



Aikaterini Vergetaki-Peirasmaki

**E-mail:** k.vergetaki.peirasmaki@gmail.com

**Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-7913-2337>

University of Thessaly, Volos, Greece

## Cita sugerida (APA, séptima edición)

Vergetaki-Peirasmaki, A. (2026). El mito Shuar de Nunkui como recurso educativo desde la ecocrítica de tercera ola. *Revista Portal de la Ciencia*, 7(2), 337-354, DOI: <https://doi.org/10.51247/pdlc.v7i2.732>.

==== o ====

## El mito Shuar de Nunkui como recurso educativo desde la ecocrítica de tercera ola

### RESUMEN

El presente artículo analizó el mito shuar de Nunkui desde los enfoques de la ecocrítica de tercera ola, con el objetivo de comprender cómo las epistemologías indígenas construyen saberes ambientales y ontológicos alternativos al paradigma moderno occidental. La investigación se fundamentó en una metodología cualitativa de carácter hermenéutico, sustentada en la lectura analítica de un fragmento narrativo procedente de la tradición oral amazónica y en el diálogo con aportes teóricos contemporáneos vinculados a la agencia de lo no humano (Iovino y Oppermann, 2014), la transcorporeidad (Alaimo, 2016) y las cosmologías relacionales (Escobar, 2018; Viveiros de Castro, 2004; De la Cadena, 2015). Los resultados muestran que el mito configura una ontología relacional en la que seres humanos, plantas, entidades divinas y elementos del mundo natural participan de forma activa en la producción de la vida colectiva. Esta concepción se expresa a través de una ética del cuidado, la reciprocidad y la corresponsabilidad territorial, coherente con las cosmovisiones del pueblo shuar y con su arraigada relación histórica con el entorno amazónico. Las conclusiones subrayan que el mito no opera como simple artefacto literario, sino como un saber ambiental situado que desafía el antropocentrismo y propone alternativas ontológicas pertinentes ante la crisis socioecológica actual. Asimismo, se destaca su potencial pedagógico en contextos europeos de educación secundaria, al posibilitar procesos de educación ambiental crítica, diálogo intercultural y construcción de una ciudadanía global más plural y descolonizada.

**Palabras clave:** ecocrítica de tercera ola, mito indígena, ontologías relacionales, Amazonía, agencia no humana.

==== o ====

## The Shuar myth of Nunkui as an educational resource from third-wave ecocriticism

### ABSTRACT

This article analyzes the Shuar myth of Nunkui from the perspective of third-wave ecocriticism, with the aim of understanding how Indigenous epistemologies construct environmental and ontological knowledge that challenges the modern Western paradigm. The study is grounded in a qualitative hermeneutic methodology, based on the analytical reading of a narrative fragment from Amazonian oral tradition and on dialogue with contemporary theoretical

approaches related to nonhuman agency (Iovino & Oppermann, 2014), transcorporeality (Alaimo, 2016) and relational cosmologies (Escobar, 2018; Viveiros de Castro, 2004; De la Cadena, 2015). The results indicate that the myth configures a relational ontology in which humans, plants, divine entities and natural elements actively participate in the production of collective life. This worldview is expressed through an ethics of care, reciprocity and territorial co-responsibility, consistent with Shuar cosmology and with the people's long-standing historical relationship with the Amazonian environment. The conclusions highlight that the myth does not function as a mere literary artifact, but rather as situated environmental knowledge that challenges anthropocentrism and offers ontological alternatives relevant to the current socio-ecological crisis. Its pedagogical potential is also emphasized in European secondary education settings, where it enables critical environmental education, intercultural dialogue and the construction of a more plural and decolonial global citizenship.

**Keywords:** third-wave ecocriticism, Indigenous myth, relational ontologies, Amazonia, nonhuman agency.

==== o ====

## O mito Shuar de Nunkui como recurso educativo a partir da ecocrítica de terceira onda

### RESUMO

O presente artigo analisou o mito shuar de Nunkui a partir dos enfoques da ecocrítica de terceira onda, com o objetivo de compreender como as epistemologias indígenas constroem saberes ambientais e ontológicos alternativos ao paradigma moderno ocidental. A pesquisa fundamentou-se em uma metodologia qualitativa de caráter hermenêutico, baseada na leitura analítica de um fragmento narrativo procedente da tradição oral amazônica e no diálogo com aportes teóricos contemporâneos vinculados à agência do não humano (Iovino e Oppermann, 2014), à transcorporeidade (Alaimo, 2016) e às cosmologias relacionais (Escobar, 2018; Viveiros de Castro, 2004; De la Cadena, 2015). Os resultados indicam que o mito configura uma ontologia relacional na qual seres humanos, plantas, entidades divinas e elementos naturais participam ativamente da produção da vida coletiva. Essa concepção manifesta-se por meio de uma ética do cuidado, da reciprocidade e da corresponsabilidade territorial, coerente com as cosmovisões do povo shuar e com sua arraigada relação histórica com o ambiente amazônico. As conclusões ressaltam que o mito não funciona como um simples artefato literário, mas como um saber ambiental situado que desafia o antropocentrismo e propõe alternativas ontológicas pertinentes diante da atual crise socioecológica. Destaca-se também seu potencial pedagógico em contextos europeus de educação secundária, ao possibilitar educação ambiental crítica, diálogo intercultural e a construção de uma cidadania global mais plural e descolonizada.

**Palavras-chave:** ecocrítica de terceira onda, mito indígena, ontologias relacionais, Amazônia, agência não humana.

==== o ====

### INTRODUCCION

En las últimas décadas, la ecocrítica ha ido cambiando de forma clara su manera de mirar la literatura y, sobre todo, el mundo que esta refleja. Si al principio el interés se centraba casi exclusivamente en cómo los textos hablaban de la naturaleza, con el tiempo la atención se ha desplazado hacia preguntas más profundas: ¿cómo entendemos nuestro lugar en el entorno?, ¿qué tipo de relación establecemos con aquello que nos rodea?, ¿desde qué ideas y valores interpretamos el mundo no humano?

Este desplazamiento ha llevado a revisar críticamente muchas de las certezas heredadas del pensamiento moderno. En particular, ha puesto bajo sospecha la idea —tan arraigada en la tradición ilustrada y en el modelo industrial— de que el ser humano ocupa una posición central

y dominante frente a una naturaleza concebida como algo pasivo, disponible y utilizable. Durante mucho tiempo, plantas, animales, ríos o montañas fueron pensados casi exclusivamente como recursos, despojados de voz, historia o capacidad de influencia propia.

Frente a esta mirada, la ecocrítica contemporánea propone detenerse, cuestionar y repensar esas jerarquías. Autoras como Plumwood (2002) y Buell (2011) señalan la necesidad de abandonar el antropocentrismo como marco único de interpretación y de reconocer que lo no humano no es un simple telón de fondo de la experiencia humana, sino parte activa de ella. Desde esta perspectiva, la relación entre personas y entorno deja de entenderse como una relación de uso y control, y comienza a pensarse como un entramado complejo de dependencias, responsabilidades y vínculos compartidos.

Es en este marco donde se inscriben los planteamientos asociados a la llamada ecocrítica de tercera ola, caracterizada por su apertura a enfoques posthumanistas, materialistas y decoloniales, así como por una atención explícita a narrativas, saberes y cosmologías no occidentales. Esta corriente incorpora de manera creciente perspectivas indígenas y premodernas, reconociendo en ellas formas alternativas de conocimiento que cuestionan las dicotomías modernas entre naturaleza y cultura, sujeto y objeto, y que amplían el campo de reflexión ecocrítica más allá de los límites tradicionales del canon occidental. Estos enfoques cuestionan las jerarquías establecidas entre naturaleza y cultura y proponen marcos interpretativos capaces de reconocer otras formas de conocimiento y de relación con el entorno, tradicionalmente marginadas por el pensamiento occidental moderno.

