

# América Latina: cristianismo de liberación, ecologismo de los pobres y desafío decolonial

*La lógica del sistema capitalista no sólo rompe el vínculo social sino que además destruye las bases materiales (medio ambiente y naturaleza) que las sociedades y los pueblos necesitan para su reproducción. Búsqueda incesante de ganancia, crecimiento ilimitado, obnubilación en la ideología del progreso, creación de nuevas necesidades o ansias de mayor plusvalor son algunos de los rasgos que caracterizan al "espíritu del capitalismo", en ese sentido, no es fortuito que algunos pensadores califiquen al capitalismo como una religión feroz e implacable que no conoce rendición ni tregua. De ahí que en este artículo presentemos algunos aspectos contrahegemónicos del cristianismo de liberación en América Latina que permiten avizorar la posibilidad de otras formas de organización social.*

**A**sí como el cristianismo fue fundamental para la constitución simbólica y material de América Latina, la expropiación de las tierras y del trabajo indígena constituyeron las bases de un capitalismo dependiente, periférico, colonial. Si bien el cristianismo significó un cadalso para las poblaciones indígenas, puesto que por medio de la evangelización (biopolítica a escala global) los indígenas eran concebidos como sujetos de la zona del no-ser<sup>1</sup> y, por tanto, debían ser redimidos por la cultura y por la religión de los conquistadores, también es cierto que existieron miembros del clero que se opusieron a las injusticias y oprobios que padecieron los indígenas.<sup>2</sup>

Luis Martínez Andrade, doctorando en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales

<sup>1</sup> Existe una corriente (o red) de pensamiento denominada "decolonial" que sostiene la tesis de que la colonialidad no es una consecuencia de la Modernidad sino un componente sustancial de esta última. Compuesta por sociólogos (R. Grosfoguel, A. Quijano), filósofos (E. Dussel, N. Maldonado-Torres), antropólogos (F. Coronil, A. Escobar), semióticos (W. Mignolo, Z. Palermo, C. Walsh) esta red multi e interdisciplinaria analiza la relación entre la íntima relación entre Modernidad y colonialidad del poder, del saber y del ser. Aunque en el interior de dicho grupo existen muchas diferencias epistémicas, teóricas o analíticas, se comparte la perspectiva de que a partir de 1492 emerge una nueva ontología que postula la superioridad de la cultura europea sobre las demás.

<sup>2</sup> J. Lynch, *Dios en el nuevo mundo: Una historia religiosa de América Latina*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 540.

Contando con los antecedentes de las Leyes de Burgos (1512) que regularon la encomienda (conocida también como *mit'a*) y del *Requerimiento* (1514) que legalizó la Conquista, la Junta de Valladolid (1550-1551) fue el marco de enfrentamiento entre dos concepciones sobre la cuestión indígena; por un lado, la expresada en Juan Ginés de Sepúlveda (*De justis belli causis apud indios*) quien, apelando a Aristóteles, postulaba el derecho de conquista por parte de los españoles sobre los «bárbaros del Nuevo Mundo», puesto que eran considerados inferiores; por otro lado, la encarnada por Bartolomé de las Casas, fraile dominico, quien refutó la tesis de «la justicia de la guerra contra los indios» aduciendo que la supuesta inferioridad de los indígenas era una argucia para someterlos y reducirlos a la esclavitud. La obra lascasiana influyó en una pléyade de clérigos que a la postre radicalizarían su posición en defensa de la causa indígena. De hecho, el papel que jugaron algunos miembros de la Iglesia a favor de las causas de los oprimidos, no sólo durante el período colonial sino también en los procesos de Independencia (siglo XIX), refleja la complejidad del fenómeno religioso.

## Cristianismo de liberación

Desde la sociología del hecho religioso, y retomando el concepto weberiano de “Guerra de dioses” (*Kampf der Götter*), el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy ha propuesto el término de *cristianismo de liberación* para referir a los fenómenos socio-políticos que antecedieron a la emergencia de la Teología de la liberación en América Latina.<sup>3</sup> Si bien la elección de Juan XXIII y la revolución cubana contribuyeron a un “cambio de aires” en Latinoamérica, no hay duda de que las secuelas de la Acción Católica (1929-1930) y de la Acción Católica Especializada (1950), a través de la organización y formación de las juventudes especializadas como la Juventud Agraria Católica (JAC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) fueron fundamentales en el proceso de una nueva formación política de la izquierda en América Latina. Por consiguiente, la Teología de la liberación –reflexión espiritual e intelectual– es posterior al desarrollo de estos movimientos socio-políticos. En ese sentido, el Cristianismo de liberación es la expresión de un *ethos* –en sentido weberiano del término– en estado de incompatibilidad (*Unvereinbarkeit*) con la lógica del capitalismo y, en consecuencia, opuesta, tanto a la práctica idolátrica (dios-dinero, becerros de oro, etc.) como a la justificación de todo tipo de opresión (patriarcal, racial o económica, entre otras).

