativos de América como mendigos sentados sobre una bolsa de oro, negacionistas climáticos como Bolsonaro reeditan bajo nuevas metáforas esa concepción, al afirmar en 2022 que en la Amazonía, bajo tierra, hay una tabla periódica (Diario La Nación, 1 de febrero de 2023).

18. Véase al respecto el reciente trabajo de Jorge (2022) sobre las experiencias ambientales de los pobladores de dos localidades santafesinas.

Sin embargo, las refundaciones constitucionales de Ecuador y Bolivia —así como la posterior proliferación de sentencias que giran hacia el ecocentrismo, cuyas particularidades no tuvimos espacio para abordar aquí¹⁹— sintonizan con las preocupaciones de movimientos socioambientales, organizaciones campesino-indígenas o ecofeministas y asambleas territoriales. Estos colectivos encuentran en el Buen Vivir y en los derechos de la naturaleza conceptos capaces de articular reclamos muy diversos: la defensa del agua, de los bosques y humedales, la protección de los territorios comunitarios, la resistencia al extractivismo o la denuncia de desigualdades.

El caso de las brigadas forestales comunitarias de Córdoba permite observar esta dinámica en una escala local. Frente a los megaincendios, vecinos y vecinas transforman la devastación ambiental en organización colectiva. Allí donde el fuego amenaza con convertir al monte en una nueva zona de sacrificio emergen prácticas de cuidado, restauración y defensa de sistemas de vida de los cuales ellos mismos, como seres humanos, forman parte.

Si Foucault nos recordaba que estamos constituidos por aquello que nos precede, el colapso ecológico contem-

poráneo nos obliga a reconocer que esa exterioridad no es tal ni es, tampoco, una abstracción. Se trata de los bosques, los ríos, los animales, los suelos, los glaciares y las múltiples formas de vida con las que compartimos el mundo. Reconocer esa interdependencia no elimina los conflictos ni garantiza futuros deseables, pero abre la posibilidad de imaginar formas más justas y habitables de existencia común. En ese horizonte, las luchas por la justicia ecológica aparecen no solo como una resistencia frente al despojo, sino también como una apuesta colectiva por recomponer los vínculos que sostienen la vida.

Agradecimientos

Queremos agradecer a los y las habitantes de Sierras Chicas por compartirnos sus mundos. También queremos agradecer a Valeria Berros por sus valiosos aportes al manuscrito.

Esta investigación se desarrolló en el marco del proyecto UBACYT 20020220300027BA: "Injusticias sociales, espaciales y ecológicas: tensiones entre políticas sociourbanas, habitacionales y ambientales y experiencias del habitar en territorios situados".

19. En los últimos años, distintas sentencias judiciales colombianas declararon como sujeto de derechos a ríos, páramos o áreas naturales. El primer caso fue el del río Atrato, en 2016, que analizamos en detalle en otro sitio (Berros y Carman, 2022). Entre 2018 y 2020, diferentes tribunales de ese país también declararon como sujeto de derecho a otros ríos, a la Amazonía colombiana, a páramos y a áreas naturales protegidas.

