

Revista Puentes

PRIMERA EDICIÓN



Tripulación Tierra

Esteban Suárez Bruna

Capítulo 1:

LA PREGUNTA POR EL MUNDO

En el principio fue la pregunta. No la certeza, ni la doctrina, ni la consigna. La pregunta: **¿Y si todo esto pudiera ser de otro modo?** Esa inquietud, que arde como una brasa bajo el suelo de la costumbre, es la que recorre estas páginas. No hay en ellas un mapa definitivo, sino la intuición de un rumbo, una cartografía hecha de retazos: memoria, deseo, injusticia, belleza, cuerpos que resisten, voces que preguntan.

Hoy se vive en felicidad y tensión, como que hay cosas que no se resuelven y la vida más cara, más rápida, nos exige y demanda cada vez más. Una grieta entre el orden y el sentido, entre la vida y el trabajo, entre el mercado y la comunidad, entre el éxito individual y el fracaso colectivo. Este libro se escribe en ese intersticio. No para juzgar desde afuera, sino para abrir desde dentro las contradicciones que nos habitan y así pensar otras formas de vivir el mundo que nos rodea.

La pregunta por los animales, por el territorio, por la vivienda, por la libertad, por la propiedad, por la tecnología, preguntarse por la humanidad no son una excentricidad moral ni una moda intelectual, ni un berrinche adolescente: es una pregunta por el lugar que ocupa la vida en nuestra forma de habitar el mundo. Por eso, aquí no hay divisiones artificiosas entre ética y economía, entre política y poesía, entre ciudad y campo. Todo

está tejido en una misma manta literaria que late con una sensibilidad que se niega a aceptar que la realidad debe ser como es. Hay una rebeldía mansa en cada párrafo, una ternura combativa que desafía el cinismo con la pregunta **¿y si tratamos mejor al resto?**

La muerte aparece también. No como final, sino como advertencia. La muerte de los hábitats, la muerte de las lenguas, la muerte de los sueños que se asfixian entre muros de 30 metros cuadrados. Pero junto a ella está la vida. No como opuesto, sino como resistencia. Vida que insiste, que brota en la grieta, que se reinventa en la escasez.

En un mundo que parece ir hacia el colapso entre algoritmos, extractivismo, guerra y soledad conectada, este libro ofrece una apuesta por establecer relaciones. Por la posibilidad de pensar con otros, de hacer con otros, de imaginar con otros. Por eso, no hay aquí una voz que imponga, sino muchas voces que se entrelazan: activistas, campesinos, niños, animales, filósofas, cuentos, sueños.

No se trata de volver al pasado, ni de idealizar las tradiciones. Se trata de desenterrar las semillas de futuro que hay en ellas. De mirar las culturas rurales e indígenas no como postales folclóricas, sino como portadoras de saberes que necesitamos urgentemente. De entender que no hay justicia social sin justicia ecológica, ni derechos humanos sin derechos interespecie.

Este libro no ofrece soluciones mágicas. Pero ofrece algo tal vez más valioso: preguntas bien hechas. Preguntas que incomodan, que interpelan, que a veces duelen. Pero que al mismo tiempo iluminan posibilidades. La posibilidad de una vivienda entendida como derecho y no como negocio. La posibilidad de una alimentación basada en el cuidado y no en la explotación. La posibilidad de una relación con los animales que no pase por la dominación.

Y si algo queda al cerrar estas páginas, o al volver a abrirlas como se hace con los libros que nos transforman, es la certeza de que este mundo puede ser de otro modo. Hay mapas distintos. Que hay espacios para habitar con justicia, con alegría, con otros. Porque al final, aunque haya alguien dueño del balón, el juego es de todos. Y el futuro también.

Acumulación ilimitada con devastación ecológica.

Hoy vivimos en una sociedad marcada por problemas estructurales de distribución: los recursos, la riqueza y el dinero se encuentran atrapados en una dinámica de megaconcentración y megaexclusión. Mientras en algunas regiones se multiplican los indicadores de hambruna y mortalidad infantil por desnutrición, en otras se disparan las tasas de obesidad asociadas al consumo industrializado. Esta paradoja, que conjuga la escasez extrema con el exceso letal, es descrita por Eduardo Galeano cuando señala que “la riqueza

de unos pocos se asienta sobre la pobreza de muchos” (Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, 1971).

En un mismo plano conviven las minas de diamantes manchadas con sangre infantil y los niños millonarios que, desde sus casas, construyen imperios digitales transmitiendo en vivo. ¿Por qué tanta diferencia? Autores como Raúl Prebisch ya advertían que la estructura centro-periferia condenaba a América Latina a ser proveedora de materias primas y desigualdades (Prebisch, CEPAL, 1949), mientras que Maristella Svampa describe este presente como la “nueva fase del consenso extractivista”, donde la riqueza se acumula en manos de corporaciones transnacionales y élites locales, a costa de territorios empobrecidos (Svampa, 2019).

A esta desigualdad radical se suman crisis que ya no pueden tratarse por separado: climática, energética, económica, de biodiversidad, de salud y de alimentación. El sociólogo Enrique Leff sostiene que estas múltiples dimensiones se encuentran entrelazadas por una misma racionalidad: la lógica del capital que reduce la naturaleza y la vida a mercancía, generando un metabolismo social insostenible (Leff, *Racionalidad ambiental*, 2004). De esta forma, lo que une las crisis es un mismo patrón civilizatorio que combina acumulación ilimitada con devastación ecológica.

Cuando algunas autoridades sostienen que el cambio personal es la clave para enfrentar estos desafíos, se instala una media verdad: se responsabiliza a los individuos por problemas cuya

principal causa son estructuras de poder económico. Naomi Klein lo resume con crudeza: no es que “consumidores individuales maten el planeta, sino que un puñado de corporaciones decide el destino de todos” (Esto lo cambia todo, 2014). En sociología este fenómeno es abordado como responsabilidad estructural asimétrica, donde la carga moral recae en los sectores más débiles mientras los verdaderos responsables —grandes empresas de combustibles fósiles, agroindustria y conglomerados financieros— quedan en gran medida impunes.

Estos tres elementos —la desigualdad obscena, las crisis globales entrelazadas y la manipulación de la responsabilidad individual— convergen en un desafío central para la sociología contemporánea: repensar la organización social en un contexto de crisis civilizatoria. Como señala Boaventura de Sousa Santos, no basta con reformas dentro del sistema; lo que se requiere es una “sociología de las emergencias”, capaz de imaginar alternativas y organizar la acción colectiva desde abajo (Epistemologías del Sur, 2009). En esa dirección, la tesis de comprender las organizaciones sociales en un escenario global implica reconocer que estamos frente a un momento bisagra: o la sociedad se articula para transformar los patrones estructurales de acumulación y poder, o se profundizan las desigualdades y las crisis múltiples que ya marcan nuestra época.

EL COSTO DEL CAOS

Hay que reconocer que el caos tiene un costo ineludible: vidas humanas y sufrimiento. No es un costo compartido de manera justa. Siempre lo cargan quienes menos tienen acceso a oportunidades, al bienestar y a la seguridad. Son los pobres, los grupos minoritarios, los excluidos y los desamparados quienes terminan pagando las facturas de los colapsos sociales y políticos.

Pero aquí aparece una interrogante inevitable: ¿qué ocurre con quienes, en nombre de derrumbar el sistema, apuestan por “quemarlo todo” y usar la violencia como camino? La historia muestra que esas pulsiones insurreccionales, aunque nacen de una legítima rabia contra la opresión, suelen replicar el mismo costo desproporcionado: los más pobres y desprotegidos son los primeros en caer bajo las ruinas. La violencia puede abrir grietas, pero rara vez construye refugios. El precio del caos, otra vez, lo cargan quienes ya vivían con menos.

En este punto, el anarquismo comunitario ofrece una alternativa distinta. Piotr Kropotkin advertía que la cooperación es una ley natural tan fuerte como la competencia, pero también que la ausencia de estructuras mínimas de protección deja a los más vulnerables expuestos a la intemperie. Murray Bookchin, desde la ecología social, insistió en que el caos generado por el capitalismo no desaparece con la simple disolución del Estado; requiere comunidades organizadas que sostengan redes de apoyo, porque si no, el precio lo pagan los mismos de siempre. Silvia

Rivera Cusicanqui, en clave latinoamericana, lo ha dicho sin romanticismos: el comunitarismo no es un ideal abstracto, sino un refugio en medio de un sistema violento, aunque no esté exento de contradicciones. El anarquismo, por tanto, tiene un costo que nadie quiere asumir: la falta de mecanismos estables para proteger a quienes más lo necesitan.

Del otro lado, el mundo corporativo y la economía de escala nos han llevado a esta situación de crisis simultáneas: climática, energética, sanitaria, de biodiversidad, alimentaria. La concentración de riqueza ha profundizado desigualdades y acelerado un deterioro planetario difícil de revertir. Pero sería ingenuo negar que, en paralelo, esas mismas dinámicas han producido resultados que nos favorecen como humanidad. La tecnología, hija de la acumulación y del desarrollo industrial, ha extendido la esperanza de vida, nos ha permitido comunicarnos a escala global y ha abierto la posibilidad de imaginar soluciones colectivas para problemas que trascienden fronteras.