En su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber analizó la existencia de una “afinidad electiva” establecida entre la ética racional del protestantismo ascético y la formación del capitalismo para «determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la for-

<sup>3</sup> M. Löwy, *La guerre des dieux*, Éditions du Félin, Paris, 1998, pp. 224.

mación de una “mentalidad económica”).<sup>4</sup> Dicha “mentalidad económica” implicaba impulsar la acumulación, el racionalismo económico, el cálculo, la cuantificación y el éxito, valores, todos ellos, que según el sociólogo alemán eran contrapuestos a la sensibilidad campesina o tradicional. De ahí que para Weber el “espíritu del capitalismo (moderno)”, expresado en la moral de Benjamin Franklin (*time is money*), sea portador de una racionalidad económica –determinada por la razón instrumental– y de una temporalidad específica.<sup>5</sup>

---

### Fueron los teólogos de la liberación quienes, apoyados en una lectura marxista y “a contrapelo”, evidenciaron el carácter idolátrico, sacrificial y ecocida del capitalismo

---

Inspirado en dicha obra, pero tomando sus distancias de la pretendida *neutralidad axiológica*, Walter Benjamin postuló la sugestiva formulación del «Capitalismo como religión»,<sup>6</sup> esto es, la presencia de una estructura religiosa en el capitalismo. Benjamin encuentra tres características que definen al capitalismo como «religión de la Modernidad»: 1) se trata de una religión de culto, o en otras palabras, en las prácticas utilitarias del capitalismo (acumulación e inversión de capital, especulación, operaciones financieras, compra y venta de mercancías...) es donde se expresa el carácter religioso del capitalismo; 2) el culto es imperecedero, es decir, se trata de la «celebración» de un culto «sin tregua y sin piedad», puesto que incluso los días de fiesta están inscritos en dicha dinámica; 3) el culto capitalista no está consagrado a la redención o a la expiación de la culpa sino a la culpa misma, por tanto, el culto la perpetúa. Siguiendo estas intuiciones benjaminianas, el filósofo Giorgio Agamben sostiene que el capitalismo no tiende a la transformación del mundo, sino precisamente a su destrucción.<sup>7</sup>

Por otra parte, debe mencionarse que, de hecho, fueron los teólogos de la liberación quienes, apoyados en una lectura marxista y “a contrapelo”, evidenciaron el carácter idolátrico, sacrificial y ecocida del capitalismo. Sin tener conocimiento del texto de Benjamin, Hugo Assmann y Franz Hinkelammert llegaron a la misma conclusión: el capitalismo no sólo

---

<sup>4</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 2004, p. 22.

<sup>5</sup> Resulta interesante observar que, a partir de la Revolución industrial, la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y vacío) será mediada cada vez más por la forma social hegemónica: el capitalismo. No es fortuito que algunos pensadores de la Escuela de Fráncfort hayan denunciado el concepto fetichizado de tiempo. Empero, es hasta la redacción de las *Tesis sobre la Historia* de Walter Benjamin que una crítica teológica y materialista de la temporalidad hegemónica encuentra un sentido radical. Incluso, M. Löwy encuentra rasgos similares entre la crítica benjaminiana del capitalismo y, por supuesto, de la Modernidad con las verdades por los teólogos de la liberación. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, PUF, Paris, 2007, p. 137.

<sup>6</sup> Cabe señalar que este breve artículo fue publicado en 1985 por Ralph Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser en el volumen VI de los *Gesammelte Schriften*. M. Löwy, «Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber», *Raisons Politiques*, 2006, núm. 23, pp. 203-219.