Lejos de considerar estos relatos como expresiones folclóricas marginales o como vestigios de un pensamiento prescientífico, la ecocrítica contemporánea los reconoce como sistemas complejos de conocimiento ecológico, capaces de articular cosmologías relacionales, éticas del cuidado y concepciones no dualistas del mundo (Heise, 2016; Iovino y Oppermann, 2014).

Desde esta perspectiva, los mitos indígenas ocupan un lugar central, en tanto condensan memorias ambientales, prácticas de subsistencia y marcos ontológicos que integran de manera inseparable lo humano, lo natural y lo sagrado. Como señala Abram (1996), en muchas cosmologías amerindias la naturaleza no constituye un telón de fondo pasivo, sino un conjunto de entidades vivas, dotadas de voz, intencionalidad y capacidad de respuesta. Estas narrativas no solo explican el origen del mundo o de determinados elementos naturales, sino que prescriben modos de habitar el territorio basados en la reciprocidad, la interdependencia y el respeto por los límites ecológicos.

El mito shuar de Nunkui, diosa y soberana de la vegetación, constituye un ejemplo paradigmático de esta riqueza epistemológica. El relato no se limita a explicar el origen de la agricultura y de la selva amazónica, sino que articula una cosmología ecológica en la que la supervivencia humana depende de una relación ética, material y afectiva con el mundo vegetal. La desaparición del *unkuch*, la vulnerabilidad de los cuerpos humanos expuestos al calor y a la aridez, y la posterior irrupción de una vegetación exuberante revelan una comprensión profundamente relacional de la vida, en la que las fronteras entre cultura y naturaleza se muestran porosas e inestables.

Asimismo, el texto pone en escena una concepción de la agencia no humana afín a los planteamientos del materialismo ecocrítico, al presentar a las plantas, los ríos y el paisaje como actores capaces de transformar radicalmente la existencia humana (Bennett, 2010; Iovino y Oppermann, 2014). La figura de Nunkui, lejos de encarnar una divinidad trascendente y separada del mundo, emerge como una presencia inmanente al territorio, reforzando una visión en la que lo sagrado se manifiesta a través de la materia viva y de los ciclos ecológicos.

El objetivo de este artículo es analizar cómo el mito shuar de Nunkui construye una visión del mundo radicalmente relacional, en consonancia con los postulados de la ecocrítica de tercera ola. A partir de un análisis textual atento a las formulaciones narrativas y simbólicas del fragmento, se examinará de qué modo el relato problematiza la dicotomía humano/naturaleza, propone una ética de la reciprocidad ecológica y funciona como archivo de memoria ambiental.

De este modo, el estudio busca contribuir a la reflexión sobre el valor teórico y crítico de las narrativas indígenas en el debate ecocrítico contemporáneo, especialmente en un contexto de crisis ecológica global.

Desde esta perspectiva, el análisis del mito de Nunkui no solo responde a un interés teórico ecocrítico, sino que se orienta también a explorar su potencial como recurso pedagógico en contextos educativos contemporáneos, particularmente en la educación secundaria europea.

### **Metodología**

La investigación se desarrolló bajo un enfoque cualitativo interpretativo, en el que predominó la lectura hermenéutica de un fragmento del mito shuar de Nunkui registrado en la tradición oral amazónica. La hermenéutica permite comprender los textos en su dimensión simbólica y cultural, situándolos en su contexto histórico y cosmovisional (Baca Ramírez, 2024; Cuvaradic García, 2015). Esta aproximación resulta pertinente para el análisis de relatos míticos que articulan conocimientos ecológicos y ontológicos no occidentales, debido a que posibilita interpretar el modo en que el texto configura relaciones entre humanos, no humanos y territorio.

El análisis se inscribió metodológicamente en los postulados de la ecocrítica de tercera ola, que enfatiza la agencia material de lo no humano, la transcorporeidad y las ontologías relacionales como ejes centrales de lectura (Iovino y Oppermann, 2014; Alaimo, 2016; Escobar, 2018). Desde este marco, la interpretación del mito se orientó a identificar las formas de interdependencia vital entre seres humanos, plantas y entidades espirituales, así como la función pedagógica implícita en la narración. Tras una primera fase de análisis textual, se procedió a una triangulación teórica con fuentes antropológicas, ecoliterarias y ecofeministas, lo que permitió robustecer las categorías interpretativas emergentes.

Finalmente, se realizó una reflexión aplicada sobre el potencial pedagógico del mito en el contexto europeo de educación secundaria. Esta fase incluyó una revisión documental de propuestas didácticas que integran epistemologías indígenas en procesos de educación ambiental crítica y educación intercultural (Kimmerer, 2013; Walsh, 2009; Wylder et al., 2014; Ng et al., 2022). El propósito fue explorar la transferencia del relato como recurso educativo capaz de problematizar imaginarios antropocéntricos y promover formas más plurales de ciudadanía ecológica.

## **MARCO TEORICO**

### **Ecocrítica de tercera ola y ontologías relacionales**

La denominada *ecocrítica de tercera ola* se define por un desplazamiento decisivo respecto de los enfoques ecocríticos iniciales, al cuestionar de manera explícita la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura y al problematizar el antropocentrismo no solo en términos éticos, sino también ontológicos y epistemológicos (Buell, 2011; Heise, 2016). Frente a la concepción de la naturaleza como objeto externo, pasivo o meramente representado, este paradigma propone una visión relacional del mundo, en la que humanos y no humanos se co-constituyen en redes dinámicas de afectación, materialidad y significado.

Uno de los conceptos clave de este marco teórico es el de agencia material, desarrollado por Iovino y Oppermann (2014), quienes sostienen que la materia —incluidos los paisajes, los cuerpos, los elementos naturales y los objetos— posee capacidad de intervención en los procesos narrativos, culturales y sociales. Desde este enfoque, los elementos no humanos dejan de ocupar un lugar meramente decorativo o contextual para convertirse en agentes que intervienen activamente en la generación de sentido. Esta concepción resulta especialmente productiva para el análisis de narrativas indígenas, en las que la vegetación, los ríos, los animales o las entidades espirituales del territorio no aparecen como elementos pasivos del entorno, sino como sujetos dotados de voluntad, memoria y capacidad de acción. Lejos de

funcionar como un simple telón de fondo, estos componentes del paisaje participan activamente en la configuración de la vida humana y comunitaria.

De manera complementaria, la noción de transcorporeidad desarrollada por Alaimo (2016) pone el acento en la profunda permeabilidad de los cuerpos humanos a las fuerzas ambientales, geológicas, climáticas y biológicas. Esta perspectiva cuestiona la idea moderna de un cuerpo autónomo y autosuficiente, y permite entender la corporalidad humana como un punto de intersección dentro de procesos ecológicos más amplios. En el contexto de los mitos indígenas amazónicos, la transcorporeidad adquiere además una dimensión cultural y cosmológica, al mostrar cómo los cuerpos están atravesados —tanto material como simbólicamente— por la selva, los alimentos, los ciclos naturales y las entidades espirituales que dan forma al territorio.

En las últimas décadas, la ecocrítica de tercera ola ha incorporado de forma creciente las epistemologías indígenas como fuentes legítimas y necesarias de conocimiento ecológico. Lejos de considerarlas saberes “pre-científicos” o residuales, estos enfoques reconocen en ellas sistemas complejos de pensamiento relacional, profundamente situados y sostenidos por prácticas comunitarias y memorias colectivas (Abram, 1996; Plumwood, 2002). Desde esta perspectiva, el mito no se interpreta como una explicación ingenua de los fenómenos naturales, sino como una forma narrativa capaz de articular ontologías, éticas y memorias ambientales.