La contradicción es inevitable: el mismo sistema que nos arrastra al colapso nos entrega herramientas para sobrevivir.

Hay rabia, las personas ven que les roban, que nada cambia, que todo es más caro, que nada alcanza y que están solos. Esta tensión —rabia legítima versus costo social real— se hace visible en casos concretos que duelen y exigen respuestas claras. El asesinato y la desaparición de lideresas y defensores

de territorios muestran hasta qué punto la violencia estructural y la violencia directa se entrecruzan.

La rabia que alimenta esa pulsión es real y comprensible: es la rabia frente al despojo, a la indiferencia estatal. La rabia es legítima. Pero comprender esa rabia no equivale a justificar actos de violencia que reproducen, sin planificación ni redes de protección, el mismo patrón que dicen combatir: cuando la violencia se desborda sin estructura protectora, son las comunidades más vulnerables las que pagan la peor parte. Autores como Frantz Fanon describieron la violencia en contextos coloniales como una respuesta casi terapéutica al proceso de deshumanización; su diagnóstico nos obliga a entender por qué surge la violencia, pero también a preguntarnos por sus consecuencias y límites. La exigencia de justicia y verdad es urgente; la venganza sin control será siempre una trampa que reproduce el daño. Aunque queramos, si salimos a quemarlo todo, afectamos a los más desamparados.

Entonces surge la pregunta central: ¿cómo planteamos un camino entremedio? Uno que combine la libertad de crear y la capacidad de construir una vida propia, con la necesidad de organizarnos para no dañar tanto en el proceso. No se trata de elegir entre la disolución anarquista y la concentración corporativa, sino de reconocer que ambos extremos tienen costos que recaen sobre los más débiles.

Ese camino intermedio exige cambios concretos. Liberar a las personas de las mochilas que cargan —la pobreza estructural, la falta de acceso a salud, educación, vivienda o trabajo digno— para que todos y todas puedan desplegar sus talentos en igualdad de condiciones. Organizarse para enfrentar la corrupción, integrarse para evitar la apatía social, y establecer programas que realmente emparejen la cancha. Significa también diseñar mecanismos claros de financiamiento que permitan sostener derechos básicos: justicia, seguridad, salud, educación, trabajo, vivienda.

Finalmente, implica organizarnos para tener una voz y un voto reales en cómo funciona el mundo. No basta con la sensación de participar; necesitamos estructuras que permitan influir en la toma de decisiones globales. Y aunque muchas veces sintamos que nada cambia, la organización colectiva es la única herramienta que nos queda para disputar el rumbo.

Porque este proceso es de ida y vuelta: la vida que tenemos puede parecer buena si corregimos algunos excesos, pero esa “normalidad” es insostenible si no resolvemos sus contradicciones más profundas. La historia demuestra que el caos siempre cae sobre los mismos hombros. El desafío es evitar que sean, una vez más, los más débiles quienes paguen el precio del futuro.

Por qué salvar a la humanidad

¿Por qué alguien querría salvar a la humanidad? Porque hay algo esencial que va más allá de la supervivencia individual: si

uno se salva solo, se queda solo.

Hacer una linda historia mientras se navega vale. Dejar una huella que mejore algo vale. Enrique Leff lo ha escrito con claridad: la ética ambiental no puede limitarse a la belleza del paisaje o a los servicios ecosistémicos, tiene que ver con justicia, solidaridad intergeneracional y responsabilidad colectiva. Y José Tenorio recuerda que rescatar la soberanía alimentaria es también rescatar el apoyo mutuo y la comunidad, que no se trata sólo de consumo sino de identidad y dignidad.

Salvarse solo no tiene sentido si eso implica ignorar a los otros —los humanos, los animales, la naturaleza. La salvación colectiva, lo que yo llamo sanación compartida, es lo que da significado al esfuerzo. Cuando cuido lo común, cuando actúo con conciencia de que lo mío impacta al otro, me salvo yo también. Porque mi historia se entrelaza con la de todos.

Vaso medio lleno: optimismo como herramienta de cambio

Creo que el futuro no será catastrófico si todos seguimos y profundizamos la pendiente que ya existe. Es deber de esta generación mejorar las cosas con nuestra capacidad de respuesta y de regeneración del planeta.

Me gusta imaginar que somos como el micelio de los hongos y los árboles: una red sensible de conocimientos e información. Nadamos en esa red; somos parte del ecosistema, del cuerpo que vive y respira. Que late, que siente, que se llama planeta Tierra.

Nos curamos, nos volvemos a ocupar de las cosas. Nos preocupamos, y podemos caminar hacia las soluciones. Nuestro poder es sobrevivir; los cambios pueden aparecer cerca del final, como dice la película *El Día en que la Tierra se Detuvo*.

Donde muere el coral, la humanidad lo hará brotar de nuevo. Donde antes hubo bosque nativo, volverá a crecer; la tierra sanará. Somos millones de mentes conectadas pensando en soluciones. La transición es masiva e incontrolable; humanidad, profundicemos en eso para nunca más concebir una ciudad alejada de la naturaleza. Como dice Enrique Leff, la crisis ambiental no es un problema técnico sino cultural, y sólo se enfrenta desde la ecología política y el entrelazamiento de saberes. En ese mismo espíritu, el filósofo chileno Ricardo Rozzi insiste en que habitar el mundo implica convivir, practicar la reciprocidad y el cuidado biocultural.

Creo que si aceptamos nuestra responsabilidad colectiva y comenzamos a actuar sosteniblemente desde lo local —en lo cotidiano, en lo comunitario, en lo personal— esa red viviente que ya somos puede reconectarse con fuerza. Si dejamos de pensar en el futuro como una amenaza inevitable, y lo

asumimos como una responsabilidad compartida, emerge la esperanza. Y esa esperanza es lo que nos moverá a actuar, a construir ese futuro en el que las ciudades vuelvan a respirar con la naturaleza.

II. ANIMALES, TRADICIÓN Y JUSTICIA INTERESPECIE

La dialéctica del maltrato animal en las tradiciones: lo ancestral, el campo y la ciudad

El reconocimiento de los derechos de los animales es un tema que posee adherentes y detractores, donde chocan las visiones entre lo “tradicional” y lo “moderno”. ¿Cómo se pueden estrechar las diferencias entre ambos grupos?

Pareciera que las tradiciones populares que usan animales, tales como el rodeo, las peleas de gallos, las carreras de galgos, la trilla con animales, entre otras, están quedando obsoletas. A nivel nacional, es constante el rechazo que generan estas prácticas en la ciudadanía y, así también, quienes prefieren consumir productos cruelty free. Sin embargo, ellas permanecen vivas, sobre todo en los territorios rurales del país.

Por su parte, a nivel global, países como Francia, Italia, Colombia, Austria y Suiza penan con multas o cárcel a quienes ejerzan violencia sobre los animales o los usen para la diversión. ¿Será posible cambiar ciertas prácticas, arraigadas en la cultura, que producen “maltratos” a los animales?

“Las tradiciones son buenas porque nos identifican como cultura, pero también tenemos que alinearlos con tradiciones que no tengan relación con la esclavitud, con seres que son capaces de sentir. Existe cierto límite”, opina Tatiana Burgos, vocera de la organización de liberación animal Acción Directa.

Qué es y qué no es maltrato:

En Chile existen dos regulaciones que se refieren a este tema. Una de ellas es la Ley N° 21.020 sobre tenencia responsable de mascotas y la Ley N° 20.380 sobre Protección de Animales. Sin embargo, ninguna de ellas se ha aplicado con rigurosidad sobre el uso de animales para la diversión.

“En los gallos hay un par de condenas por maltrato animal, pero nunca se ha ganado un juicio en el cual hayan dicho ‘esta actividad es maltrato animal’. Y es relativamente lógico, porque aquí lo que importa es que los actos sean juzgados, para saber si es que son o no constitutivos de maltrato animal según la ley. El problema es que lo que la gente entiende por maltrato animal realmente es difuso, nadie sabe lo que es maltrato animal, no lo conoces, los animalistas manipulan el lenguaje de tal manera que todo es maltrato animal”, opinan dirigentes de la Multigremial Soy (del) Campo.

Efectivamente, el maltrato animal no está definido en los cuerpos de Ley mencionados. Asimismo, la Declaración Universal de los Derechos del Animal, adoptada por la Liga Internacional de los Derechos del Animales en 1977, identifica los derechos “naturales” de las especies no humanas, pero tampoco define qué es el maltrato.

Un ejemplo de esta problemática en Chile es la que enfrentaron las y los activistas que apoyaron el proyecto de Ley que prohibiría las carreras de perros galgos, que fue rechazado el año pasado en la Cámara de Diputados. Los argumentos en contra de la moción apuntaron a la fuerza de la identidad y tradición campesina.

Luis Martínez, rescatista de galgos cuenta que esta práctica conlleva una serie de irregularidades: “hay ludopatía, antes las apuestas eran de 50 mil pesos, pero ahora se ha infiltrado el narcotráfico, por lo que las apuestas pueden llegar hasta los 10 ó 20 millones de pesos”.