<sup>7</sup> G. Agamben, *Profanations*, Rivages, Paris, 2005, p. 101.

es un sistema de apariencias fetichizadas sino una religión de la vida cotidiana. Analizando el binomio economía-teología, Assmann y Hinkelammert rastrean las huellas del discurso económico con la finalidad de mostrar sus repercusiones en el medio social y, por supuesto, su impacto en el ecosistema. Desde esa perspectiva, algunos postulados de la teoría económica –incluyendo sus nociones transcendentales– refuerzan la dinámica de muerte del sistema económico capitalista, pues el aumento de la tasa de ganancia, el crecimiento ilimitado, la creación de plusvalor o la producción de valores de cambio, entre otros, se convierten en los únicos criterios de validez. En suma, la idolatría en el mercado toma el lugar otrora ocupado por las religiones.<sup>8</sup>

Retomando el concepto weberiano de “profecías éticas”, M. Löwy identifica algunos preceptos fundamentales en la crítica al capitalismo y a la modernidad hegemónica de la teología de la liberación que, indudablemente, se encuentran en la *praxis* de los movimientos sociales: 1) lucha contra la idolatría, pues esta es identificada como la enemiga de la religión (*Mammón*, Dinero, Riqueza, Estado, Fuerza militar); 2) liberación humana histórica entendida como imagen del reino de Dios; 3) crítica de la teología dualista tradicional, producto de la filosofía platónica; 4) nueva interpretación de la Biblia donde el paradigma de la liberación del pueblo esclavizado es central; 5) reconocimiento del “pecado estructural” para referir el sistema capitalista dependiente; 6) uso del marxismo como instrumento de análisis para comprender las causas de la pobreza; 7) opción preferencial por los pobres; 8) desarrollo de las comunidades eclesiales de base como nueva forma de ser Iglesia.<sup>9</sup>

## Lenguajes de valoración

En su *ecologismo de los pobres*, Joan Martínez Alier aborda los lenguajes de valoración de los distintos movimientos políticos y ecológicos que se enfrentan a los proyectos de destrucción ambiental. Utilizando el concepto de «incomensurabilidad de valores», Martínez Alier explica el sentido de la «sacralidad de la naturaleza» en las movilizaciones políticas y ecológicas de las comunidades y pueblos que se oponen a los diversos proyectos económicos del capitalismo. Por ejemplo, mientras que nociones como crecimiento económico o eco-eficiencia forman parte de la jerga de la modernización ecológica, ya que configuran el vínculo entre el sector empresarial y el desarrollo sostenible, por su parte, términos como *justicia ambiental*, *epidemiología popular* o *deuda ecológica*, entre otros, componen el discurso del ecologismo popular, del movimiento de la justicia ambiental y de la ecología de la liberación.<sup>10</sup> Huelga decir que el interés material por el medio ambiente como fuente y con-

<sup>8</sup> H. Assmann y F. Hinkelammert, *A Idolatria do mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989, p. 456.

<sup>9</sup> M. Löwy, *La guerre des dieux*, p. 57.

<sup>10</sup> J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 33.

dición para la reproducción del metabolismo social es axial en la referencia a la sacralidad de la naturaleza.

La idea de una diversidad de lenguajes de valoración se encuentra próxima a la tesis weberiana sobre la existencia del “politeísmo de valores” en el mundo moderno. En un par de conferencias tituladas *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf* (1919), Weber aborda la relación entre el proceso de modernización y la racionalidad con la finalidad de mostrar las tensiones en el seno de la sociedad. Para el sociólogo alemán, el proceso de “desencantamiento del mundo” acarrió la desaparición del sentido (*Sinnlosigkeit*), otrora otorgado por Dios, dando paso a la emergencia de diversas visiones de mundo. La sociedad moderna, por tanto, es el marco en el que se enfrentan los dioses de distintos órdenes y valores y, en consecuencia, «la guerra de dioses» condiciona la producción de conflictos entre los diversos grupos sociales.

Si los referentes del lenguaje de valoración del capital son mayor producción de valores de cambio, aumento de la tasa de explotación y de ganancia, crecimiento ilimitado en detrimento de la naturaleza y de las condiciones ambientales, en contraparte, el lenguaje de valoración del ecologismo de los pobres reivindica los valores de uso, la relación armónica con la naturaleza o el respeto de los ciclos naturales de la tierra con la finalidad de buscar formas alternativas a la racionalidad instrumental-burguesa. Sobre este punto, Enrique Leff acuñó el concepto de «racionalidad ambiental» para conjugar el orden teórico e instrumental del conocimiento con los valores de todo saber ambiental que se opone a la racionalidad económica. En ese sentido, la «racionalidad ambiental» abre camino para trascender la estructura social vigente.<sup>11</sup>

De lo anterior se desprende la cuestión de saber cuál es la contribución de las religiones –en clave de liberación– en la creación de alternativas políticas, sociales, comunitarias o económicas a la globalización neoliberal. Así, Martínez Alier aduce que la conciencia que tienen los pobres de la necesidad de supervivencia es difícil de descubrir porque emplean lenguajes locales o religiosos que apelan a valores presentes en su propia cultura.