Bibliografía

- Acosta, A. (2010). El buen vivir, una utopía por (re)construir. *Boletín ECOS*, 11.
- Acosta, A. y Viale, E. (2024). *La naturaleza sí tiene derechos*. Siglo XXI.
- Albert, B., y Kopenawa, D. (2023). *El espíritu de la floresta*. Canopus.
- Alonso González, P., y Macías Vázquez, A. (2015). An ontological turn in the debate on Buen Vivir-Sumak Kawsay in Ecuador. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10(3).
- Berros, M. V. y Carman, M. (2022). Los dos caminos del reconocimiento de los derechos de la naturaleza en América Latina. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 13(1), 1–44. <https://doi.org/10.17345/rcda3297>
- Berros, M. V. (2026, 3 de febrero). *Nada, nada más que tristeza... ¿y quietud?* La crítica del derecho. <https://www.lacritica.ar/post/nada-mas-que-tristeza-y-quietud/>
- Blaser, M. (2009). The threat of the Yrmo: The political ontology of a sustainable hunting program. *American Anthropologist*, 111(1), 10–20.
- Carman, M. (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Fondo de Cultura Económica.
- Carman, M. (2017). *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Siglo XXI.
- Carman, M. (2024). Correspondencias totémicas y animistas del animalismo contemporáneo: Los grupos en contra de la tracción a sangre de Buenos Aires. *Avá*, 42, 125–150. <https://ojs.ava.unam.edu.ar/index.php/files/article/view/190/242>
- Carman, M. y Berros, M. V. (2024). El diseño de un dispositivo de inclusión en torno a los grandes simios: el caso de la orangutana Sandra y la chimpancé Cecilia en Argentina. *Derecho PUCP*, 93, 281–312. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.202402.008>
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio y A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza: Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155–171). UN-Imani-ICAHN-Colciencias.
- Descola, P. (2005). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 93–114.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Descola, P., y Pálsson, G. (1996). Introduction. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives*. Routledge.
- Descola, P. (1996). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (2012) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Ellen, R. (1996). The cognitive geometry of nature: a contextual approach. En Descola, P. y Pálsson, G. (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge.
- Escobar, A. (2011). Una minga para el posdesarrollo. En *Signo y Pensamiento*, vol. XXX, n. 58, enero-junio, pp. 306–312.
- Fausto, J. (2023). La cosmopolítica de los animales. Cactus.
- FARN. (2025). *Riachuelo: Los compromisos de saneamiento siguen sin cumplirse*. <https://farn.org.ar/riachuelo-los-compromisos-siguen-sin-cumplirse/>
- Foucault, M. (2012) [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Fundación Vida Silvestre (2026). *15 años de la Ley de Bosques: ¿cuál es el balance desde su sanción?* Recuperado 13 de junio de 2026, de <https://www.vidasilvestre.org.ar/?24640/15anosleydebosques>
- Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso*. Siglo XXI.
- Gudynas, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, n. 32, pp. 34–47.
- Gudynas, E. y Alberto A. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. En M. Rojas (coord.), *La medición del progreso y el bienestar: Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, pp. 103–110.
- Gudynas, E. (2013). El malestar moderno con el buen vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. *Ecuador Debate* n. 88, abril, pp. 183–205.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta limón.
- Gudynas, E. (2020). *Ecología política del fuego: Ambiente y desarrollo en los incendios sudamericanos de 2019* (Resumen Ejecutivo 1.2). Fundación Ambiente y Recursos Naturales.