En el ámbito latinoamericano, diversos estudios han señalado que las cosmologías indígenas amazónicas cuestionan de manera radical la ontología dualista propia del pensamiento occidental moderno. Desde la antropología amazónica, Viveiros de Castro (2004) ha desarrollado el concepto de perspectivismo amerindio, según el cual humanos y no humanos comparten una misma condición de sujeto, diferenciándose no por su interioridad, sino por sus cuerpos y por sus modos de habitar el mundo. Esta propuesta resulta especialmente relevante para la ecocrítica, en la medida en que permite pensar una ontología plural en la que la naturaleza no se sitúa fuera de la cultura, sino que se configura como una red de sujetos en relación.

En esta misma línea, autores latinoamericanos como Arturo Escobar (2014; 2018) han propuesto la noción de ontologías relacionales para dar cuenta de formas de vida en las que el territorio no se concibe como un recurso susceptible de explotación, sino como un entramado vivo de vínculos entre seres humanos, plantas, animales, entidades espirituales y memorias ancestrales. Desde esta perspectiva, la crisis ecológica contemporánea no puede entenderse únicamente como un problema ambiental, sino también como una crisis ontológica, resultado de la imposición de una visión del mundo que entra en conflicto con estas formas relacionales de existencia.

En sintonía con estos planteamientos, la ecocrítica de tercera ola mantiene un diálogo estrecho con enfoques decoloniales y ecofeministas que buscan descentralizar el conocimiento hegemónico y abrir el análisis literario a saberes históricamente marginados (Gaard, 2015; Walsh, 2009). Esta orientación resulta especialmente adecuada para el estudio de mitos indígenas, ya que permite aproximarse a los textos desde una postura ética basada en el respeto y el reconocimiento, evitando lecturas extractivistas o instrumentalizadoras del conocimiento indígena.

En síntesis, el marco teórico adoptado en este trabajo articula la ecocrítica material, la transcorporeidad y las ontologías relacionales con aportes provenientes de la antropología amazónica y del pensamiento crítico latinoamericano. Esta convergencia permite leer el mito no solo como un objeto literario, sino como un archivo vivo de conocimiento ecológico, en el que se inscriben formas alternativas de habitar el mundo, de relacionarse con la naturaleza y de pensar la continuidad entre lo humano y lo más-que-humano.

## La precariedad ecológica y la interdependencia vital

El relato se abre con una afirmación de gran densidad ontológica y ecológica:

«la selva no existía. En su lugar se extendía una llanura manchada solamente por escasas hierbas».

Esta formulación inicial no describe simplemente un paisaje árido, sino que construye una condición de precariedad ecológica radical, en la que la vida humana se encuentra expuesta a la fragilidad extrema del entorno. La ausencia de la selva —elemento central de la cosmovisión amazónica— no se presenta como una carencia estética, sino como una amenaza directa a la continuidad de la vida. Desde una perspectiva ecocrítica de tercera ola, esta escena inicial desestabiliza la idea moderna de la naturaleza como fondo estable o recurso siempre disponible, y pone en primer plano la vulnerabilidad compartida entre humanos y entorno (Buell, 2011).

La centralidad del pueblo shuar queda expresada de forma elocuente en la afirmación «el unkuch, el único alimento de los shuaras», una formulación que concentra, en pocas palabras, una concepción profundamente situada de la subsistencia. La reiteración de la exclusividad de esta planta no remite únicamente a una carencia alimentaria, sino que pone de manifiesto un modelo de economía ecológica estrechamente vinculado al territorio, basado en una relación directa, localizada y no diversificada con el entorno inmediato.

En este contexto, la desaparición del *unkuch* no puede entenderse únicamente como la pérdida de un recurso alimentario. Lo que está en juego es algo mucho más profundo. Cuando el relato afirma que “los shuaras comenzaron a desaparecer lentamente”, no está describiendo una catástrofe inmediata ni una muerte repentina, sino un proceso largo y silencioso de desgaste colectivo. El verbo desaparecer resulta clave precisamente por eso: sugiere una disolución progresiva de la vida comunitaria, una erosión paulatina de los lazos que sostienen a la sociedad shuar.

La ausencia del *unkuch* no provoca solo hambre, sino una ruptura en el entramado de relaciones que hace posible la existencia misma del grupo. A través de esta imagen, el mito pone de relieve hasta qué punto la vida humana y la vida vegetal están profundamente entrelazadas. Cuando el vínculo ecológico se quiebra, no se pierde únicamente una planta: se desarticulan también las formas de organización social, los saberes compartidos y los modos de habitar el territorio. La crisis, por tanto, no es solo material, sino ontológica, porque afecta a la manera en que la comunidad existe y se reconoce a sí misma.

Desde la ecocrítica material, esta relación se comprende como una ontología relacional, en la que la vida humana no se concibe como autónoma ni autosuficiente, sino como el resultado de una co-constitución constante con los procesos biológicos del entorno. Tal como señalan Iovino y Oppermann (2014), la materia —incluida la vegetal— no es pasiva, sino que participa activamente en la configuración de la experiencia social y cultural.

Esta forma de interdependencia encuentra un claro reflejo en las ontologías indígenas amazónicas, donde las plantas no se perciben como objetos inertes o simples recursos, sino como seres relacionales, con agencia propia y con la capacidad de sostener y nutrir la vida colectiva. Desde esta mirada, cuidar de la vegetación equivale a cuidar de la comunidad, porque ambas existen en un equilibrio frágil y profundamente compartido.

Autores latinoamericanos como Viveiros de Castro (2004) han señalado que, en el perspectivismo amerindio, la supervivencia no depende de la dominación del entorno, sino de la correcta inserción del cuerpo humano en una red de relaciones vivas. La desaparición del unkuch implica, por tanto, una ruptura del equilibrio relacional que sostiene al mundo shuar.

El texto introduce, además, una pluralidad de interpretaciones frente a la crisis ecológica:

«Algunos [...] echaron la culpa a Iwia y a Iwianchi, seres malignos que desnudaban la tierra comiéndose todo cuanto existía; pero otros continuaron sus esfuerzos por encontrar el ansiado alimento».

Esta divergencia revela que el relato no propone una explicación única, sino un campo de interpretaciones cosmológicas que intentan dar sentido a la degradación ambiental. Desde una perspectiva decolonial, esta pluralidad desafía la lógica moderna de causalidad unívoca y reconoce la coexistencia de múltiples marcos explicativos, en los que lo ecológico, lo espiritual y lo social se entrelazan (Escobar, 2018).

La precariedad ecológica descrita en el texto no es, por tanto, un estado naturalizado ni inevitable, sino una condición que interpela éticamente a la comunidad. Como señala Nixon (2011), las narrativas ecológicas que representan procesos lentos de deterioro ambiental permiten visibilizar formas de *violencia lenta* que afectan de manera desproporcionada a pueblos indígenas y comunidades dependientes del territorio. En este sentido, la desaparición progresiva de los shuaras puede leerse como una anticipación mítica de las dinámicas contemporáneas de despojo ecológico.

Finalmente, el énfasis en la interdependencia vital entre humanos y plantas se alinea con los planteamientos de la ecocrítica de tercera ola, que insiste en repensar la supervivencia no como conquista del entorno, sino como relación ética de cuidado y reciprocidad (Alaimo, 2016; Gaard, 2015). El relato shuar, al situar la vida humana en una dependencia absoluta de la vegetación, propone una visión del mundo en la que la precariedad no es una anomalía, sino una condición constitutiva de la existencia compartida entre humanos y más-que-humanos.

### **Mito y memoria ambiental**

Ante la catástrofe ecológica que amenaza la supervivencia del pueblo shuar, el relato introduce una explicación mítica:

«seres malignos que desnudaban la tierra comiéndose todo cuanto existía».