En América Latina, la espiritualidad del Cristianismo de liberación y de los pueblos indígenas ha contribuido significativamente en los movimientos ecologistas. Sin duda, dentro de la diversidad de las luchas ecológicas en nuestro continente destaca la protagonizada por Chico Mendes, ya que ilustra tres aspectos cardinales del imaginario sociopolítico de la región: a) la lucha ecológica de los pobres, donde la defensa de la naturaleza se convierte en una cuestión de vida o muerte; b) el cristianismo de liberación repre-

<sup>11</sup> E. Leff, *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, Siglo XXI, México, 2006, p. 140.

sentado en el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB); y c) la herencia de una tradición marxista “heterodoxa”, pues no se debe soslayar la influencia que tuvo Euclides Fernandes Távora (antiguo lugarteniente de Luis Carlos Prestes) sobre Chico Mendes.<sup>12</sup>

La lucha de Chico Mendes representó un momento central en las luchas ecosocialistas de América Latina puesto que la preocupación ecológica no estuvo desligada de la justicia social. Por consiguiente, se puede sostener que la “sensibilidad ecológica” no es patrimonio de las sociedades desarrolladas o “posmaterialistas” –para usar el término acuñado por Ronald Inglehart– sino una cuestión vital en las sociedades periféricas, expoliadas desde hace más de quinientos años por la dinámica de muerte de la “modernidad realmente existente”. De hecho, en 1975, el mismo año en que Chico Mendes y Wilson Pinheiro crean el sindicato de trabajadores rurales de Brasilia, se funda la Comisión Pastoral de la Tierra brasileña (CPT). El papel de la CPT fue fundamental en el desarrollo, tanto de las luchas ecológicas contra de los grandes proyectos agropecuarios en la región Norte y Centro-Oeste de Brasil, como en el apoyo a movimientos campesinos como el Movimento dos Atingidos por Barragens, el Movimento dos Seringueiros (Movimiento de recolectores de caucho) y el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre otros. A través de las CEBs, la CPT desplegó un brillante trabajo de concientización en las zonas rurales, dando como resultado la emergencia de un nuevo sindicalismo.

Según Leonilde Servolo de Medeiros, la CPT potenció el vínculo entre las concepciones de la izquierda tradicional y la Teología de la liberación dado que, por medio de las reuniones periódicas, del trabajo de reflexión, de la sistematización y del apoyo a las demandas de los agricultores, las poblaciones rurales experimentaron un proceso de constitución de nuevas formas de auto-identificación: a partir de una lectura de la Biblia –en clave de liberación– la temática de la tierra adquirió otro significado y, por consiguiente, la lucha por el acceso a la tierra encontró una justificación religiosa.<sup>13</sup> No es extraño que la labor de la CPT haya tenido un fuerte impacto en la formación del MST (1984), ya que contribuyó al fortalecimiento de su caudal socio-religioso: la importancia de la “mística” no puede tratarse de soslayo. En palabras de João Pedro Stedile (fundador y representante nacional), la “mística” dentro del MST no es concebida como distracción metafísica o idealista sino como un factor de unidad o de vivencia de ideales donde no existe contradicción entre la fe y la lucha. Una lucha que es anti-estatal, anti-imperialista y anti-capitalista.<sup>14</sup> Observamos, entonces, que la “mística”, expresada en el uso de símbolos (bandera, consignas, himno, canciones,

<sup>12</sup> M. Löwy, *Ecosocialismo: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une nuits, Paris, 2011, p. 180.

<sup>13</sup> L. S. de Medeiros, «O movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra –notas sobre a produção de um movimento social» en J. Ferreira y D. A. Reis (eds.), *Revolução e democracia (1964-...)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007, pp. 565-593.

<sup>14</sup> J. P. Stedile y B. Mançano Fernandes, *Brava gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, Perseu Abramo, São Paulo, 2005, p. 130.

entre otros), nutre y permite afirmar la identidad del movimiento. La dimensión simbólico-religiosa se convierte en una fuente de inspiración (de luchas, de utopías, de rebeldías) donde, lejos de alienar al movimiento, la memoria, la identidad, los mitos del MST, le otorgan un sentido radical a su horizonte socio-político.

