

6. Conceptos, horizontes y narrativas relacionales

Introducción

La crisis civilizatoria actual es una crisis profundamente filosófica que apunta al corazón de la episteme moderna, pues nos lleva a preguntarnos de dónde procede nuestra representación de la naturaleza y sobre qué bases se han desarrollado la ciencia y la tecnología en los últimos siglos. La visión moderna consolidó un paradigma dualista, que colocó al ser humano no solo en el centro (antropocentrismo), sino como un ser exterior a la naturaleza, un ente autónomo. No todas las culturas forjaron una concepción como la que tenemos interiorizada los individuos modernos. Tal como señalan numerosas pensadoras ecofeministas, entre ellas Carolyn Merchant (1983), durante siglos hubo tensiones pero también coexistencia entre la metáfora de la madre nutricia y aquella otra de la dominación, proveniente de diferentes tradiciones filosóficas y religiosas. La imagen organicista de la naturaleza ponía límites o restricciones morales y sociales a la acción humana a la hora de relacionarse con aquella: instituía códigos de respeto y consideración. Sin embargo, a partir de los siglos XVI y XVII, el desarrollo de la manufactura y el comercio junto con las nuevas tecnologías produjeron el paulatino desplazamiento del imaginario organicista hacia otro de corte mecanicista.

La episteme moderno-occidental se asentó entonces sobre la oposición entre orden cosmológico y orden antropológico, y la proclamó como una verdad universal. Símbolo de los nuevos tiempos, el humano encontró en la doctrina cristiana un punto de apoyo para llevar a cabo una nueva misión en la tierra, que fue redefinida como materia inerte creada por un Dios externo y todopoderoso. El proceso de desencantamiento del mundo inició así su marcha inexorable de la mano de la ciencia y la filosofía. De criatura de Dios, el humano pasó a ser el amo y señor de todo lo que estaba vivo, el conquistador de la naturaleza. Esto se vio reflejado en el nuevo paradigma científico con el *Novum Organum*, de Francis Bacon, quien establece que el científico no debe pensar que la

indagación de la naturaleza es algo prohibido; antes bien, “la naturaleza debe ser acosada en sus vagabundeos, sometida y obligada a servir, esclavizada, reprimida con fuerza, torturada hasta arrancarle sus secretos”. Al igual que la mujer, la naturaleza aparece inferiorizada y puesta al servicio del hombre.

Este ideal baconiano de la ciencia fue complementado desde la filosofía por Descartes, padre de la visión mecanicista de la naturaleza. Con Descartes, el universo devino una gran máquina sometida a leyes. Todo separa al *ego cogito*, en cuanto sustancia pensante, de ese universo reducido a la pura materia y el movimiento (sustancia extensa). Ese dualismo ontológico donde arraiga el pensamiento cartesiano es fundamental para entender la representación moderna de la naturaleza, que la reduce a una maquinaria cuyas piezas se pueden conocer y manipular (aunque el “gran relojero del mundo” continúe siendo un Dios todopoderoso). Lo que había que hacer era aprender a dominar la naturaleza. Ciencia, técnica y filosofía conformaron poco a poco un campo común en el que sobresalía la razón humana.

La puesta en cuestión de estos esquemas binarios que sustentan el paradigma cultural-filosófico de la Modernidad conllevó también el cuestionamiento de la idea tradicional de ciencia como conocimiento objetivo y universal basado en una visión mecanicista e instrumental de la naturaleza. Como señala la pensadora ecofeminista española Yayo Herrero:

Dentro de la propia ciencia, ya a principios del siglo XX se empezó a contestar esa visión de ciencia mecánica y a poner de manifiesto que las leyes de la mecánica eran perfectas para procesos fabriles, pero no servían para explicar la complejidad de lo vivo. La física, la termodinámica, la propia ecología, fueron poniendo de manifiesto que el mundo, el universo, la naturaleza no funcionaban con esa lógica, y enfoques surgidos dentro de la propia ciencia, como la ciencia posnormal o el enfoque de sistemas, han ido haciendo propuestas alternativas. Ahora mismo ningún físico diría que la naturaleza funciona de forma inequívocamente mecánica (Herrero, 2015).