Esta formulación concentra una potente imagen de devastación territorial. La acción de “desnudar la tierra” no alude únicamente a una destrucción física, sino a una ruptura ontológica de la relación entre el suelo, la vegetación y la vida humana. En términos ecocríticos, la desnudez del territorio señala la pérdida de agencia de la tierra como entidad viva y generativa, reducida a una superficie inerte incapaz de sostener la vida.

La ecocrítica de tercera ola ha insistido en que los mitos ambientales funcionan como repositorios de memoria ecológica, donde se codifican experiencias históricas de crisis ambiental mediante lenguajes simbólicos y narrativos (Buell, 2011; Heise, 2016). En el mito shuar, Iwia e Iwianchi no representan un mal abstracto, sino fuerzas relacionales que encarnan el desequilibrio entre humanos y entorno. Su voracidad —“comiéndose todo cuanto existía”— expresa una lógica de consumo ilimitado que, leída desde el presente, resuena inquietantemente con las dinámicas extractivistas modernas.

Desde la ecocrítica material, estas figuras pueden entenderse como agentes narrativos de la materia dañada. Como sostiene Iovino (2016), la materia herida “habla” a través de la narrativa, y el mito se convierte en un medio para hacer legible el sufrimiento del territorio. La tierra despojada de vegetación no es solo un escenario, sino un sujeto afectado cuya memoria queda inscrita en el relato.

La función de preservación de la memoria que cumple el mito ha sido ampliamente reconocida por pensadores latinoamericanos desde una perspectiva decolonial. Marisol de la Cadena (2015) señala que, en las ontologías indígenas, los paisajes conservan memorias activas de violencia y de transformación, y que dichas memorias no se fijan en archivos escritos, sino que se transmiten mediante relatos, rituales y prácticas de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, el mito shuar puede entenderse como un archivo vivo, en el que el pasado ecológico permanece activo y sigue influyendo en el presente.

Resulta especialmente relevante que el texto no proponga una explicación única ni cerrada de la catástrofe. Mientras algunos personajes atribuyen la desaparición del unkuch a la acción de Iwia e Iwianchi, otros continúan buscándolo, insistiendo en la posibilidad de restablecer el vínculo con el alimento. Esta diversidad de interpretaciones resalta una visión del mundo abierta y relacional, donde el significado no se establece de manera definitiva, sino que se construye a partir de la experiencia compartida de la comunidad.

La existencia de múltiples lecturas evidencia que el mito no funciona como un dogma, sino como un espacio para negociar y comprender colectivamente el sentido ecológico. Como señala Escobar (2018), las cosmologías indígenas no pretenden fijar ni cerrar de manera definitiva el significado del mundo, sino mantener abierta su dimensión relacional, permitiendo que múltiples agencias —tanto humanas como no humanas— intervengan en la construcción de sentido. Desde esta lógica, el mundo se concibe como un entramado dinámico de relaciones en constante transformación.

Desde una perspectiva ética, la personificación del daño ambiental a través de figuras míticas permite evitar una lectura antropocéntrica y simplificadora de la crisis. Al situar la responsabilidad en un plano relacional y simbólico, el relato invita a pensar el conflicto ecológico desde una perspectiva más amplia y compleja, lejos de la lógica simplificadora de la culpa individual. En lugar de señalar a un único responsable, el mito muestra cómo los desequilibrios ambientales emergen de una red de relaciones mal ajustadas entre los seres humanos, el territorio y las fuerzas no humanas que lo atraviesan. De este modo, la narrativa rehúye explicaciones lineales y propone una comprensión más profunda del daño ecológico como el resultado de una trama relacional deteriorada, y no como la consecuencia directa de actos aislados.

Como advierte Plumwood (2002), atribuir la crisis ecológica exclusivamente al comportamiento humano refuerza una forma de excepcionalismo que coloca al ser humano en el centro absoluto del problema, como si fuera el único agente con capacidad de acción y responsabilidad. Frente a esta mirada reductora, el mito shuar distribuye la causalidad de manera más amplia y matizada, reconociendo que la ruptura del equilibrio surge de interacciones fallidas entre múltiples agentes, incluidos procesos, entidades y dinámicas que escapan al control humano directo. Esta visión no diluye la responsabilidad, sino que la reubica en un marco relacional más realista y éticamente exigente.

La aparición de figuras como Iwia e Iwianchi cumple, además, una función pedagógica clave dentro del relato. Su presencia no se limita a dramatizar un episodio del pasado, sino que actúa como un recordatorio constante de la fragilidad del vínculo entre la comunidad y la tierra que habita. El mito opera así como una advertencia activa, una forma de memoria que mantiene viva la conciencia del riesgo que implica romper los equilibrios ecológicos. En este sentido, puede leerse como una modalidad de conocimiento preventivo, en consonancia con lo que Heise (2016) denomina “imaginarios ecológicos de anticipación”: narrativas capaces de detectar de manera temprana las señales de un posible colapso ambiental y de orientar la acción colectiva antes de que el daño sea irreversible.

Desde la perspectiva de la ecocrítica de tercera ola, el mito shuar se revela, por tanto, como una crítica implícita pero contundente a la ontología moderna, que ha concebido históricamente la tierra como un recurso disponible, silencioso e inerte. Al atribuir agencia, memoria y capacidad de respuesta al territorio, la narración cuestiona esta visión reduccionista y propone una comprensión relacional del mundo, en la que la sostenibilidad no depende de soluciones técnicas aisladas, sino del ajuste ético entre múltiples formas de existencia que cohabitan y se afectan mutuamente.

Frente a esta visión, el relato propone una ontología animada, donde la tierra posee sensibilidad, puede ser dañada, despojada y recordada.

La memoria ambiental no reside únicamente en la conciencia humana, sino en el propio territorio, que conserva las huellas del daño sufrido.

En conjunto, la presencia de Iwia e Iwianchi revela que el mito no pertenece a un pasado arcaico superado, sino que constituye una forma contemporánea de pensamiento ecológico, capaz de dialogar críticamente con los desafíos actuales de la crisis ambiental global. Desde una perspectiva indígena, el recuerdo de la tierra desnuda no es nostalgia, sino advertencia: una llamada a restablecer relaciones éticas, materiales y afectivas con el entorno antes de que la pérdida se vuelva irreversible.

### **Nuse y la corporalidad transcorporea**

La figura de Nuse ocupa un lugar central en la economía narrativa del mito y se configura como un nodo relacional donde convergen cuerpo, territorio y agencia ética. A diferencia de otros personajes que atribuyen la catástrofe a fuerzas externas, Nuse actúa desde una ética de la persistencia corporal, “venciendo sus temores” y exponiendo su propio cuerpo a los riesgos del entorno en la búsqueda del alimento perdido. Esta exposición no es metafórica, sino profundamente material.

El texto insiste en los efectos físicos del paisaje sobre los cuerpos humanos:

«el calor agobiante de esas tierras terminó por aplastarlos».

La elección del verbo *aplastar* resulta especialmente significativa, pues atribuye al clima una fuerza activa y casi intencional. Desde la perspectiva de la ecocrítica material, el entorno no funciona como telón de fondo pasivo, sino como agente que interviene directamente en la corporalidad humana (Iovino y Oppermann, 2014). El calor, la arena y la aridez se inscriben en los cuerpos, produciendo agotamiento, colapso y, finalmente, inmovilidad.

Este proceso ilustra con claridad el concepto de transcorporeidad, desarrollado por Stacy Alaimo (2016), según el cual los cuerpos humanos están continuamente atravesados por flujos materiales, energéticos y afectivos que los conectan con el mundo más-que-humano. En el relato, la sed, el hambre y el desfallecimiento no son estados internos aislados, sino efectos de una ecología hostil que penetra la carne y redefine los límites del cuerpo.