En otro orden de ideas, es una verdad de Perogrullo mencionar que el proceso de ocupación intensiva de la Amazonia fue fomentado por los Gobiernos militares de Brasil (1964-1985), pues en el marco de la doctrina de la Seguridad Nacional, la consigna: *integrar para não entregar* se convirtió en la moneda de uso corriente. Incluso con la llegada al poder de Lula da Silva del Partido de los Trabajadores (PT) se continuó con la deforestación de la Amazonia; por ejemplo, entre un período de un año (2003-2004), se registró el segundo mayor índice anual de deforestación del bosque amazónico de toda la historia de Brasil: 26.130 km<sup>2</sup>. De hecho, nos explica João Alfredo Telles Melo, durante los dos mandatos de Lula se continuó con la deforestación de la Amazonia y se agudizó el modelo extractivista. Por supuesto, la lucha contra los proyectos neoliberales –agro-negocio, monocultivo, construcción de nuevas represas– no claudicó.

Sobre lo anterior, se debe mencionar el “proyecto faraónico” de transposición del Río de San Francisco que, indudablemente, encontró resistencia no sólo entre las comunidades riverleñas sino también entre miembros de la Iglesia católica, como fue el caso del obispo de la Diócesis de Barra, Dom Luiz Flávio Cappio. De tal manera que este franciscano –discípulo de Leonardo Boff– realizó en 2005 y en 2007, respectivamente, dos huelgas de hambre (en la línea de la no-violencia) para oponerse a dicha transposición, pues consideraba a este proyecto como un atentado contra los pueblos y las comunidades que dependen del líquido vital que les proporciona el río, que además tenía como objetivo “saciar la sed” de las grandes empresas industriales, principales responsables de la contaminación. Es evidente que la acción de Don Cappio encontró eco entre los movimientos populares y ecologistas, incluidos el MST. Asimismo, para Telles Melo el proyecto de la transposición no resuelve en sí la problemática de la sequía si no se acompaña por una reforma agraria e hídrica. El conflicto en torno a la transposición del Río evidenció que las cuestiones políticas, económicas, culturales y ambientales debían ser planteadas desde un criterio que tuviera como prioridad la conservación de las condiciones de reproducción de las comunidades y no el de la inmediatez política o el de la racionalidad instrumental burguesa. Por ello, la lucha contra la transposición cuenta, según Telles Melo, «con un carácter no sólo anti-imperialista sino, fundamentalmente, anti-capitalista, porque expresa una oposición directa a la visión que transforma el agua en mercancía»,<sup>15</sup> de ahí que se convierta en un acto profético que se enfrenta a la dinámica de muerte del capital. Si la ecología política se ocupa, como advierte Martínez Alier, de los conflictos ambientales distributivos y, por consiguiente, de las estrate-

---

<sup>15</sup> J.A. Telles Melo, *Direito Ambiental, Luta Social e Ecosocialismo*, Demócrito Rocha, Fortaleza, 2010, p. 287.

gias empleadas por los oprimidos, entonces no nos equivocaríamos en calificar el conflicto en torno a la transposición como una expresión nítida del ecologismo de los pobres o ecologismo popular.

La espiritualidad de los pueblos indígenas de América Latina es otra portentosa fuente de resistencia que se opone a la dinámica ecocida del capitalismo. La intransigencia contra los proyectos extractivistas (como el de la minería a cielo abierto) no sólo expresa una encarnecida “guerra de dioses” sino también una lucha contra “la modernidad capitalista realmente existente”, que no escatima en sacrificar tanto a los pueblos como a la naturaleza en su búsqueda insaciable de beneficio. La lucha contra la explotación minera, desde hace ya bastantes décadas, ha reunido preocupaciones religiosas y ecológicas. Por ejemplo, en Wirikuta, lugar sagrado del pueblo wixárika, el Gobierno mexicano había otorgado concesiones, a través de Minera Real Bonanza y Minera Real de Catorce, a la compañía canadiense First Majestic Silver corp para la explotación de plata en una área que comprende 6.678 hectáreas. Dicha concesión agrede la cosmovisión del pueblo wixárika, pues precisamente en ese lugar crece la planta del peyote (*El Jikuri*, consumida durante sus celebraciones religiosas). Además, se encuentra en el Cerro Quemado, donde *maxa* (el venado) elevó con sus enormes cuernos al Sol para rescatar al mundo de la noche. Wirikuta, lugar de memoria, se encuentra amenazado por los ídolos de la muerte, vale decir, por la dinámica despiadada del capital. Según el etnólogo Marino Benzi, aunque el significado de la palabra *huichol* (que es como se conoce también al pueblo wixárika) no es clara, ya que se podría traducir como “doctores”, “curanderos” o “profetas”, el término profeta no debe ser entendido como aquel que anticipa lo que sucederá sino como aquel que llama la atención sobre las amenazas futuras. En ese contexto, el acto profético de los pueblos que se oponen a la minería no debe ser concebido como un misoneísmo reaccionario, sino precisamente como un acto heroico.