Cabe agregar que la participación ciudadana y los nuevos movimientos por la justicia ambiental y climática también han puesto en jaque el paradigma antropocéntrico y mecanicista al cuestionar los modelos de desarrollo hegemónico. Si hasta hace poco los debates sobre los impactos de la dinámica industrial y los modelos de desarrollo estaban reservados de manera exclusiva a los científicos, los técnicos y las burocracias especiali-

zadas de las metrópolis, hoy resulta claro que son disputados por diferentes comunidades sociales y epistémicas que reivindican no solo el derecho a decidir sino también a valorizar otros lenguajes, otras narrativas más holísticas acerca del vínculo sociedad/naturaleza. Es el caso de los feminismos populares o ecofeminismos y de las cosmovisiones indígenas que, ante la crisis civilizatoria, valoran un paradigma relacional que subraya la interdependencia y el sostenimiento de la vida.

En este capítulo abordaremos las narrativas relacionales y los lenguajes de valoración que están en la base de diferentes experiencias y prácticas de reexistencia en el Sur global. Entre estos enfoques privilegiamos dos, muy anclados en América Latina: la narrativa posdesarrollista en torno a los derechos de la naturaleza y la clave ecofeminista. Por último, retomaremos la problemática del diálogo de saberes y el rol del saber científico en las disputas político-epistémicas vinculadas con los conflictos socioambientales.

Narrativas relacionales y giro ontológico

Hemos sostenido que el Antropoceno o el Terricidio tiene hondas repercusiones filosóficas, éticas y políticas. Nos obliga a repensarnos como *anthropos*, pero también nos lleva a replantear el vínculo entre sociedad y naturaleza, entre humano y no humano. Cierto es que hace siglos que hemos abandonado la visión organicista de la naturaleza –Gaia, Gea o Pachamama– que profesaban nuestros ancestros. Como hijos de la Modernidad o colonizados por ella, nos hemos vinculado con la naturaleza a partir de una episteme antropocéntrica y androcéntrica cuya persistencia y repetición, lejos de conducirnos a una solución de la crisis, se han convertido en parte importante del problema. La crisis climática nos lleva a cuestionar el paradigma cultural de la Modernidad, basado en una visión instrumental de la naturaleza funcional a la lógica de expansión del capital. Nos exige pensar las consecuencias de la gran separación –*le grand partage*– entre orden cosmológico y orden humano, como afirma el antropólogo francés Philippe Descola (2005). Nos desafía a reelaborar desde otras coordenadas la relación entre sociedad y naturaleza, entre ciencias de la Tierra y ciencias humanas y sociales.

Así, la antropología y la filosofía crítica de las últimas décadas nos recuerdan la existencia de otras modalidades de construcción de la relación entre lo humano y lo no humano, pues no todas las culturas ni todos los tiempos históricos desarrollaron un enfoque dualista de la na-

turalidad. No todos los pueblos transitaron el mismo camino ni aislaron a la naturaleza o la consideraron un ámbito externo al servicio de la humanidad. Existen otras matrices de tipo relacional o generativo basadas en una visión más dinámica, tal como sucede en algunas culturas orientales donde el concepto de movimiento, de devenir, es el principio que rige el mundo, o en las visiones imanentistas de los pueblos indígenas americanos que conciben al ser humano *en* la naturaleza, inmerso y no separado o enfrentado a ella.

Estos enfoques relacionales, que subrayan la interdependencia de lo vivo, toman diversos nombres: *animismo* para el antropólogo Descola, *perspectivismo amazónico o amerindio* para Viveiros de Castro. Según Descola (2005), mientras el “naturalismo” (dualismo sociedad/naturaleza) asociado a la cultura occidental sostiene que el humano comparte la misma realidad física que el animal (la corporeidad), del que se distingue por su “interioridad”, el animismo postula que todos los seres tienen una interioridad similar y se diferencian por sus cuerpos. El brasileño Viveiros de Castro argumenta en un sentido similar en su conocido ensayo *La mirada del jaguar*, donde conceptualiza el modelo local amazónico de relación con la naturaleza. El perspectivismo amerindio afirma que el mundo está poblado por muchas especies de seres dotados de conciencia y cultura, y que cada uno de esos seres se ve como humano y ve a los otros como no humanos, esto es, como animales o especies de espíritus. En contraste con la visión moderna, el rasgo común entre humanos y no humanos no es la animalidad sino la humanidad. La humanidad no deviene excepción, sino regla: cada especie se ve como humana y por ende como sujeto de la cultura. “La humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano” (Viveiros de Castro, 2008).