Desde una perspectiva indígena amazónica, esta permeabilidad corporal no constituye una anomalía, sino una condición ontológica. Como señalan pensadores latinoamericanos como Eduardo Kohn (2013) y Philippe Descola (2012), en muchas cosmologías amazónicas el cuerpo no es una entidad cerrada, sino un lugar de tránsito entre fuerzas humanas y no humanas. El cuerpo de Nuse no se opone al entorno, sino que lo experimenta de manera directa, incorporando su violencia y su agotamiento.

Asimismo, la corporalidad de Nuse se inscribe en una lógica claramente eco-feminista, aunque no en el sentido esencialista que vincula mujer y naturaleza, sino desde una ética del cuidado encarnado. Como sostiene Gaard (2015), el ecofeminismo contemporáneo enfatiza las prácticas corporales de sostenimiento de la vida en contextos de precariedad ecológica. Nuse cuida, resiste y persiste no desde la dominación del entorno, sino desde la vulnerabilidad compartida con sus hijos y con la tierra misma.

La escena en la que Nuse prueba la yuca marca un punto de inflexión corporal:

«apenas probó ese potaje sabroso y dulce, sintió que sus ánimos renacían misteriosamente».

Aquí, la alimentación aparece como un acto transcorpóreo por excelencia: el cuerpo humano se recompone al incorporar la materia vegetal. No se trata simplemente de nutrición, sino de una reconfiguración relacional, en la que la yuca actúa como mediadora entre la tierra, la divinidad (Nunkui) y la comunidad humana. La vida retorna al cuerpo de Nuse porque la tierra vuelve a hablar a través del alimento.

Este momento puede leerse también desde la noción de reciprocidad ontológica, ampliamente desarrollada en estudios andino-amazónicos (Gudynas, 2011; De la Cadena, 2015). La tierra ofrece alimento no como recurso explotable, sino como don relacional que responde a la valentía y al respeto demostrados por Nuse. El cuerpo que se expone, que sufre y que

persevera, se convierte así en el canal a través del cual se restablece la alianza entre humanos y vegetación.

Finalmente, la corporalidad transcorpórea de Nuse no es individual, sino colectiva. Su agotamiento inicial arrastra a sus hijos, y su recuperación vital permite también su salvación. El cuerpo femenino funciona aquí como cuerpo-territorio, en el sentido propuesto por el feminismo comunitario latinoamericano (Cabnal, 2010): un espacio donde se inscriben las violencias ecológicas, pero también las posibilidades de sanación y regeneración.

En conjunto, la figura de Nuse encarna una epistemología del cuerpo que desafía las ontologías modernas de separación. Su experiencia corporal revela que vivir en el mundo implica siempre estar expuesto a él, atravesado por sus fuerzas y dependiente de sus dones. Desde la ecocrítica de tercera ola, esta representación no solo amplía la comprensión del vínculo humano-entorno, sino que propone una ética de la vulnerabilidad compartida como base para la continuidad de la vida.

### **La aparición de Nunkui: agencia vegetal y sacralidad inmanente**

El giro decisivo del relato se produce con la aparición de la yuca en el curso del río y el posterior encuentro de Nuse con Nunkui, quien se presenta mediante una declaración que condensa una ontología radicalmente no antropocéntrica:

«Yo soy Nunkui, la dueña y soberana de la vegetación».

Esta afirmación no debe interpretarse desde categorías teológicas occidentales, sino desde el marco cosmológico shuar, donde la soberanía no implica dominación jerárquica, sino responsabilidad relacional sobre los procesos vitales del entorno. Nunkui no es una diosa trascendente situada fuera del mundo, sino una entidad inmanente que emerge «desde el viento», un elemento que conecta cuerpos, paisajes y fuerzas invisibles. Tal modalidad de aparición refuerza una concepción del mundo en la que lo espiritual no se separa de lo material, sino que se manifiesta a través de él, en consonancia con numerosas cosmologías amazónicas (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2004).

Desde la óptica de la ecocrítica de tercera ola, esta escena pone en cuestión de manera clara la clásica separación moderna entre naturaleza y cultura. La vegetación no se presenta como un simple telón de fondo ni como un recurso a explotar, sino como una entidad con agencia propia, capaz de responder ética y materialmente a las acciones humanas. Esta visión se alinea con los planteamientos de la ecocrítica material, que entiende la materia como activa, expresiva y participante en la creación de significado (Iovino & Oppermann, 2014). En este sentido, Nunkui representa una forma de agencia vegetal: las plantas no solo sostienen la vida humana, sino que también regulan las condiciones morales que permiten su reproducción.

Asimismo, la escena introduce de manera explícita una ética de la reciprocidad. La concesión de los alimentos no es automática ni gratuita, sino que está condicionada por la conducta de Nuse:

«Tú has demostrado valentía y por ello te daré...».

La valentía aquí no se define como conquista o control del entorno, sino como perseverancia, cuidado y disposición al sacrificio en favor de la comunidad. Esta lógica relacional se opone frontalmente a la racionalidad extractivista moderna, basada en la apropiación unilateral de la naturaleza. En cambio, el mito propone una economía moral del don, donde la abundancia vegetal surge como respuesta a una relación respetuosa entre humanos y no humanos. Tal ética coincide con lo que Plumwood (2002) denomina una crítica al dualismo de fondo de la modernidad occidental, que ha legitimado históricamente la explotación de la naturaleza y de los pueblos indígenas.

Desde enfoques antropológicos latinoamericanos, esta escena puede leerse también a la luz del perspectivismo amazónico, según el cual el mundo está habitado por múltiples sujetos —

humanos, animales, plantas y espíritus— que comparten capacidades de agencia y comunicación (Viveiros de Castro, 2004). Nunkui no representa una abstracción simbólica, sino una forma narrativa de expresar esta pluralidad ontológica. En este sentido, el mito shuar funciona como un archivo de conocimiento ecológico situado, que articula ontología, ética y memoria ambiental sin recurrir a la separación moderna entre mito y razón (Escobar, 2018).

La descripción del paisaje que surge ante los ojos de Nuse refuerza además una dimensión afectiva y sensorial fundamental:

«el paisaje era majestuoso y la música que cantaba la floresta le había robado el corazón».

Esta experiencia no es meramente estética, sino profundamente epistemológica. Como señala Abram (1996), en muchas culturas indígenas el conocimiento del entorno emerge del contacto sensorial y corporal con el mundo más-que-humano. La selva no solo alimenta, sino que afecta, conmueve y transforma a quienes la habitan. Esta dimensión afectiva es central para una ecocrítica de tercera ola que busca superar enfoques exclusivamente discursivos y reconocer la materialidad viva del entorno.

Finalmente, la entrega de la “niña prodigiosa”, hija de Nunkui, profundiza la disolución de las fronteras entre lo humano y lo vegetal. La capacidad de esta figura para generar alimentos no se presenta como un milagro externo, sino como la continuidad encarnada de la potencia creadora de la selva. Desde esta perspectiva, el mito plantea una concepción de la sostenibilidad fundada en la cohabitación ética y en el reconocimiento de la dependencia mutua entre las distintas especies. Esta visión dialoga con los enfoques de la ecocrítica contemporánea y con los estudios decoloniales latinoamericanos, que proponen repensar la crisis ecológica a partir de epistemologías indígenas y relacionales (Gaard, 2010; Escobar, 2018).

En síntesis, la figura de Nunkui articula una forma de sacralidad inmanente en la que la vegetación se constituye como sujeto tanto moral como ontológico. Desde la ecocrítica de tercera ola, este pasaje ofrece una alternativa simbólica sólida frente al imaginario moderno que concibe la naturaleza como un mero objeto, y propone, en su lugar, una visión del mundo basada en la reciprocidad, la interdependencia y el respeto hacia los saberes indígenas amazónicos.