El activista opina que las consecuencias de esta tradición las reciben los perros, que son rescatados con diversas lesiones y daños hepáticos, pues para que rindan en la carrera, se les inyectan vitaminas y drogas. “Concluida la carrera, los galgos los ponen en una jaula donde permanecen encerrados por dos semanas hasta la nueva carrera”, cuenta.

Especismo versus tradición:

El sociólogo Eduardo Galo explica que la noción que respalda el uso de animales para la diversión es el “especismo”, un mecanismo de opresión hacia otras especies que nos hace verlas como inferiores a nosotros, los humanos.

“Vemos a los animales como seres que nos pueden dar un beneficio, jamás vemos al individuo que hay detrás. Y eso se traslapa con otros espacios, como la religión que también da una visión de cómo nos relacionamos con los animales, y asimismo la escuela; ni siquiera dentro de la misma academia hay espacios que logren visibilizar las violencias tan naturalizadas en estas construcciones arbitrarias”, analiza Galo. Sin embargo, según el sociólogo, esta práctica se contradice con las respuestas que tenemos a otros tipos de violencia u ‘opresión’. “Cuando hablamos de especismo hablamos de un sistema de opresión que incluye las mismas lógicas de violencia que rechazamos en otros espacios. Nadie está de acuerdo con las lógicas racistas. Sin embargo, en el cotidiano practicamos lógicas especistas que ni siquiera logramos ver como algo violento”, señala.

Por su parte, la vida y cultura campesina arraigada en las tradiciones nacionales encuentran su sustento y cosmovisión en compañía de los animales no humanos. Así lo refleja el discurso de un dirigente de la Multigremial Soy Campo: “nosotros tenemos una relación con los animales que tiene muchos elementos. Por ejemplo, tienes un compromiso diario con tus animales, porque no conocen los feriados ni el fin de semana. Los animales para nosotros son nuestra vida, pueden

ser nuestro sustento, pueden ser también nuestro trabajo, son nuestra forma de entretenimiento”.

La historia del especismo tiene larga data en la humanidad, al ser la caza y la pesca una de las primeras formas de sobrevivencia de las comunidades, formas de vida que diversas culturas mantienen hasta hoy. En nuestro país, diversos pueblos originarios han practicado sacrificios de ganado para rituales de fertilidad.

Así también, tal como lo refleja su discurso, esta relación ambivalente es también parte de la cultura campesina que habita las zonas rurales del centro y sur de Chile. “Cuando tú quieres sacar los animales o acabar con las tradiciones o terminarlás por distintas razones, lo que se produce para nosotros es una desestructuración absoluta de nuestras vidas, o sea, si a mí me quitan los caballos, me matan o me dejan cerca”, señalan desde la Multigremial.

¿Soluciones?

Reemplazo del uso de los animales no humanos en la ciencia o la agricultura existen, ya que para la experimentación de cosméticos y medicinas se buscan alternativas bioinformáticas y el uso del big data para modelar posibles efectos adversos en humanos; mientras que, en la agricultura, cada día es menos común ver animales en prácticas de cultivo, los cuales han sido progresivamente reemplazados por maquinarias.

Lamentablemente, el uso de animales para el espectáculo en las tradiciones nacionales está lejos de desaparecer, al menos, del imaginario popular.

Mientras los grupos defensores de la libertad animal señalan que es necesario avanzar hacia “culturas libres, para que tengamos la capacidad de respetar a otros seres que pueden sentir”, según la activista Tatiana Burgos; los grupos de campesinos señalan que, al prohibirlas tal como las conocemos hoy día, se rompe un tejido social y económico importante en los territorios: “nosotros vivimos en torno, por, para y con los animales; nuestras amistades son por, para y con los animales”, como señalan de la Multigremial.

Pareciera que la tarea es descubrir una forma de reemplazar su presencia en las tradiciones, sin embargo, esta realidad es difícil de imaginar para quienes sostienen sus formas de vida en base a ellos.

Análisis al debate de las especies y los humanos

La relación entre los seres humanos, los animales y la naturaleza ha sido construida históricamente sobre una jerarquía que reproduce sistemas de dominación. En América Latina, estas relaciones son especialmente complejas debido a la coexistencia de prácticas culturales tradicionales, como las que se encuentran en el mundo campesino e indígena, con discursos éticos contemporáneos sobre los derechos de los

animales y la justicia ambiental. Las tensiones entre tradición y modernidad, así como entre prácticas arraigadas y los nuevos paradigmas ético-políticos, constituyen el terreno central sobre el cual se configura la actual discusión interespecie en la región.

La filósofa argentina María Lugones (2010) sostiene que la colonialidad no sólo impuso una lógica económica, sino también una clasificación jerárquica de los seres vivos. En su propuesta de la “colonialidad del género”, Lugones explica cómo la dominación moderna se articuló sobre dicotomías como humano/animal, cultura/naturaleza, razón/cuerpo. Esta visión ha generado sistemas de poder donde los animales quedan subordinados y explotados como recursos, en una continuidad con la dominación sobre mujeres, pueblos originarios y territorios.

En este sentido, el especismo —definido inicialmente por Ryder (1970) y desarrollado por Peter Singer (1975)— ha sido objeto de revisiones críticas desde el Sur Global. Mientras Singer plantea una ética utilitarista que extiende la consideración moral a todos los seres sintientes, autores latinoamericanos han cuestionado el sesgo universalista, blanco y abstracto de estas posturas. Leonardo Boff (1995), desde la teología de la liberación, propone una “ecología integral” que sitúa la vida como el centro ético, incluyendo a los animales y a los ecosistemas como sujetos del cuidado.

Desde el feminismo decolonial, Rita Segato (2014) plantea que las lógicas de dominación sobre los cuerpos animales están imbricadas con la dominación sobre los cuerpos feminizados. Así, el maltrato animal no puede analizarse en abstracto, sino como parte de una estructura patriarcal y colonial que organiza jerárquicamente lo humano y lo no humano. Sayak Valencia (2010), desde la teoría del capitalismo gore, profundiza en esta relación al señalar cómo el capitalismo contemporáneo convierte los cuerpos en mercancías desechables, extendiendo esta lógica a los animales explotados por la industria alimentaria o el espectáculo.

La tensión entre las tradiciones culturales y los derechos de los animales representa uno de los dilemas más visibles en el debate público latinoamericano. En Chile, por ejemplo, la discusión sobre el rodeo, las carreras de galgos o la trilla con bueyes enfrenta a grupos defensores de las tradiciones con movimientos animalistas que denuncian estas prácticas como formas de maltrato. Esta dicotomía, sin embargo, es simplista. Catherine Walsh (2005) propone el concepto de interculturalidad crítica para salir de la polarización entre lo “propio” y lo “ajeno”. Según esta visión, es posible cuestionar prácticas tradicionales sin invalidar las culturas que las sostienen, siempre que se promueva un diálogo horizontal y ético.

En el mundo indígena latinoamericano, existen formas de relación con los animales que se distancian tanto del especismo moderno como de ciertas visiones occidentales de

derechos. En las cosmovisiones andinas, por ejemplo, los animales son considerados “hermanos menores” y parte de una red espiritual que conecta a todos los seres. Arturo Escobar (2014) sostiene que estas formas de vida responden a racionalidades diferentes a la lógica extractivista del desarrollo, y por lo tanto deben ser consideradas en cualquier propuesta ética y política que aspire a la sostenibilidad.

El ecofeminismo latinoamericano ha sido una de las corrientes más potentes para pensar estas articulaciones. Yuderkys Espinosa Miñoso (2020) argumenta que no basta con denunciar el patriarcado o el racismo; es necesario también dismantelar las estructuras especistas y antropocéntricas que sostienen al sistema capitalista. Desde esta perspectiva, el cuidado se transforma en un principio ético-político que debe extenderse más allá de la especie humana. Verónica Gago (2019), desde el feminismo popular, enfatiza que el cuidado no es una tarea esencialista de las mujeres, sino una práctica comunitaria de defensa de la vida frente a la violencia sistémica.

Una contribución clave a este marco es el concepto de cuerpo-territorio, desarrollado por la activista maya-xinca Lorena Cabnal. Este plantea que el cuerpo femenino y el territorio son ambos espacios políticos atravesados por las mismas violencias coloniales y patriarcales. Así, la defensa de la tierra y la defensa del cuerpo se conectan con la defensa de la vida animal como parte de un mismo tejido vital. Esta mirada permite complejizar la discusión sobre derechos animales,

insertándose en luchas más amplias por la justicia ecológica, territorial y de género.

La historia de las relaciones humano-animal en América Latina ha sido invisibilizada en gran parte por una historiografía centrada en lo humano y en los procesos productivos. Sin embargo, como señala el historiador chileno Gabriel Salazar, los animales han sido actores fundamentales en la vida rural, en el trabajo, la movilidad y la subsistencia. Esta presencia ha sido al mismo tiempo afectiva y utilitaria, generando vínculos ambivalentes que hoy deben ser revisitados críticamente. Desde la literatura, autoras como Samanta Schweblin, Clarice Lispector o Gabriela Mistral han construido relatos donde la vida animal es narrada con sensibilidad ética, rompiendo la lógica instrumental que predomina en otros discursos.