Estas posiciones han dado lugar al llamado “giro ontológico”, que reúne una serie de perspectivas teóricas con gran impacto en la comprensión de los conflictos de distribución cultural en torno a la relación de las sociedades y la naturaleza (Escobar, 2010: 106; Serna y Del Cairo, 2016: 194; Tola, 2016). El giro ontológico cuestiona las visiones dualistas y la perspectiva moderna, según la cual existiría una sola naturaleza y múltiples interpretaciones (relativismo cultural, multiculturalismo), y se concentra en cambio en el carácter relacional de los vínculos con la naturaleza, entre humanos y no humanos. En palabras de Tola: “Más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos” (2016: 132). Para Viveiros de Castro,

“Redefine las nociones de mundo, representación, creencia e, incluso, diferencia. Si la antropología culturalista se cimienta en el multiculturalismo, el giro ontológico se ancla en el multinaturalismo” (1996, citado en Tola, 2016).

En América Latina, las narrativas relacionales en clave ambientalista existen desde hace mucho y sus tópicos son variados, pero se han multiplicado al calor de la crisis socioecológica y el surgimiento de las resistencias locales y los nuevos movimientos ecoterritoriales, hasta adquirir un mayor espesor discursivo y simbólico. En este libro hemos visto cómo, desde el Sur, las consecuencias de la crisis socioecológica se conectan con las críticas al neoextractivismo y a la visión hegemónica del desarrollo, ya que es en la periferia globalizada donde mejor se expresa la mercantilización de los factores de producción a través de la imposición a gran escala de modelos de desarrollo insustentables: desde el agronegocio y sus modelos alimentarios, la megaminería y la expansión de las energías extremas hasta las megarrepresas, la sobrepesca y el acaparamiento de tierras.

Asimismo, la mirada relacional también se vincula con la crítica posdesarrollista de Arturo Escobar (2005), quien deconstruyó el concepto moderno de desarrollo y develó los principales mecanismos de dominación (la división desarrollo/subdesarrollo, la profesionalización del problema –los expertos– y su institucionalización en una red de organizaciones nacionales, regionales e internacionales), así como sus consecuencias inevitables en términos de ocultamiento y subvaloración de otras experiencias y conocimientos locales. Escobar planteó desde muy temprano que no había que pensar en desarrollos alternativos sino en alternativas al desarrollo. En esta línea, sostiene que:

Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas –significativamente diferentes– de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural (Escobar, 2000: 71).

Estas “ontologías relacionales”, como las denomina Escobar (2011) siguiendo al antropólogo Mario Blaser, tienen al territorio y sus lógicas

comunales como condición de posibilidad. La interrelación genera espacios de sinergia entre el mundo de hombres y mujeres con el resto de los otros mundos que circundan el mundo humano. Esos espacios se materializan en prácticas, se manifiestan como montañas o lagos, tienen vida o son espacios animados, aunque resulte difícil demostrarlo desde la visión del positivismo europeo.

Estos enfoques, saberes y disciplinas críticas se nutren de una tradición latinoamericana y a la vez cosmopolita que fagocita e invoca las más variadas escuelas y corrientes críticas de la modernidad occidental, y asimismo de otras tradiciones antes invisibilizadas o negadas en términos epistemológicos, por ejemplo en lo atinente a los saberes vernáculos y las cosmovisiones de los pueblos originarios. Como diría Boaventura de Sousa Santos, existe una incipiente “ecología de saberes” que a nuestro entender incluye la recuperación de ciertos temas y debates que han recorrido la historia de las ciencias sociales y humanas en América Latina. Es dentro de estas corrientes –que cuestionan tanto el paradigma antropocéntrico como la visión productivista y el doradista del desarrollo– que debemos incluir tanto los derechos de la naturaleza como la narrativa vinculada a los feminismos populares.

Del Buen Vivir a los derechos de la naturaleza

Dos de las ideas más movilizadoras pergeñadas o difundidas durante el ciclo progresista latinoamericano son las de Buen Vivir y derechos de la naturaleza. Mientras que la noción de Buen Vivir se instaló como una suerte de utopía que tiende puentes entre pasado y futuro, entre matriz comunitaria, cosmovisión relacional indígena y mirada ecologista, la de derechos de la naturaleza postula nuevas formas de relación del humano con la naturaleza y con sus semejantes, y por ende reclama el pasaje de un paradigma antropocéntrico a otro de carácter relacional sociobiocéntrico (Acosta: 2010).