### **La niña prodigiosa y la disolución de fronteras ontológicas**

La hija de Nunkui aparece en el relato como una figura singular, capaz de «crear el unkuch y la yuca», cuya presencia desborda las categorías habituales con las que se separa lo humano de lo vegetal. Lejos de inscribirse en una identidad fija, la niña ocupa un espacio intermedio que pone en tensión las fronteras ontológicas tradicionales y permite pensar la vida como un continuo relacional. Su papel no puede reducirse a una función simbólica: la generación de alimento constituye una forma concreta de intervención material en el mundo, a través de la cual se produce vida y se reorganiza el paisaje como un entramado de dependencias mutuas (Iovino y Oppermann, 2014).

Desde la ecocrítica de tercera ola, esta figura puede leerse como una expresión narrativa de la transcorporeidad y de la co-constitución entre cuerpos y entorno (Alaimo, 2016). El relato insiste en que lo humano no existe de manera aislada ni autosuficiente: la continuidad del pueblo shuar se sostiene en una relación activa con los elementos vegetales, relación que se canaliza a través de la acción de esta niña prodigiosa. Al situar a las plantas como agentes capaces de afectar y transformar la vida social, la narrativa cuestiona los supuestos antropocéntricos de la acción y abre paso a una comprensión ampliada de la agencia, basada en vínculos de cuidado, afecto y reciprocidad entre humanos y no humanos (Bennett, 2010; Plumwood, 2002).

Al mismo tiempo, el mito reconoce y legitima los saberes indígenas tradicionales, integrando la memoria ambiental y las cosmologías locales como formas válidas de conocimiento. La hija de Nunkui no transmite un saber abstracto, sino un conocimiento situado que orienta a la

comunidad en el mantenimiento de la continuidad entre la vida vegetal y la vida humana. Esta perspectiva coincide con los planteamientos de autores latinoamericanos que subrayan la centralidad de las cosmovisiones indígenas en la construcción de prácticas éticas y sostenibles de relación con la naturaleza (Gudynas, 2011; Escobar, 2018). En este sentido, el relato opera como un dispositivo pedagógico que enseña la interdependencia vital, mostrando que la producción de alimentos y la regeneración del paisaje están indisolublemente ligadas a relaciones éticas entre personas y plantas.

La condición liminal de la niña permite, además, pensar la transmisión intergeneracional de los saberes ecológicos, en consonancia con la ecología política feminista y los enfoques ecofeministas, que destacan la articulación entre cuidado, conocimiento local y sostenibilidad (Gaard, 2010; Merchant, 1996). La niña encarna así la posibilidad de imaginar mundos relacionales en los que la agencia no se define por la dominación o el control, sino por la capacidad de sostener ecosistemas vivos y relaciones de respeto mutuo entre todas las formas de existencia.

En su conjunto, este pasaje del mito shuar permite comprender cómo la literatura puede operar como un lugar de aprendizaje ecológico, al revelar de forma narrativa la dependencia mutua entre las comunidades humanas y el territorio que habitan. Al reconocer el valor de los saberes tradicionales y situar en el centro una ética basada en la reciprocidad, el relato interpela de manera crítica los modelos extractivistas propios de la modernidad. Asimismo, propone una forma alternativa de relación con la naturaleza, sustentada en la cooperación, la atención cuidadosa y la continuidad ontológica entre lo humano y lo no humano, reforzando así la legitimidad epistemológica de las cosmologías indígenas dentro de los debates actuales de la ecocrítica contemporánea.

### **Dimensión pedagógica del mito de Nunkui: educación ecológica e intercultural**

Desde una concepción pedagógica amplia e integradora, el mito shuar de Nunkui se presenta como un recurso especialmente valioso para el trabajo educativo en ámbitos como la literatura, la educación ambiental y la formación en ciudadanía global, incluso en contextos escolares geográfica y culturalmente distantes de América Latina. Más allá de su consideración como texto literario, la narrativa puede abordarse como una herramienta didáctica intercultural capaz de articular saberes ecológicos, reflexiones éticas y formas narrativas propias de epistemologías indígenas, favoreciendo una aproximación crítica y relacional al conocimiento.

Diversas investigaciones recientes han destacado el impacto positivo que la incorporación de narrativas amazónicas puede tener en espacios educativos europeos, siempre que esta se lleve a cabo desde enfoques respetuosos, contextualizados y alejados de toda lógica exotizante. En este sentido, las experiencias desarrolladas en el Museo Misiones Salesianas, en el marco de proyectos europeos de educación medioambiental, evidencian que los relatos indígenas contribuyen a una comprensión no instrumental de la naturaleza y promueven actitudes de cuidado, corresponsabilidad y empatía hacia los ecosistemas amazónicos (Orozco del Álamo et al., 2023).

Desde esta perspectiva, el mito de Nunkui permite trabajar la selva no como un escenario remoto o meramente descriptivo, sino como una entidad viva, dotada de agencia y situada en una red de relaciones afectivas, éticas y materiales. Esta aproximación resulta coherente con los planteamientos de la ecocrítica de tercera ola, al poner de relieve la interdependencia entre los seres humanos y su entorno, así como al fomentar una lectura crítica frente a los discursos dominantes que reducen la crisis ecológica contemporánea a un problema técnico o exclusivamente humano.

Asimismo, iniciativas como *Amazonía: narrativas desde los territorios* (Misiones Salesianas, 2023) insisten en la necesidad de integrar los relatos indígenas en marcos pedagógicos que reconozcan explícitamente la voz, la agencia y la autoridad epistemológica de los pueblos originarios. Este enfoque evita el uso instrumental o descontextualizado de las narrativas y

refuerza una educación intercultural comprometida con la justicia ambiental, el respeto a la diversidad de saberes y la construcción de relaciones más equitativas entre culturas y territorios. Leído desde una ética del cuidado y de la reciprocidad, el mito de Nunkui facilita la incorporación de perspectivas indígenas en el aula europea y contribuye al desarrollo de una educación ambiental crítica con orientación decolonial (Escobar, 2018; Walsh, 2009).

Desde el punto de vista curricular, este tipo de relatos puede integrarse de manera efectiva en la educación secundaria obligatoria, especialmente en los cursos finales, cuando el alumnado cuenta ya con herramientas suficientes para la lectura crítica, la reflexión ética y el análisis intercultural.

En el caso de Grecia, su inclusión resulta pertinente en el tercer y último curso de la educación secundaria inferior (equivalente al noveno año de escolaridad), dentro de la asignatura de Lengua y Literatura, donde los programas oficiales contemplan la lectura de textos narrativos procedentes de diversas tradiciones culturales, así como el desarrollo de competencias vinculadas a la conciencia ecológica, la interculturalidad y la reflexión ética sobre la relación entre el ser humano y su entorno.

De manera análoga, en Francia el relato puede trabajarse en el último curso del collège (equivalente también al noveno año de escolaridad), dentro de la asignatura de Lengua y Literatura francesa (Français), particularmente en los bloques dedicados a la literatura del mundo, a las narrativas fundacionales o a los textos que problematizan la relación entre cultura, naturaleza e identidad. En este contexto, el mito de Nunkui ofrece un marco especialmente fértil para articular lecturas ecocríticas y comparativas, alineadas con los enfoques educativos contemporáneos.

En los distintos ámbitos educativos considerados, el mito se presenta como un recurso especialmente versátil para la elaboración de propuestas didácticas que persiguen objetivos complementarios. Por una parte, permite establecer diálogos comparativos entre mitologías europeas y amazónicas; por otra, favorece una reflexión crítica sobre las múltiples maneras en que las sociedades humanas han construido históricamente su vínculo con el entorno natural. A través del relato mítico, es posible trabajar valores como la reciprocidad, la interdependencia entre las especies y el reconocimiento de los límites ecológicos, entendidos no como restricciones externas, sino como principios fundamentales para la sostenibilidad de la vida colectiva.