Frente a estos antecedentes, es necesario proponer una ética interespecie situada. Esta ética no puede ser abstracta ni universalista, sino que debe reconocer los contextos históricos, culturales y territoriales en que se construyen las relaciones humano-animal. Val Plumwood (2002), aunque desde un enfoque no latinoamericano, propone superar el dualismo naturaleza/cultura mediante una ontología relacional que reconoce la agencia de los seres no humanos. Esta propuesta puede dialogar con las cosmovisiones del Abya Yala, que históricamente han comprendido la vida como una red de reciprocidades entre humanos, animales, plantas y elementos naturales.

Finalmente, autores como Silvia Rivera Cusicanqui y Raquel Gutiérrez Aguilar proponen que la lucha por nuevas formas de vida debe comenzar por descolonizar el saber, la percepción y las relaciones. En ese proceso, la pregunta por los animales no es una cuestión menor ni secundaria: es parte del desafío más amplio de imaginar un mundo donde todas las vidas —humanas y no humanas— puedan ser vividas con dignidad.

El Gran Deseo de los Animales

En un bosque lleno de árboles y flores, los animales vivían felices, pero a veces había problemas que no podían resolver. La tortuga, tan lenta, se volteaba y no podía levantarse. Los pájaros a veces se lastimaban las alas y los gatos quedaban atrapados en lo alto de los árboles.

Un día, los animales se reunieron y decidieron pedirle ayuda a la naturaleza. Todos juntos dijeron:

—¡Querida naturaleza, necesitamos ayuda para resolver nuestros problemas!

La naturaleza escuchó y, al poco tiempo, les trajo a los humanos. Los animales miraron sorprendidos, pero pronto vieron lo que podían hacer.

Un humano rescató a un gato atrapado en un árbol. Otro curó a un pájaro herido. Una niña pequeña ayudó a una tortuga volteada. Los humanos no solo ayudaban a los animales, sino que también arreglaban cosas.

Otro limpio el camino por un ciervo que tropezaba. Un cerdo estaba atrapado. Una gallina quería estar con sus huevos.

Cuando las ardillas se quedaron sin nueces, un humano les hizo casas de madera llenas de comida. Y cuando una zorra preocupada por el agua cerca de su madriguera, los humanos le construyeron una fuente cerca de su hogar.

Los conejos, que temían las lluvias, encontraron que los humanos habían hecho madrigueras más profundas para que pudieran estar seguros.

Así, los animales aprendieron que, aunque los humanos eran diferentes, tenían un gran corazón. Ayudaron a los animales y a la naturaleza, plantando árboles y limpiando los ríos. Finalmente, lo mejor de los humanos es que pueden amar a otras especies y así, mejorar entre todos la vida del bosque. Y así fue, creció más grande y hermoso que nunca, y todos, animales y humanos vivieron sus vidas felices.

Animales sujetos de derecho: el inicio de una nueva relación con la naturaleza

Como sociedad debemos avanzar hacia el reconocimiento de los derechos de los animales a vivir una vida libre de cualquier tipo de maltrato. El Estado debe asumir responsabilidades en la promoción del cuidado, respeto y empatía con los animales, mediante una estructura

institucional robusta y ágil que potencie y comprometa la vinculación con organizaciones de la sociedad civil en virtud del bienestar animal

El planeta tierra no es un medio ambiente dispuesto solamente para la humanidad, en él conviven un sinnúmero de especies que lo habitan por sus propias razones. Tenemos el deber de cohabitar en armonía con este ecosistema vivo por lo que hay que avanzar en políticas públicas basadas en la naturaleza, que apunten a revertir la crisis climática actual y que nos permitan convivir en equilibrio con la naturaleza. Por lo anterior Chile requiere de cambios que permitan avanzar a un nuevo paradigma que siga principios de respeto y empatía.

Proteger y valorar a los animales como sujetos de derecho e incorporar su cuidado a las responsabilidades del Estado y la sociedad en su conjunto, será el gran paso que podemos dar hacia una nueva relación con la naturaleza, para así fijar los límites de nuestro actuar desde el respeto y protección a las demás especies y entornos del planeta.

III. ALIMENTACIÓN Y SOBERANÍA — COMER ES UN ACTO POLÍTICO

**Soberanía alimentaria, veganismos y
urgencia ecológica**

El concepto de soberanía alimentaria fue instalado en 1996 por la FAO en respuesta a Via Campesina: debe ser sustentable, es decir, considerar siempre lo mejor para el medio ambiente y para las personas. Sólo ese punto evidencia que la soberanía alimentaria debe tender a potenciar los veganismos, los reemplazos a la industria cárnica, láctea y huevera.

La industria alimentaria basada en animales contamina, exige infraestructura, transporte frío, uso de energía, agua, tierra y vidas; es una carga ecológica que una dieta basada en plantas alivia, especialmente si va acompañada de alimentación comunitaria, huertos urbanos, jardines, educación en cocina vegana.

El cambio está declarado desde hace años; la lucha vegana no es nueva y responde a una necesidad urgente: el estilo de vida actual, tan poco respetuoso con el entorno, nos empuja hacia un cataclismo ecológico donde siempre sufrirán más los pobres. Pero cambiar nuestra relación con lo que habitamos es real y está más cerca que nunca.

La globalización, la tecnología y la democracia permiten enfrentar la amenaza ambiental unidos, formando redes de comunicación y acción ecoambiental. Apoyar espacios alternativos, materializar trabajo en el territorio, generar coherencia entre hábitos y el mundo que deberíamos vivir.

En esta línea, Xavier León Vega, de Acción Ecológica en Ecuador, ha señalado que la agricultura campesina es la

verdadera generadora de soberanía alimentaria frente a la agroindustria intensiva y los monocultivos que dañan el ambiente y a las comunidades. Y Miryam Gorban insiste en que la soberanía alimentaria debe garantizar no sólo acceso a la comida sino dignidad y justicia social.

Yo creo que la soberanía alimentaria vegana no es utopía: es una posibilidad urgente y concreta. No se trata de imponer, sino de despertar conciencia, construir hábitos, comunidades, ejemplos. Alimentarnos bien, sin violencia, con respeto por todas las formas de vida, es parte del cambio que ya late. Cuando actúo desde esa coherencia, me siento parte de la transformación que queremos ver.

El sistema global de alimentación y el estilo de vida que preferimos llevar.

Abrimos el refrigerador y lo que tenemos es el mundo entero. Si pudiésemos ver toda la historia de las cosas solo al tocarlas podríamos valorar realmente lo que llevamos a nuestro cuerpo, lo que aceptamos en nuestra vida. El enmascaramiento de esta realidad y la aceptación de la idea del producto sin el sufrimiento es uno de los grandes aliados del sistema a base animal.

Esta comodidad no puede ser descartada como un mero antojo egocéntrico. Debemos tratar de estar donde el público está, usar sus caminos y sus formatos. Al final, más que ver la realidad lo que se espera es un producto alimenticio que

cumpla ciertos requisitos de sabor, temperatura, consistencia, nutricional.

El impacto ambiental de la producción animal es un tema ampliamente estudiado y discutido en la literatura científica y en informes de organizaciones internacionales.

La producción de carne, especialmente la carne de res, tiene un alto impacto ambiental en términos de emisiones de gases de efecto invernadero, uso de agua y deforestación. Según el informe de la FAO "La larga sombra del ganado" (2006), la producción de carne contribuye significativamente al cambio climático, representando aproximadamente el 14,5% de las emisiones globales de gases de efecto invernadero.

La cría intensiva de animales para la producción de carne puede involucrar prácticas que plantean preocupaciones sobre el bienestar animal. Organizaciones como la World Animal Protection y la Humane Society International brindan información y estudios sobre las condiciones en las que se crían y sacrifican los animales de granja.

Existen cada vez más opciones de alimentos alternativos a base de plantas que ofrecen una alternativa más sostenible y ética a la carne. Estos productos, como las hamburguesas vegetales y los sustitutos de carne, están ganando popularidad y están respaldados por investigaciones y desarrollos en la industria de alimentos.

La importancia de una agricultura diversa

La diversidad en la agricultura es esencial para mantener la salud de nuestros ecosistemas y asegurar la sostenibilidad de nuestros sistemas alimentarios. Un ejemplo inspirador de agricultura campesina que valora la diversidad se encuentra en los sistemas tradicionales de cultivo en terrazas de los Andes. Estos sistemas han sido desarrollados a lo largo de siglos por comunidades indígenas, quienes han creado una forma de agricultura que armoniza con la naturaleza y respeta la diversidad de los cultivos.

En estas terrazas, se cultivan una variedad de cultivos, desde papas y quinua hasta maíz y legumbres, aprovechando los diferentes microclimas y altitudes. Esta diversidad de cultivos no solo proporciona seguridad alimentaria, sino que también protege contra el riesgo de plagas y enfermedades que podrían afectar a un solo cultivo. Además, estos sistemas tradicionales promueven la conservación del suelo y el agua, evitando la erosión y maximizando la eficiencia del recurso hídrico.