Ambos temas encontraron un impulso mayor en el marco de los debates constituyentes de Bolivia (2006-2009) y Ecuador (2008), pero en años posteriores los lazos que los vinculaban se fueron diluyendo. En su origen, el Buen Vivir conllevaba una crítica radical al programa moderno del desarrollo y, por tanto, a la modernidad occidental y a la colonialidad (del poder y del saber) en clave de defensa de la Pachamama. Entre sus lineamientos se destacaba el abandono de la idea de desarrollo como crecimiento económico ilimitado y su sustitución por una econo-

mía solidaria y sustentable con otras relaciones de producción que no implicaran la explotación del hombre por el hombre e incluyeran la jerarquización igualitaria de otras valoraciones de actividades y bienes más allá de la crematística, y una profundización de la democracia. Existía consenso acerca de que el Buen Vivir planteaba caminos alternativos a la vía más convencional del desarrollo, lo cual abría una posibilidad de salida del neoextractivismo.

Sin embargo, hacia 2010-2011 ese consenso precario se quebró y, desde los gobiernos progresistas, el Buen Vivir se disoció de la defensa de los derechos de la naturaleza.¹⁵⁷ Como dijimos en el capítulo anterior, la contracumbre de Tiquipaya sobre el cambio climático fue un parteaguas, pues sincero la política del gobierno de Evo Morales, que a nivel global postulaba la defensa de la Madre Tierra pero silenciaba los conflictos en torno al neoextractivismo en su país. Así, en 2010 arranca una segunda fase de la disputa (una nueva etapa del consenso de los *commodities*) ligada al agravamiento de la conflictividad entre gobiernos y movimientos de resistencia al extractivismo. Diversos actores y organizaciones indígenas y campesinas comenzaron a denunciar la manipulación del concepto de Buen Vivir por parte de los gobiernos de Bolivia y Ecuador, e incluso de los organismos internacionales. Más aún, al desvincular el Buen Vivir de la defensa de los derechos de la naturaleza, los oficialismos terminaron vampirizando el concepto y olvidando los derechos en pos de otras variables más convencionales que favorecían al desarrollo. Ya en 2010, René Ramírez, al frente de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo de Ecuador, definía el Buen Vivir en el largo plazo en términos más clásicos de socialismo distributivo y republicanism, más próximos a la perspectiva del desarrollo humano.

Desde nuestra posición, es imposible disociar el Buen Vivir de los derechos de la naturaleza. Otorgar derechos a la naturaleza no solo significa abandonar una idea de conquista, colonización y explotación de la Madre Tierra, sino que plantea un cambio profundo que cuestiona todas las lógicas antropocéntricas dominantes y constituye una respuesta de vanguardia a la actual crisis civilizatoria. Nos obliga a pensar en otras opciones de vida que impliquen, para empezar, la desaceleración del modelo de consumo actual y la construcción democrática de sociedades más humanas y sustentables. Entre los lineamientos de este nuevo para-

157 Para una discusión en profundidad sobre el derrotero del Buen Vivir posconstituyente, véase Schalvezon (2016).

digma civilizatorio se destaca el abandono de la caracterización de la naturaleza como canasta de recursos.¹⁵⁸ Pero el reconocimiento universal de los derechos de la naturaleza no supone una naturaleza virgen, sino el respeto integral por su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Se trata de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los humanos con la naturaleza y los seres vivos, consigo mismos y con otros humanos. Esto no implica una visión milenarista de un paraíso, ni tampoco una ingenua idealización o una regresión a la premodernidad. Contra lo que se cree, esta visión propugna el reencuentro de los humanos con la razón. Señalaba Spinoza, uno de los grandes filósofos modernos, que “cualquier cosa que sea contraria a la naturaleza lo es también a la razón, y cualquier cosa que sea contraria a la razón es absurda” (citado en Viale, Machado y Acosta, 2014). No debería sonar extraño que los humanos busquemos garantizar nuestra existencia en el universo a partir de una legislación y una jurisprudencia que favorezcan a quien nos proporciona el sustento: nuestra Madre Tierra o Pachamama.¹⁵⁹