En esta línea, el módulo didáctico *Identidad y ciudadanía: Iina Aentsji Iwainaka, Cichaka Pujamu* (Terra Nuova, 2011) adquiere una relevancia particular, ya que entiende la educación intercultural no como una simple suma de contenidos culturales distintos, sino como un proceso profundamente ético y político. Se trata de una propuesta orientada a formar una ciudadanía global crítica, capaz de reflexionar sobre su lugar en el mundo y sobre las relaciones que establece con otros pueblos y con el entorno natural. Desde esta mirada, el mito de Nunkui no se limita a ampliar el bagaje cultural del alumnado, sino que actúa como un recurso que invita a cuestionar de manera directa los supuestos del antropocentrismo moderno y a reconocer las epistemologías indígenas como formas de conocimiento ambiental legítimas, complejas y plenamente vigentes.

En última instancia, el valor pedagógico del mito reside en su capacidad para tejer, de forma coherente, literatura, ecología e interculturalidad dentro de una misma propuesta formativa. El relato se consolida, así como una herramienta educativa especialmente eficaz para abordar los retos de la crisis ecológica contemporánea, ya que permite hacerlo desde una mirada plural, relacional y profundamente respetuosa de los saberes, las experiencias y las voces de los pueblos indígenas.

### **Proyecciones didácticas del mito de Nunkui en contextos educativos europeos**

En los últimos años, distintas experiencias educativas impulsadas en Europa han puesto de manifiesto el enorme potencial pedagógico de las narrativas amazónicas, especialmente en el

ámbito de la educación ambiental, intercultural y para la ciudadanía. Iniciativas como la exposición *Amazonía* del Museo Misiones Salesianas, desarrollada en el marco de proyectos europeos de educación medioambiental, muestran que los relatos indígenas no solo despiertan el interés y la curiosidad del alumnado, sino que también favorecen una comprensión más rica y situada tanto de los ecosistemas como de las culturas que los habitan. Lejos de ofrecer visiones simplificadas, estas propuestas ayudan a pensar la relación entre seres humanos y naturaleza desde claves relacionales, históricas y culturales (Orozco del Álamo et al., 2023).

En este contexto, el mito shuar de Nunkui puede integrarse de forma coherente y sostenida en los entornos educativos europeos como un recurso literario y cultural de gran valor formativo. Su incorporación permite trabajar contenidos ambientales y éticos desde una perspectiva intercultural, al tiempo que invita a reflexionar sobre otras maneras de comprender el vínculo entre las comunidades humanas y el territorio que habitan. Su inclusión resulta especialmente adecuada en la educación secundaria obligatoria, donde los programas educativos contemplan objetivos vinculados al desarrollo de la conciencia ecológica, la formación de una ciudadanía global crítica y el reconocimiento activo de la diversidad cultural como valor fundamental del aprendizaje.

### **Propuesta de integración en el currículo griego**

En el contexto educativo griego, el mito de Nunkui podría incorporarse en tercer curso de Educación Secundaria Obligatoria, dentro de la asignatura de Lengua y Literatura. Este nivel resulta especialmente adecuado, ya que el currículo contempla:

- la lectura e interpretación de textos narrativos no canónicos,
- el contacto con tradiciones literarias no europeas,
- y el desarrollo de una conciencia crítica en torno a problemas contemporáneos, como la crisis ecológica.

El mito permitiría trabajar, desde una perspectiva ecocrítica de tercera ola, conceptos como la interdependencia entre seres humanos y naturaleza, la agencia de lo no humano y la función del mito como archivo de memoria ambiental. Asimismo, su análisis favorecería el diálogo entre la tradición mítica griega y las cosmologías indígenas amazónicas, promoviendo una lectura comparada y descentrada del imaginario occidental.

### **Propuesta de integración en el sistema educativo francés**

De manera análoga, en Francia el mito de Nunkui podría incorporarse en 3e (troisième), dentro de la asignatura de Français, en el bloque dedicado a la littérature du monde o a las narrativas fundacionales. La lectura del mito permitiría abordar:

- la relación entre literatura y medio ambiente,
- la noción de naturaleza como sujeto relacional,
- y las epistemologías indígenas como alternativas al pensamiento antropocéntrico.

Experiencias como el proyecto *Amazonía: narrativas desde los territorios*, impulsado por Misiones Salesianas (2023), muestran que el uso de relatos indígenas en contextos educativos europeos favorece una pedagogía basada en la empatía, la escucha y el respeto hacia los pueblos originarios, evitando enfoques exotizantes o folclorizantes.

### **Enfoque intercultural y ciudadanía global**

Desde una perspectiva intercultural, el mito de Nunkui se alinea con propuestas educativas que conciben la enseñanza como un espacio de construcción de ciudadanía global. El material didáctico *Identidad y ciudadanía: Iina Aentsji Iwainaka, Cichaka Pujamu* (Terra Nuova, 2011) invita a replantear de manera profunda el lugar que ocupan las narrativas indígenas en la educación. Lejos de tratarlas como relatos complementarios o ilustrativos, el módulo propone reconocerlas como saberes plenamente vigentes, capaces de transmitir principios éticos

fundamentales para la vida en común. A través de estos relatos se ponen en juego ideas clave como la corresponsabilidad, el respeto por el territorio y la reciprocidad como base de la convivencia, no solo entre personas, sino también con el entorno que las sostiene.

En el ámbito educativo europeo, esta propuesta resulta especialmente pertinente. Presentar los mitos indígenas como curiosidades culturales distantes empobrece su sentido y limita su potencial formativo. Entendidos, en cambio, como cosmovisiones activas, estos relatos dialogan de forma directa con debates contemporáneos sobre sostenibilidad, justicia ambiental y pluralidad epistemológica. Desde este enfoque, el mito se convierte en una herramienta pedagógica capaz de interpelar críticamente el antropocentrismo moderno y de abrir espacios para una educación ecológica comprometida, crítica y coherente con los retos globales del siglo XXI, en consonancia con los planteamientos de la ecocrítica de tercera ola.

### **Epílogo: Hacia una ética ecológica relacional**

La imagen con la que se cierra el mito shuar —cuando las plantas vuelven a crecer y los huertos se llenan de vida— no habla de conquista ni de control humano sobre la tierra. Al contrario, sugiere un regreso paciente a un estado de armonía que solo puede alcanzarse cuando las relaciones entre los distintos seres del territorio se basan en el cuidado mutuo y la colaboración. El paisaje se recupera no porque alguien lo imponga desde fuera, sino porque se reactivan vínculos rotos: gestos cotidianos, memorias compartidas y formas de atención que conectan a las personas con las plantas y con los ritmos del entorno.

Desde esta mirada, la regeneración no es un acto puntual ni técnico, sino un proceso vivido, construido poco a poco en la práctica diaria. El relato deja claro que la vida humana no puede separarse de la vida vegetal ni de los procesos ambientales que la hacen posible. Todo crece —o se marchita— de manera conjunta. Así, el mito recuerda que la continuidad del mundo depende de una red de interdependencias frágiles, donde ninguna forma de vida existe de manera aislada (Buell, 2011; Iovino y Oppermann, 2014).

Desde la perspectiva de la ecocrítica de tercera ola, la narrativa shuar no se limita a reconocer la agencia de lo no humano, sino que formula una propuesta concreta de convivencia, en la que las plantas y otros seres participan activamente en la construcción de los mundos social, simbólico y cultural. El mito de Nunkui muestra, así como las narrativas indígenas pueden articular epistemologías alternativas capaces de cuestionar el antropocentrismo moderno y de reconocer formas de sensibilidad, inteligencia y comunicación en los organismos vegetales y animales. El conocimiento, en este marco, no se concibe como abstracto o universal, sino como situado, relacional y encarnado en contextos específicos de interacción entre seres humanos y más-que-humanos (Alaimo, 2016; Abram, 1996).