- Hviding, E. (2001). Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural. En P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, pp. 192-213.
- IDECOR (2024). *Áreas afectadas por incendios forestales 2024 en la provincia de Córdoba*. <https://www.idecor.gob.ar/informes/areas-afectadas-por-incendios-forestales-2024-1-trimestre/>
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Jorge, C. I. (2022). La percepción del riesgo y los repertorios de acción en torno a las fumigaciones con agroquímicos: una etnografía en San Jorge y Sastre, Santa Fe, Argentina. *Aiken*, 2(2), 11–29. <https://eamdq.com.ar/ojs/index.php/aiken/article/view/32>
- Kirksey, E. y Helmreich, S. (2024). El surgimiento de la etnografía multiespecie. *Sarance*, (52), 10-42. DOI:10.51306/ioasaran-cc.052.02
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, (44), 311-327.
- Latour, B.; Schwartz, C.; Charvolin, F. (1991). Crises des environnements, défis aux sciences humaines. *Futur Antérieur*, 6, p. 28-56.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Mattioli, D. (2023). Habitar el monte: Desarrollo urbano, problemáticas socioambientales y defensa del territorio en las sierras de Córdoba, Argentina (2001-2022). *Cuadernos Geográficos*, 62(1), 171-185. <https://doi.org/10.30827/cuadgeo.v62i1.26886>
- Milton, K. (1997). Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, n. 49, pp. 477-495.
- Milton, K. (2000). Ducks out of water. Nature conservation as boundary maintenance. En Knight, J. (ed.). *Natural Enemies*. People-wildlife conflicts in anthropological perspective. Routledge.
- Ministerio Público de la Defensa (2023). A 15 años del Fallo “Mendoza” de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. <https://www.mpd.gov.ar/>
- Morizot, B. (2023). *Maneras de ser viviente*. Ediciones Isla Desierta.
- Naess, A. y Sessions, G. (1985). Platform principles of the deep ecology movement. En B. Devall y G. Sessions (eds), *Deep ecology: living as if Nature mattered*. Smith, pp. 69-73.
- Naval Fernández, M. C., Albornoz, J., Bellis, L. M., Baldini, C., Arcamone, J., Silvetti, L., Álvarez, M. P., y Argañaraz, J. P. (2023). Megaincendios 2020 en Córdoba: Incidencia del fuego en áreas de valor ecológico y socioeconómico. *Ecología Austral*, 33(1), 136-151. <https://doi.org/10.25260/EA.23.33.1.0.2120>
- Paone, M., Rejón, R., Pérez, S., y Sánchez, R. (2023). Los megaincendios queman Europa ¿Estamos preparados? *elDiario.es*. <https://especiales.eldiario.es/incendios/>
- Passariello, P. (1999). Me and my totem: cross-cultural attitudes towards animals. En Francine L. Dolins (eds.), *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*. Cambridge University Press, pp. 12-25.
- Pretty, J., B. Adams, F. Berkes, S. Ferreira de Athayde et al. (2008). How Do Biodiversity and Culture Intersect? Ponencia presentada en la conferencia *Sustaining Cultural and Biological Diversity In a Rapidly Changing World: Lessons for Global Policy*. New York, American Museum of Natural History.
- Pyne, S. (2021). *The Pyrocene: How We Created an Age of Fire, and What Happens Next*. University of California Press.
- Rees, W. E. (2020). Ecological economics for humanity's plague phase. *Ecological Economics*, 169. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.106519>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discurso descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S. I., Lambin, E., Lenton, T., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H. J., Nykvist, B., de Wit, C., Hughes, T., van der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P., Costanza, R., Svedin, U., Foley, J. (2009). Ecology and Society: Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, 14(2). <https://doi.org/10.5751/ES-03180-140232>
- Rodríguez, H. (2024, febrero 5). *Megaincendios: Así son los incendios de sexta generación*. National Geographic. https://www.national-geographic.com.es/ciencia/megaincendios-todo-que-debes-saber-sobre-incendios-sexta-generacion_20599
- Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Abya Yala/CLACSO.

- Schmidt, M. (2022). Resistencias a los agrotóxicos y conflictos en torno al modelo extractivo centrado en los agronegocios: un estudio en las provincias de Santa Fe, Santiago del Estero y Salta. En G. Folguera (comp.), *Diálogos sobre el modelo agroindustrial argentino. Miradas plurales de un pensar colectivo*. Eudeba.
- Servigne, P., y Stevens, R. (2020). *How Everything Can Collapse: A Manual for our Times*. John Wiley & Sons.
- Soqueira, J. C. (2026). La ideología por sobre la técnica: El glosario prohibido del Gobierno. Diario Perfil, 20 de enero. <https://www.perfil.com/noticias/politica/la-ideologia-por-sobre-la-tecnica-el-glosario-prohibido-del-gobierno.phtml>
- Svampa, M. (2011). “Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial”. En H. Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO-CIC-CUS, pp. 181-215.
- Svampa, M. (2025). *Policrisis: pensar las múltiples crisis del presente*. Siglo XXI.
- Svampa, M., y Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del maldesarrollo*. Siglo XXI.
- Tortosa, J. M. (2009). Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir. En Fundación Carolina, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, pp. 1-5.
- Trebucq, M. C. (2025). *Monitor ambiental del Presupuesto* [Documento FARN].
- UN Environment Programme (2022). *Managing Wildfires*, UNEP. <https://www.unep.org/explore-topics/forests/what-we-do/managing-wildfires>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Wertheimer, M., y Fernández Bouzo, S. (2023). *Argentina en llamas. Voces urgentes para una ecología política del fuego*. El Colectivo.