La agricultura diversa y la agroecología están estrechamente vinculadas y se complementan entre sí. El vínculo entre ambas puede describirse de la siguiente manera:

Tanto la agricultura diversa como la agroecología buscan establecer sistemas agrícolas sostenibles y resistentes. La diversidad de cultivos y especies en la agricultura diversa contribuye a la resiliencia del sistema frente a enfermedades, plagas y condiciones climáticas cambiantes. Por su parte, la

agroecología se basa en principios ecológicos para promover la salud del suelo, la biodiversidad y la utilización eficiente de los recursos naturales, lo que a su vez aumenta la resiliencia de los sistemas agrícolas.

Tanto la agricultura diversa como la agroecología se enfocan en imitar y trabajar en armonía con los ciclos naturales y los procesos ecológicos. La diversidad de cultivos en la agricultura diversa ayuda a mantener un equilibrio ecológico al favorecer la polinización, controlar las plagas y promover la fertilidad del suelo. La agroecología, por su parte, se basa en la comprensión de los ecosistemas y busca fomentar la biodiversidad, la interacción entre diferentes especies y la conservación de los recursos naturales.

La combinación de la agricultura diversa y la agroecología puede generar interacciones positivas y sinergias. La diversidad de cultivos en la agricultura diversa puede aumentar la eficiencia en el uso de nutrientes, reducir la necesidad de insumos externos y promover la diversidad de organismos beneficiosos en el suelo. La agroecología, al enfocarse en prácticas agrícolas holísticas y sustentables, puede potenciar aún más los beneficios de la diversidad agrícola, optimizando los procesos ecológicos y mejorando la productividad a largo plazo.

IV. VIDAS HUMANAS — CRÓNICAS, FRÁGILES Y NECESARIAS

TIO YAYO:

EL PORTADOR DEL INSTRUMENTO

Como un ave fénix, Claudio Cortes, ha logrado cumplir su noble misión: cuidar su organillo y mantener el legado.

Mañana tranquila en Valparaíso, un hombre camina con la mirada fija en el sendero. Viene del cerro Las Cañas con un instrumento al hombro. Claudio Cortés, de 62 años, no detiene el paso.

Avanza ocultando sus ojos tras un sombrero. El Tío Yayo, como le dicen, tarda pero llega a su destino. La edad no lo debilita, perfecciona la técnica.

En Cerro Alegre, Claudio se funde con su instrumento y con la calle. Mientras da cuerda al corazón de la caja la gente se hace vecina y los adoquines se dejan acariciar por la canción del organillo. Los niños son los primeros en acercarse, embrujados con el canto del molino, sonidos de vientos y flautas que alegran el paso de quienes por ahí transitan. Algunos se quedan. El artista es sólo un poco más grande que su organillo,

sin embargo, la atención es compartida, como si fuese un compañero de carne y hueso, el Tío Yayo y el instrumento son parte de un entero.

Las historias de este organillero están en su rostro y en sus ojos, rasgados, como escondidos entre la piel arrugada de su frente y mejillas. Su cara cuadrada no tiene bigote ni barba, para él, la imagen es fundamental: “imagínate sale un evento, no vas a ir todo chascón todo barbudo, no, tienes que ir bien presentable”, comenta tomando su sombrero. En este oficio tan particular las reglas son claras: camisa blanca, chalequillo y zapatos negros. Claudio Cortés sigue con fidelidad religiosa la tradición que aprendió de su cuñado, Gustavo Muñoz, su mentor; quien le facilitó su primer organillo.

Comenzó a los 17 años en Santiago y desde entonces no ha parado. Este organillero de tiempo completo ha hecho del oficio su vida. Recorrió casi todo Chile, desde Arica a Puerto Montt e incluso, llegó al antiguo continente girando la manivela, fue el 94, cuando atreves del ministerio de Relaciones Exteriores, viajó a Italia a la beatificación del Padre Hurtado. Sus ojos se achinan cuando se pone contento y sus manos, que siempre están revoloteando frente a su cara se calman; fueron buenos tiempos. El año 2000 recibió el reconocimiento de Tesoro Humano Vivo.

Pese a que conservaba con recelo sus diplomas y fotos de tantas experiencias, estas ya no están. El incendio que azotó Valparaíso el año 2014 le quitó una parte de su vida. Aún

recuerda la noche en que se quedó sólo con su organillo y su loro

UN DÍA TRÁGICO

Era sábado y Claudio estaba trabajando en las Salinas, “yo miraba y veía el humo. Acá todos los años tenemos incendios, unos más otros menos pero siempre lo paran y lo controlan. Yo había confiado en eso”, relata a poco de cumplirse dos años de la tragedia.

Desde Viña del Mar, le restaba importancia. “No cálmate si ya va a pasar”, le decía a su señora. Pero no pasó. Un macabro viento corría desde el mar y las llamas se propagaron muy rápidamente.

Llegó al cerro cerca de las ocho de la tarde. La gente evacuaba desesperada, “¿A qué vas a ir si ya no hay nada que hacer?”, le pregunta su señora que también bajaba. Pero el hombre siguió subiendo con el organillo y el loro al hombro.

Arriba era un caos. “Gente venía a buscar cosas para tratar de salvar y otra que venían arrancando, porque eran ellos o era el fuego, si aquí no tenías escape.” Pero llegó a su casa. Dejó su instrumento en la puerta y entró. No había luz y trataba de echar agua mientras sonaba su celular. Mentía para tranquilizar: “no, si ya me fui”, decía y esperaba, valiente, que su casa se salvara.

Las llamas avanzaban por la esquina y por la quebrada, pero seguía firme. “Uno hasta última hora con la esperanza y la fe de que iba a parar y se iba a salvar algo... Pero no quedó nada”. Un grupo de amigos del organillero lo vieron.

Oye negro, ¿qué hacía ahí? vamos. - le dicen a la vez que intentan tomarlo a la fuerza. Él se resiste.

Mira tenía fuego allá, tenía acá. No tenía salvación, estaba jodido. Cierra todo no más y vamos.- sentenció su amigo y Claudio lo entendió, realmente no había nada más que hacer.

“Pesqué la puerta, cerré y... partí.” Dejó atrás su casa y sus recuerdos. Llevaba a su espalda lo único que conserva de sus antiguas pertenencias: su instrumento; su trabajo y forma de vida. El loro también se salvó, luego lo perdió. Pero consiguió otro.

EL AVE FENIX

Salió adelante y no sería de otra forma. Hoy mira desde su nueva casa al mar: Valparaíso en esplendor. La baranda de concreto quedó de la antigua estructura. El resto de la casa la construyó él, puso los clavos y levantó todos los muros de su hogar por sí solo.

Ahora vive con calma: pasó del foxtrot a la balada, tal como en Cerro Alegre, Quilpué o Venecia. Siempre cuidando de su organillo, labor vitalicia que asumen nobles como Tío Yayo,

debe pensar en un heredero.

El organillo es una obra de arte, una máquina delicada que ha sido cuidada y mantenida con mucho esfuerzo. Es de origen alemán aunque su creador era italiano. Lleva un rodillo con ocho canciones inscritas. De todas ellas, Hace un año de Pedro Vargas es la favorita del hombre del sombrero, el noble portador del instrumento.

Nada que ofrecer

En un pequeño departamento en Viña del Mar, un joven profesional trabajaba desde casa, luchando por hacer de su vida un lugar mejor. Todo en su vida era simple: un escritorio, un sofá viejo, una ventana que daba al mar.

Un día, un gato gris apareció en la ventana. No pidió permiso, simplemente se instaló. Era diferente a otros gatos, porque no pedía nada, solo se quedaba. No le importaba que el joven fuera vegano. No había queso, ni leche, ni carne en la casa, solo tofu y seitán. El gato los rechazaba sin hacer ruido, pero seguía allí, acurrucado junto a él cada noche, buscando calor, sin exigir nada.

El joven, a pesar de la alergia que le provocaba su pelaje, lo dejaba quedarse. No importaba. El gato sólo quería estar. Sin

pedir más.

El tiempo pasó y el joven tuvo que mudarse, dejar su pequeño refugio. No hubo despedida. El gato gris nunca llegó esa última noche. La ventana quedó vacía, el cuarto silencioso. Pero el joven sabía que el cariño del gato no había sido algo que se pudiera pedir, solo algo que llegó sin más, sin necesidad de nada.

Bondad, paciencia y el poder del ejemplo.

A veces la vida nos da señales para ser más duros, ser más severos. Nos empuja a alejarnos del resto, a mirar desde nuestra verdad la vida de otros, a juzgar. Incluso transforma el sentido de grupo, de comunidad, en algo rígido, excluyente.

Pero yo creo que debemos ser facilitadores de los cambios, no críticos acérrimos. Que no sea el juicio lo que inspire, sino la paciencia, el ejemplo, la ternura. Aunque quienes nos rodean aún no compartan nuestro camino, merecen lo mejor que tenemos para ofrecer.