El relato concede asimismo un lugar central a la memoria ambiental. Al mostrar que la continuidad del pueblo shuar depende de la transmisión intergeneracional de saberes sobre cultivos, alimentos y prácticas agrícolas, el paisaje se configura como un archivo vivo de experiencias colectivas. Esta concepción coincide con los planteamientos de autores latinoamericanos que subrayan el papel de las cosmovisiones indígenas en la gestión sostenible del territorio y en la preservación de la biodiversidad, no solo como herencia del pasado, sino como orientación ética para el presente y el futuro (Escobar, 2018; Gudynas, 2011). En este marco, la acción humana se valora en función de su capacidad para sostener vínculos justos y recíprocos con el entorno.

La ética relacional que atraviesa el mito puede entenderse, así, como una interpelación directa a los paradigmas extractivistas dominantes. La historia de Nuse y de la hija de Nunkui muestra que no es posible pensar la restauración ecológica sin reconocer la dignidad y la agencia de los seres no humanos, ni sin incorporar los saberes tradicionales en los procesos de toma de decisiones. De este modo, la narrativa no se limita a dialogar con los debates contemporáneos en torno a la sostenibilidad, sino que propone un horizonte práctico y ético fundamentado en el cuidado mutuo, la cooperación y la continuidad ontológica entre los seres humanos y el mundo natural. Lejos de concebir la naturaleza como un ámbito externo o subordinado, el

mito plantea una relación de co-pertenencia, en la que la vida humana solo puede sostenerse en la medida en que se mantenga el equilibrio con los demás seres que conforman el territorio (Plumwood, 2002; Gaard, 2010).

El mito de Nunkui muestra con claridad que la literatura indígena no se limita a contar historias del pasado, sino que propone formas muy concretas de entender y vivir la relación con el mundo. En su núcleo aparece una ética ecológica construida desde la relación: los seres humanos no están solos ni por encima del entorno, sino profundamente entrelazados con las plantas, la tierra y los demás seres que hacen posible la vida. El reconocimiento de la agencia de la vegetación y la transmisión colectiva del saber convierten el relato en una manera de pensar el mundo donde existir significa convivir, cuidar y responder por los vínculos que nos sostienen. En este sentido, el mito ofrece claves valiosas para pensar los retos ecológicos actuales, no desde la abstracción, sino desde prácticas cotidianas de respeto, equilibrio y corresponsabilidad.

Leído así, incorporar mitos indígenas como el de Nunkui en el ámbito educativo no debería entenderse como un gesto simbólico ni como una simple ampliación del canon cultural. Se trata, más bien, de una elección profunda sobre qué tipo de conocimiento se considera válido y qué formas de relación con la naturaleza se desean promover. La literatura indígena abre un espacio fértil para replantear, desde una perspectiva ecológica, intercultural y decolonial, los vínculos entre saber, ética y sostenibilidad. Al hacerlo, contribuye a formar personas capaces de leer críticamente su entorno, de reconocer la interdependencia que sostiene la vida y de asumir una responsabilidad activa frente a las crisis socioambientales que atraviesan nuestro presente.

### **LIMITACIONES DEL ESTUDIO**

El estudio presenta tres limitaciones principales. En primer lugar, se analizó únicamente un fragmento del mito de Nunkui, lo cual restringe la posibilidad de abordar la riqueza narrativa completa de la tradición Shuar. En segundo lugar, el análisis se basó en una versión escrita del mito, lo cual puede introducir tensiones respecto de su carácter eminentemente oral y performativo. Finalmente, la reflexión pedagógica se centró en el contexto europeo, dejando pendiente la comparación con experiencias educativas latinoamericanas basadas en epistemologías indígenas.

### **ESTUDIOS FUTUROS**

Futuros trabajos podrían ampliar este análisis hacia un corpus más amplio de narrativas amazónicas que articulen ontologías relacionales y memorias ambientales. Sería pertinente explorar comparativamente cómo distintos pueblos originarios representan la agencia vegetal y la interdependencia ecológica, así como investigar empíricamente la implementación didáctica del mito en contextos educativos europeos y latinoamericanos. De igual manera, se sugiere profundizar en estudios que integren perspectivas ecofeministas, decoloniales y de educación intercultural para comprender las potencialidades del mito en la formación ambiental contemporánea.

### **RECONOCIMIENTO**

La autora expresa su agradecimiento a la comunidad shuar cuyos relatos ancestrales alimentan la reflexión teórica y pedagógica aquí desarrollada. Asimismo, agradece al profesorado del Máster en Educación de la Universidad de Tesalia por su acompañamiento académico y por promover un diálogo crítico en torno a la ecocrítica contemporánea.

### **CONFLICTO DE INTERÉS**

La autora declara que no existe conflicto de interés en relación con la investigación, autoría y/o publicación del presente artículo.

## REFERENCIAS

- Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Pantheon Books.
- Alaimo, S. (2016). *Exposed: Environmental politics and pleasures in posthuman times*. University of Minnesota Press.
- Baca Ramírez, P. A. (2024). Horizontes que transforman: el encuentro entre filosofía, fe y misión en África. *Centro de Estudios de Familia y Sociedad*, (11-12).
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Buell, L. (2011). *Ecocriticism: Some emerging trends*. Qui Parle, 19(2), 87–115.
- Buell, L. (2011). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Malden, MA: Blackwell.
- Buell, L. (2011). *Writing for an endangered world: Literature, culture, and environment in the U.S. and beyond*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Cuvarde García, D. (2015). La narratología desde los años setenta hasta el siglo XXI. *Revista De Filología Y Lingüística De La Universidad De Costa Rica*, I(1), 101–116. <https://doi.org/10.15517/rfl.v1i1.19580>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gaard, G. (2010). New directions for ecofeminism: Toward a more feminist ecocriticism. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(4), 643–665. <https://doi.org/10.1093/isle/isq108>
- Gaard, G. (2015). Ecofeminism and environmental justice. In R. Peet, P. Robbins, & M. Watts (Eds.), *Global political ecology* (pp. 277–299). London, UK: Routledge.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441–447. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>
- Heise, U. K. (2016). *Imagining extinction: The cultural meanings of endangered species*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Iovino, S., & Oppermann, S. (2014). *Material ecocriticism: Interventions*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Iovino, S., & Oppermann, S. (2016). *Ecocriticism and Italy: Ecology, resistance, and liberation*. London, UK: Bloomsbury.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge, and the teachings of plants*. Milkweed Editions.
- Merchant, C. (1996). *Earthcare: Women and the environment*. London, UK: Routledge.
- Misiones Salesianas. (2023). *Amazonía: narrativas desde los territorios*. <https://misionessalesianas.org/amazonia-narrativas-desde-los-territorios/>

- Ng, W., Ayayqwayaksheeth, J. N., & Chu, S. (2022). From roots to seeds: Authentic indigenous museum education. *Journal of Museum Education*, 47(1), 18-31.
- Nixon, R. (2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orozco del Álamo, E. M., Denore, Á., & García Carcedo, P. (2023). Experiencias de educación medioambiental en el Museo Misiones Salesianas: La exposición de Amazonía en el marco de los proyectos europeos. *Educación y Futuro: Revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, 49, 125–153. <https://educacionyfuturo.com/article/view/7570/8113>
- Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. London, UK: Routledge.
- Terra Nuova. (2011). *Identidad y ciudadanía: Iina Aentsji Iwainaka, Cichaka Pujamu [Módulo didáctico]*. Unión Europea & Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37–80). IWGIA.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131–152.
- Wylder, V. D. T., Lerner, E. B., & Ford, A. S. (2014). Elementary Reflections: Case Study of a Collaborative Museum/School Curatorial Project. *Journal of Museum Education*, 39(1), 83–95. <https://doi.org/10.1080/10598650.2014.11510798>