La resistencia en Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí en México o en el río Mondomo en el Cauca colombiano muestra, entre muchas otras, la posibilidad de una ruptura con el *continuum* de la historia, puesto que dan cuenta de *una otra historia* que se está escribiendo desde abajo, desde los márgenes de un proyecto que es auto-destructivo. Durante el «Encuentro Nacional de los Pueblo Indígenas por la Defensa de la Madre Tierra» celebrado en el Cauca (Colombia), los indígenas calificaron a la minería como: «¡La Locomotora... de la muerte!» La coincidencia con la intuición de Walter Benjamin, quien concebía a las revoluciones «como el momento en el que el género humano que viaja en la locomotora acciona el freno de emergencia» es asombrosa. La potencialidad de la espiritualidad de los indígenas (mitos de origen, leyendas, líneas de creencia) nos pone sobre la pista de la posibilidad de construir otras rutas alternativas a las del actual tren (progreso) que, obnubilado y ensoberbecido de su tecnología, nos dirige hacia el abismo.

## Biocolonialidad del poder y ecosocialismo

Los dioses de la muerte, aquellos que se nutren de la sangre, no reconocen otras divinidades que no sean las que contribuyan al “proceso de valorización”. Desde el siglo XVI, las culturas mesoamericanas o prehispánicas del otro Atlántico fueron testigos de las nuevas divinidades de la Modernidad: el oro y la plata. Millones de indígenas morían extrayendo el oro y la plata de las minas, llamadas por ellos «la boca del infierno». Al igual que Moloch, la Modernidad incipiente precisaba de víctimas. Aquí comienza “la larga noche de los 500 años” de los pueblos originarios. Por consiguiente, no es casual que la lucha de los pueblos originarios –primeras víctimas de la Modernidad– no sólo desborde, desde un *núcleo ético-mítico distinto*, a la temporalidad homogénea y vacía sino que además confronte a la racionalidad instrumental burguesa. La mina –el Moloch de esta Modernidad maldita– ha sido durante siglos la pesadilla de los pueblos, y el oro y la plata el símbolo de la muerte, la destrucción y la barbarie.

---

La espiritualidad de los pueblos indígenas de América Latina es otra portentosa fuente de resistencia que se opone a la dinámica ecocida del capitalismo. La intransigencia contra los proyectos extractivistas una lucha contra “la Modernidad capitalista realmente existente”

---

Por su parte, Juan Camilo Cajigas Rotundo propone ampliar el concepto de «colonialidad del poder» acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y que refiere al patrón de dominación impuesto, a partir de la Conquista, y que se articuló en función del género, el trabajo y la raza. Siguiendo las sugerencias de Arturo Escobar, Cajigas Rotundo incluye el terreno de la ecología política con la finalidad de evidenciar la «colonialidad de las naturalezas». <sup>16</sup> Cajigas Rotundo analiza el discurso y la práctica de los bosquesinos amazónicos que, a contrapelo del discurso de las ONG ambientalistas y de los organismos estatales, establecen relaciones armónicas, holísticas y *subjetividades-otras* con el territorio. Por tanto, no se debe omitir el rasgo decolonial de algunas luchas políticas o ecológicas en América Latina.

En una obra coordinada por Héctor Alimonda titulada *La Naturaleza colonizada: Ecología Política y minería en América Latina* somos testigos de la variedad de movimientos en Latinoamérica que conjugan el aspecto ecológico, político y religioso. Si desde el

---

<sup>16</sup> J. C. Cajigas Rotundo, «La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 169-194.

nacimiento de la Modernidad la naturaleza (como el indígena) sufrió un proceso de objetivación y, por tanto, fue subsumida a la lógica del capital, la tarea de un ecosocialismo decolonial implica la destrucción de las estructuras de dominación y explotación que datan de más de cinco siglos. Será entonces cuando la espiritualidad –en clave de liberación– de los pueblos y comunidades seguirá irradiando esperanzas a las luchas venideras.