En este sentido, David Barkin ha observado que las resistencias en el Sur Global se sostienen por la inspiración mutua, por los ejemplos concretos de vida comunitaria más que por discursos de condena. Y Miryam Gorban, al hablar de soberanía alimentaria, insiste en que no basta imponer normas o ideologías: lo que transforma es la combinación de alimentos sanos, acceso a la tierra y ejemplos tangibles de comunidad.

Quiero caminar así: con ternura, con convicción, sin renunciar a lo justo ni al rigor, pero sabiendo que el cambio se cultiva, no se impone. Que mi voz aporte, no lastre; que inspire, no condene. Porque sé que sólo desde esa actitud puede germinar algo más justo, sostenible, amable, verdadero.

Risueño Sísifo

Qué extraño es ese momento en que descubres que has pensado un engaño siempre. Nos damos cuenta de que nuestro único talento quizá sea hacer de lo admirable algo complejo. Intentamos entenderlo todo, y fallamos, tiernos como los pequeños seres que somos. Nos convencemos de que nuestra verdad es la verdad única del universo.

No somos más que energía convencida de una pista que se revuelve, siguiendo una luz que sólo alumbra para nosotros, como un faro hambriento de atención en un mar vacío. Pero también hay algo profundo, sano, pacífico en ese momento: cuando las preguntas se responden en una sola gran broma. No hay respuestas correctas, ni preguntas que realmente importan. Todo se trata de admirar. Porque aunque tratemos de comprender la totalidad, nunca lograremos entender algo que no está hecho para ser entendido, sino para ser sentido. Es la broma de la mente humana.

No es mala pasada, sino una fábula larga. El dejar de buscar es aprendizaje. Y nosotros somos quienes debemos reír. Todas las miradas son incompletas, pero todas miran lo completo, no porque lo tengan enfrente, sino por ser parte de la verdad. Por

eso hay que reír, porque la verdad siempre estuvo, literalmente, en nosotros.

Lo que siento se enlaza con lo que Ofelia Agoglia y Lorena Sales señalan: la crisis socioambiental es también una crisis de sentido, un momento en que nuestras certezas se desmoronan y la duda nos obliga a reaprender. También con lo que plantea David Barkin: no existe un único camino para habitar el mundo, sino múltiples cosmovisiones que abren posibilidades. Este momento extraño me parece necesario. Creo que abrazar la incompletitud, reconocer la fragilidad de nuestras certezas, es abrir espacio para la admiración, para la compasión, para el vínculo. Y en esa aceptación de lo que no sé, lo que no entiendo, encuentro libertad. Porque reír en la verdad que siento es reconocer que, aunque no tenga todas las respuestas, estoy vivo, consciente, conectado. Esa es mi verdad única, imperfecta, pero necesaria.

VI. LA PROPIEDAD PRIVADA: DE LA VIVIENDA A LO COMÚN

Vivir sin Espacio: La Crisis Habitacional Que Desdibuja el Futuro de Chile

En Chile, un techo propio o un arriendo estable aleja los proyectos de formar familia y el futuro se tambalea. En las torres de departamentos de 30 metros cuadrados que brotan

en Santiago como hongos sin raíz, cada pared angosta encierra una verdad silenciada: este país está dejando sin hogar —y sin horizonte— a sus nuevas generaciones.

Hoy, una familia promedio en la Región Metropolitana, con ingresos cercanos a los \$800.000 mensuales (aproximadamente 850 USD), solo puede aspirar a apoyos estatales del tipo subsidios para acceder a viviendas bajo las 1.200 Unidades de Fomento (UF), una unidad de cuenta reajutable que sigue la inflación. ¿Cuántas propiedades de ese valor están realmente disponibles en el mercado chileno? Prácticamente ninguna.

Incluso quienes ganan \$1,5 millones (alrededor de 1.600 USD), ubicándose en el percentil 75 de ingresos, apenas califican para un pequeño estudio de 2.200 UF. Aquellos que superan los \$2,5 millones mensuales (cerca de 2.650 USD) —el percentil 90— pueden, con suerte, aspirar a viviendas de 60 metros cuadrados. De casas, ni hablar.

Mientras tanto, el 1% más rico sí tiene acceso a propiedades sobre las 20.000 UF. Pero incluso para este segmento, el mercado comienza a mostrar límites, evidenciando una presión inmobiliaria sistémica.

Esta desconexión brutal entre los ingresos reales de los chilenos y los precios de la vivienda es el corazón del problema. Un reciente informe de la Cámara Chilena de la Construcción cifra el déficit habitacional en más de 1.1 millones de viviendas. De seguir al ritmo actual, se necesitarán al menos 20

años para cubrir esa brecha, y eso, sin que surjan nuevas necesidades por crecimiento demográfico o deterioro de viviendas existentes.

La caída de la natalidad en Chile no es casualidad. No se trata únicamente de cambios culturales o de "preferencias personales". Es, en muchos casos, una respuesta racional a un entorno hostil. ¿Para qué traer un hijo al mundo si ni siquiera puedes garantizar una pieza propia o un espacio para desarrollarse dignamente?

Durante décadas, la vivienda simbolizó el punto de partida de una vida adulta plena. Nuestros padres —muchos de ellos sin títulos universitarios y a menudo con un solo sueldo— podían acceder a una casa con patio. Hoy, una pareja de profesionales, ambos con ingresos estables, se ve obligada a arrendar un departamento de 35 metros cuadrados, a menudo lejos del centro y de sus redes de apoyo.

La casa era antes la promesa. Hoy, se ha vuelto una jaula financiera, un imposible, una fuente de ansiedad.

La memoria colectiva chilena aún guarda el recuerdo de un Estado capaz de planificar y ejecutar políticas habitacionales masivas y dignas. En los años 60, instituciones como la Corporación de la Vivienda (CORVI) y la Corporación de Mejoramiento Urbano (CORMU) construyeron barrios emblemáticos como Villa Frei en Ñuñoa, La Reina o la Villa Olímpica. Estas iniciativas no solo levantaron viviendas sociales, sino que también crearon espacios verdes, planificación barrial y un profundo sentido comunitario.

La historia de la vivienda en Chile tiene un capítulo particularmente oscuro y determinante: el período de la dictadura (1973-1990), cuando se sentaron las bases del modelo habitacional que nos rige hasta hoy.

En nombre del "orden" y el "desarrollo urbano", miles de familias fueron erradicadas, con la promesa de la casa propia, desde comunas céntricas hacia la periferia urbana. Fue una política sistemática de limpieza social: pobres, pobladores organizados y opositores al régimen fueron alejados de la ciudad formal y reubicados en zonas, donde si bien en algunos casos tienen casas propias, eran barrios sin servicios básicos, sin conectividad ni escuelas, a horas de distancia de sus trabajos y redes familiares.

La llamada "periferización" no fue un accidente. Fue una estrategia de control político y territorial, ejecutada con listas negras. El Estado pasó de construir barrios planificados con sentido social a empujar a los más vulnerables hacia los márgenes, dándoles casa a costa de calidad de vida. Mientras tanto, en los céntricos barrios los nuevos propietarios aseguraban su bienestar con sus casas propias.

Al mismo tiempo, se instaló la lógica del subsidio individual y el mercado como proveedor principal, desmantelando paulatinamente la construcción pública directa. El efecto fue duradero: el suelo urbano pasó crecientemente a manos

privadas, y el acceso a la vivienda dejó de ser un derecho colectivo para convertirse en una mercancía más.

En los años 90, los gobiernos democráticos consolidaron este modelo. El rol del Estado, se argumentó, no era construir, sino subsidiar la demanda a través de vouchers. El mercado, se esperaba, haría el resto. Pero el "resto" no ocurrió como se prometía. El resultado: los tristemente célebres guetos verticales, viviendas mal ubicadas y una segregación social persistente y acentuada.

Hoy, la falta de acceso a una vivienda digna no solo impide la independencia de las nuevas generaciones. Está condicionando la decisión más íntima y trascendental: tener o no tener hijos. Nuestros padres, incluso sin títulos ni herencias, accedían a casas con patios y habitaciones suficientes para crecer en comunidad. Hoy, las nuevas generaciones postergan la maternidad y la paternidad no por falta de deseo, sino por falta de espacio, estabilidad y certezas sobre un futuro habitable.

Sin una vivienda estable, no hay proyección vital. Y sin proyección, no hay futuro colectivo.

Chile ha recibido en la última década una migración masiva y valiosa. Hoy, más del 10% de la población residente es extranjera, y muchos de ellos viven en condiciones precarias: arriendos informales, hacinamiento o campamentos.

Pero culpar a los migrantes del déficit habitacional es una simplificación peligrosa y errónea. La migración no crea la crisis, solo la visibiliza y exagera sus efectos en una infraestructura ya deficiente. Lejos de ser una carga, la migración ha aportado mano de obra, dinamismo económico, diversidad cultural y redes de solidaridad esenciales. Son personas que vinieron a contribuir y buscar nuevas oportunidades. El problema es que nuestra infraestructura urbana y social no se ha actualizado para incluirlas dignamente.

Si el país no es capaz de integrar a quienes llegan con dignidad, está fallando tanto a ellos como a sí mismo. Una sociedad sana no se defiende excluyendo, sino transformándose y adaptándose para la inclusión.

Otros países han enfrentado crisis habitacionales similares con éxito. Algunos ejemplos inspiradores:

Uruguay: Con el sistema de cooperativas de vivienda por ayuda mutua, el Estado financia proyectos donde las familias construyen en conjunto, con participación democrática y acceso permanente, no especulativo.

Alemania: En ciudades como Berlín, se han limitado los arriendos abusivos, el Estado ha comprado edificios para convertirlos en viviendas sociales, y se fomenta el arriendo cooperativo sin fines de lucro.

Países Bajos: Un notable 30% del parque habitacional está en manos de corporaciones de vivienda social, con precios accesibles y regulaciones fuertes al mercado privado.

Austria (Viena): La capital austriaca es un referente mundial en vivienda social de arriendo estatal. Más del 60% de sus habitantes vive en viviendas de propiedad pública o subsidiadas, con arriendos regulados y muy por debajo del precio de mercado. El foco no es la propiedad individual, sino el acceso a una vivienda digna y asequible como un derecho fundamental, gestionado por el municipio. Esto permite una mezcla social y una alta calidad de vida urbana.

Singapur: Aunque con un modelo distinto, el Housing and Development Board (HDB) de Singapur provee vivienda pública para más del 80% de su población. Si bien promueve la propiedad, lo hace a través de un sistema estatal masivo que asegura precios controlados y acceso universal, evitando la especulación privada desmedida.

Chile puede —y debe— hacer lo propio. Algunas propuestas ya en discusión en el debate público y legislativo incluyen:

La creación de un Banco de Suelo Público para evitar la especulación y permitir la planificación de barrios completos con enfoque social.

La reactivación de la construcción pública directa por parte del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU), volviendo a un

rol más activo del Estado en la edificación. Una profunda reforma a los planes reguladores municipales para impedir bloqueos elitistas a proyectos de vivienda social en zonas bien conectadas.

La implementación de un sistema de arriendo protegido y cooperativo, que permita a las familias vivir sin el miedo constante a la expulsión. La creación de un parque de viviendas de arriendo estatal o público, donde el Estado adquiera o construya propiedades destinadas exclusivamente al arriendo a bajo costo, desvinculando el acceso a la vivienda de la lógica de la propiedad y la especulación del mercado. Esto permitiría ofrecer soluciones habitacionales estables y asequibles a un segmento amplio de la población, siguiendo modelos exitosos como el de Viena.

La crisis habitacional no es solo un problema técnico o económico. Es un espejo de las prioridades que sostenemos como país. Es un desafío que toca las fibras más íntimas de la sociedad: la familia, la estabilidad, el futuro.

Si no cambiamos el modelo, si no priorizamos el derecho a la vivienda digna sobre la especulación y el lucro desmedido, si no somos capaces de concebir la vivienda como un derecho fundamental que el Estado debe garantizar, incluso a través del arriendo público, las nuevas generaciones no solo dejarán de tener una casa; dejarán de imaginar un futuro propio en su tierra natal.

Y una sociedad sin futuro es una sociedad que empieza a derrumbarse desde adentro.

La propiedad privada: pasado, ideas y futuro

La propiedad no siempre fue como la conocemos. En muchas comunidades ancestrales —desde pueblos originarios de América hasta tribus africanas y asiáticas— la tierra era compartida. Nadie “poseía” un pedazo de tierra; se habitaba, se cuidaba y se usaba de forma colectiva. No era mercancía, era territorio.

Con la agricultura, la acumulación y el nacimiento del Estado, surgió la idea de que las cosas podían “pertenecer” a alguien: un campo, una casa, un animal. En el mundo romano se formalizó la propiedad como derecho absoluto sobre una cosa: *ius utendi, fruendi et abutendi* (usar, disfrutar y hasta destruir lo propio). Esta visión se fortaleció con el capitalismo, que convirtió la propiedad en la base de las relaciones sociales, económicas y legales.

En la actualidad, existen tres grandes tipos de propiedad:

Privada: pertenece a una persona o empresa. Ej: una casa, un auto, una fábrica.

Pública: pertenece al Estado. Ej: hospitales, parques, carreteras.

Comunitaria: pertenece a una comunidad organizada. Ej: tierras indígenas, cooperativas de vivienda.

Propiedad privada según tres modelos ideológicos

Para el comunismo clásico, representado por Karl Marx, la propiedad privada es el origen de la desigualdad. Según Marx, en el capitalismo unos pocos poseen los medios de producción (fábricas, tierras, bancos), mientras la mayoría solo tiene su fuerza de trabajo.

El comunismo propone abolir la propiedad privada de los medios de producción (no de los objetos personales) y socializarlos para que todos participen en la riqueza.

El Estado (en teoría) administra la propiedad común hasta que la sociedad llegue a un punto en que no se necesite Estado ni propiedad. En la práctica, muchos países comunistas concentraron esa propiedad en manos del Estado, sin lograr la equidad prometida.

Autores como John Rawls y Philippe Van Parijs defienden la propiedad privada, pero con límites. Proponen un sistema en el que las personas puedan tener cosas propias, pero asegurando que todos tengan acceso real a las mismas oportunidades. Para ellos, una sociedad justa permite la propiedad privada solo si los beneficios llegan también a los más desfavorecidos.

Una persona puede ser dueña de una empresa, pero tiene que pagar impuestos que financien salud, educación y vivienda para todos. También se promueve el acceso universal a ciertos bienes (como la tierra o el agua).

Aunque más justo, este modelo necesita fuertes instituciones y acuerdos sociales amplios, difíciles de alcanzar en sociedades muy desiguales.

El neoliberalismo, influido por Friedrich Hayek y Milton Friedman, considera la propiedad privada como la base de la libertad individual y el progreso económico. Cuanto más libre sea el mercado, dicen, más eficientes serán los resultados. El Estado debe intervenir lo menos posible y dejar que la competencia y la iniciativa privada guíen la economía.

En este modelo, la propiedad privada se expande incluso sobre bienes antes comunes: educación, salud, vivienda y hasta el agua. El Estado no provee directamente, sino que subsidia o regula servicios que entregan empresas privadas. Este modelo tiende a concentrar la riqueza, generar precariedad y debilitar la idea del bien común. Es uno de los factores del actual malestar social global.

El futuro de la propiedad en una sociedad libre

Hoy, mientras las tecnologías multiplican la riqueza y la productividad, millones de personas siguen sin casa, sin tierra, sin acceso a recursos básicos. La propiedad se ha convertido,

para muchos, en un muro. No porque exista, sino porque se ha absolutizado.

Frente a esto, emergen nuevas propuestas, desde la propiedad cooperativa, que son grupos que comparten recursos sin ser parte del Estado ni del mercado; como también las corrientes de software libre, conocimiento abierto, plataformas comunitarias. En el fondo, hay modelos híbridos donde la propiedad es privada, pero está subordinada al interés común.

El gran desafío es repensar la propiedad como una herramienta para la libertad colectiva, no sólo para la acumulación individual. Una sociedad verdaderamente libre no es la que deja a cada quien competir por lo suyo, sino la que garantiza un piso común de dignidad, donde tener un hogar, acceder al conocimiento o cuidar el medioambiente no dependa de cuánto se posee.

Como escribió Pierre-Joseph Proudhon, un socialista del siglo XIX: "La propiedad es un robo". Pero también puede ser una protección. Depende de para quién, cómo y para qué se use.

VII. FUTURO COMPARTIDO — LO QUE PUEDE SER

La transición mundial: el río revuelto

Hay épocas de la historia en las que lo real parece deshacerse

entre los dedos. Épocas donde nada termina de caer, pero nada se sostiene. Como decía Gramsci en sus Cuadernos de la cárcel, “lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer, y en ese interregno surgen los monstruos”.

Esa es nuestra ubicación, exactamente ahí: en ese pasadizo oscuro entre dos modelos civilizatorios, donde la vida entera pasa frente a los ojos con una mezcla de angustia y de lucidez.

Lo que vemos hoy —en Gaza, en Ucrania, en el Estrecho de Taiwán, en Venezuela, en Cuba, en África, en el golfo pérsico, en Yemen, en nuestras propias ciudades donde vivimos encogidos a 30 metros cuadrados— no es solo política: es un cambio tectónico. Un derrumbe lento del orden que sostuvo el mundo durante décadas, y el temblor sordo de algo nuevo que exige nacer, pero que todavía no sabemos nombrar.

Y en ese vértigo aparecen los pescadores.

Los de siempre.

Los que viven del caos.

El caos como herramienta política

Kropotkin veía la cooperación como ley natural, pero también sabía que el caos —cuando no hay redes de sostén— deja a los más vulnerables expuestos a la intemperie. Y tenía razón.

Porque el caos nunca es neutral: siempre tiene dueños, siempre tiene arquitectos.

Cuando el río se revuelve, no se revuelve solo.

Alguien mueve el fondo, alguien hunde una rama, alguien siembra miedo. Y en esa turbiedad planificada, aparecen los pescadores que nos venden enemigos como quien vende abrigos en invierno, como pan caliente, como última botella de agua en el desierto. No es casualidad que tengamos temor.

Fanon lo explicó de forma dolorosa: “cuando el mundo se derrumba, el colonizador fabrica al enemigo que necesita para mantenerse de pie”. Hoy, ese mecanismo está más vivo que nunca.

Nos convencen de que el enemigo es el migrante, el indígena, el activista ambiental, el animalista, la comunidad distinta, el extranjero, el vecino que piensa raro. Nos dicen que el peligro viene de abajo o de afuera, nunca de arriba.

Es curioso: los mismos que se ensucian menos los pies son los que más ganan cuando el río está turbio.

El neo-fascismo como proteccionismo sin alma

Lo que hoy llaman neo-fascismo —y que muchos describen como nacionalismo 2.0 o “autoritarismo líquido”, en términos cercanos a Bauman— no es otra cosa que la vieja pulsión de control disfrazada de protección. Es la promesa de un hogar seguro construido sobre la amenaza permanente. Es el abrazo frío del poder que necesita fabricar miedo para justificar su existencia.

Judith Butler lo advirtió en Marcos de guerra: “la vida que no es llorada es vida que no cuenta”. El neofascismo opera así: decide qué vidas merecen duelo y cuáles pueden sacrificarse.

Ese sacrificio justifica todo:

El muro.

El bombardeo.

La invasión.

El bloqueo económico.

El extractivismo voraz.

La destrucción de la naturaleza que llaman crecimiento.

El despojo que llaman soberanía.

Protegen algo —su idea de nación, su orden, su estabilidad— destruyendo todo lo demás, pero cuando un bando gana, ¿qué mundos mueren?

Nadie lo dice en voz alta, pero cada victoria militar es una forma de selección natural política. Si un bando impone su modelo, ciertas formas de vida desaparecen.

Si triunfa el modelo hiper-nacionalista y militarizado, muere todo lo que depende de la fragilidad: mueren los territorios campesinos, los pueblos que viven de la tierra sin dueño, las familias que cultivan en red, los humedales que resisten silenciosos, los animales que no producen utilidad inmediata. Lo que no sirve al orden, se extingue.

Si triunfa el modelo extractivista-corporativo disfrazado de progreso, muere lo que requiere tiempo: las comunidades que cuidan, la agricultura diversa, los ríos vivos, la vivienda como nido y no como mercancía, el derecho a un futuro quieto sin deudas.

Y si triunfa la respuesta incendiaria —la que quema para purificar, la que rompe para liberar— muere lo que necesita continuidad: la confianza, la comunidad, el vínculo, el tejido que nos sostiene mientras el mundo cambia.

Derrida hablaba de los mundos por venir; mundos que aún no nacen pero están en riesgo de ser abortados antes de tiempo. En este clima, esos mundos son los primeros en morir.

Los pescadores del caos construyen su poder sobre dos pilares: Convencerte de que estás en peligro y convencerte de que ellos son los únicos que pueden salvarte.

Es el truco más viejo del mundo.

Y funciona, todavía.

Como dijo Naomi Klein, el shock no solo desorienta: abre la puerta para reescribir las reglas mientras las personas aún no recuerdan cómo respirar. En ese shock global —pandemia, guerras, crisis climática, inflación, migración masiva, crisis de vivienda— los pescadores operan.

No quieren orden: quieren administrar el caos.

Quieren que el mundo esté lo suficientemente roto como para que la gente acepte cualquier cosa que parezca un salvavidas.

Mientras tanto, el enemigo cambia de máscara según la necesidad narrativa.

Hoy son los migrantes.

Antes fueron las mujeres que exigen derechos.

En el futuro serán los defensores del agua.

Luego los jóvenes que no consumen lo necesario para sostener el PIB. Las familias sin hijos, los therians, los ovnis, los ridículos, las minorías. El enemigo no existe, al enemigo lo fabrican.

El mundo unipolar murió y el bipolar nunca fue.

Y el mundo multipolar que nace es inestable, líquido, como diría Bauman: un tablero donde nadie controla todo, y todos se creen con derecho a todo.

Estamos presenciando la disolución del orden financiero, energético y territorial que sostuvo la segunda mitad del siglo XX. Tocqueville decía que las revoluciones no estallan cuando las cosas están peor, sino cuando las promesas dejan de tener credibilidad. Y hemos llegado exactamente ahí: al punto en que las promesas se deshicieron como humo.

Lo que viene —el liderazgo que surja de este derrumbe— puede durar una generación completa.

Podría ser un liderazgo autoritario globalizado.

O un liderazgo eco-político comunitario.

O una mezcla extraña de vigilancia algorítmica con discursos verdes.

O algo completamente nuevo.

El problema es que ese liderazgo todavía no nace, pero ya está moldeando el mundo.

Mientras esperamos, la vida pasa.

Los ecosistemas pasan. Los territorios pasan. Las oportunidades pasan. Y nosotros pasamos, mirando un modelo morir y otro abriendo los ojos. Si este libro termina en algo, es en esta advertencia: No dejemos que quienes pescan en el río revuelto nos digan quién es el enemigo. No dejemos que nos convenzan de que la vida debe sacrificarse para que sobreviva el orden. No dejemos que la victoria de nadie se construya sobre la imposibilidad de todos.

El nuevo mundo no puede surgir desde el miedo, tiene que nacer desde la vida. Porque si no lo hacemos, cuando las aguas finalmente se calmen ya no habrá peces, ni pescadores, ni orillas, ni río. Solo el eco de lo que alguna vez fuimos: la tripulación entera de un planeta que olvidó cómo cuidarse.

Tripulación Tierra

Río revuelto...

el mundo viejo se hunde,
la bruma espera.

Quien pesca en sombras
dibuja enemigos falsos;
las hojas callan.

Brota el mañana
en musgos que no temen
la noche rota.

Y en esta nave,
Tierra girando en silencio:
sin pasajeros.

Somos del viento,
del agua que nos sostiene—
todos tripulan.

Es hora de hacerse cargo.

La luz que aún sabemos encender

En este punto del camino, cuando el libro se cierra y la respiración queda suspendida en el aire, aparece la pregunta

inevitable:

**¿qué hacemos, nosotros, las y los tripulantes de este planeta,
cuando todo parece derrumbarse?**

Porque ese es el tiempo que habitamos:
un mundo que cruje,
una civilización que envejece sin querer soltar el timón,
y un mañana que asoma, tenue, como un brote que insiste en
abrirse entre las piedras.

No es fácil navegar en medio del derrumbe.

Pero tampoco estamos indefensos. No solo somos víctimas ni
presas. No somos las sombras asustadas que a veces creemos
ser.

Somos hijos e hijas de una época singular: tenemos acceso a
más conocimiento del que jamás tuvo humanidad alguna;
somos capaces de rastrear argumentos, historias, datos,
errores, ciclos; podemos estudiar lo que fue, para imaginar lo
que podría ser; y tenemos herramientas tecnológicas que
permiten anticipar, corregir, equilibrar, orientar.

**Nunca antes tuvimos tanto poder para transformar
sin destruir.**

La tecnología no es enemiga: es una brújula.

El mercado no es destino: es herramienta.

La ciencia no es una amenaza: es memoria.

El corazón no es obstáculo: es guía.

Podemos ocupar los mecanismos del mercado para favorecer alternativas más amables con la Tierra, más respetuosas con los animales, más justas con las comunidades. Podemos generar demanda por nuevas formas de vivir, consumir, producir, compartir. Podemos convertir cada acto privado en un gesto público, cada decisión cotidiana en un pequeño giro del timón.

No es ingenuidad: es estrategia, es navegar con el viento que existe para llegar a la costa que todavía no existe.

Y al mismo tiempo, tenemos herramientas emocionales—ese saber antiguo que nunca aparece en estadísticas—para romper los círculos de violencia, para no repetir lo que nos hirió, para enfrentar lo injusto sin convertirnos en su reflejo.

No se trata de poner la otra mejilla:

se trata de **poner límites** sin dejar de ser humanos.

De enfrentar la injusticia con firmeza sensata.

La rabia puede encender el fuego, pero es la claridad la que lo convierte en luz.

Quizás esa sea la verdadera esperanza:

saber que podemos detener lo injusto sin quemarlo todo,
saber que la fuerza no tiene por qué ser violencia,
saber que el cambio no necesita arrasar para ser profundo.

La Tierra no nos pidió perfección.

Solo nos pidió memoria.

Nos pidió cuidado.

Nos pidió aprender a convivir con ella y entre nosotros.

Y en este pequeño planeta azul —sin pasajeros, todos tripulantes— tenemos todavía un futuro que merece ser vivido. El mundo no se salva desde la pureza: se salva desde la decisión diaria de actuar mejor que ayer mejor que quienes nos dañaron, mejor que el modelo que está muriendo.

Si algo quiere dejar este libro como última luz, es esto:

No estamos solos.

No estamos tarde.

No estamos vencidos.

Tenemos conocimiento para comprender, tecnología para orientar, creatividad para construir, comunidad para sostener y ternura para no perdernos en el camino.

Somos la grieta por donde entra la luz. Somos quienes pueden elegir otra forma de habitar el mundo. Somos la Tripulación Tierra Y el timón—aunque tiemble— sigue en nuestras manos.