Esta concepción conlleva varias consecuencias: en primer lugar, entender la naturaleza como sujeto de derecho implica necesariamente su desmercantilización. Así como el discurso normativo actual prohíbe tratar como mercancía al humano, al ser sujeto de derecho, la naturaleza debería recibir el mismo reconocimiento. Este nuevo paradigma promueve una relación armónica con ella. Es importante aclarar que este proyecto protege los “sistemas de vida” y que eso no es un obstáculo para el desarrollo de actividades agrícola-ganaderas, siempre y cuando se asegure que queden ecosistemas intactos con sus especies nativas. La no mercantilización tampoco significa la prohibición de comercializar materias primas; apunta, más bien, a prohibir su financiarización, es decir, la tendencia a poner en el mercado financiero el conjunto de los procesos de la naturaleza, por ejemplo la polinización que realizan las abejas. No nos referimos a las abejas, a la miel o a los panales, sino al intento de privatizar el acto de polinización o la fotosíntesis de las plantas. Dicho

158 Es fundamental comprender que el tránsito de la “naturaleza objeto” a la “naturaleza sujeto” vive en las percepciones de los pueblos indígenas desde hace mucho tiempo.

159 “La Tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida [...] la protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la Tierra es un deber sagrado” (ONU, “La Carta de la Tierra”, 2000).

de otro modo: dentro del paradigma de la mercantilización los bosques dejan de ser bosques para convertirse en créditos de carbono o una abeja deja de ser abeja para convertirse en un crédito que puede comprarse y venderse en los mercados debido a la función de polinización que realiza. La llegada de los mercados financieros a los asuntos ambientales se explica así: todas las funciones que la naturaleza posee pueden convertirse en títulos financieros pasibles de ser comprados y vendidos.¹⁶⁰ Vale insistir en que estos derechos no defienden una naturaleza intocada ni nos inducen a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería. Pero sí apuntan a mantener los sistemas de vida o, como dirán las ecofeministas, la sostenibilidad de la vida.

En segundo lugar, la dignidad –fundamento de los derechos humanos– presupone que todo humano tiene un valor intrínseco. El paradigma de los derechos de la naturaleza reconoce también valores intrínsecos con independencia de la valoración humana.¹⁶¹ El ecologista Eduardo Gudynas sostiene que

la consideración de valores propios en la naturaleza consiste en aceptar que las formas de vida revisten valores en sí mismas, derivando de ese reconocimiento el aceptar que poseen derechos a desarrollar sus propios procesos vitales. Obviamente hay una mediación humana en este hecho, en cuanto son personas las que reconocen esos valores. Pero se reconoce que esa valoración está más allá de nuestra interpretación y reside en los propios seres vivos (Gudynas, 2004: 197-198).

En tercer lugar, establecer a la naturaleza como sujeto de derecho exige una relación de igualdad y respeto entre humanos y naturaleza. La igualdad debe trascender lo humano para reconocer en la naturaleza y sus seres vivos una vida que debe ser respetada.

Este debate fue incluido en la agenda política por la nueva Constitución de Ecuador de 2008, que ya en su preámbulo señala:

160 Véase “¿Qué es y cómo impacta la financiarización de la naturaleza?”, Coecoceiba - Amigos de la Tierra Costa Rica, mayo de 2015, disponible en <www.coecoceiba.org>.

161 Es una postura biocéntrica basada en una perspectiva ética alternativa, al aceptar valores intrínsecos en el entorno y en otros seres vivos.

Celebrando a la naturaleza, la Pachamama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, [el pueblo soberano del Ecuador decide construir] una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el *sumak kawsay*.

En la Argentina los derechos de la naturaleza no se han constitucionalizado, aunque de modo implícito podría decirse que existen algunos elementos de esta concepción tanto en el art. 41 de la Constitución Nacional como en la Ley General del Ambiente (Ley 25 675), que sostiene: “El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer” (es decir, para establecer el deber de restaurar el ambiente o la naturaleza al estado anterior al daño ambiental no se requiere la acreditación de daños a personas humanas o a sus bienes).¹⁶² Pero son, sin duda, las causas socioambientales las que colocan los derechos de la naturaleza paulatinamente en la agenda jurídica. Un ejemplo de ello es una acción de amparo ambiental colectivo que interpuso Juan José Majul contra la Municipalidad de Pueblo General Belgrano, la empresa Altos de Unzué y la provincia de Entre Ríos por el daño ambiental generado por las obras vinculadas al proyecto inmobiliario Amarras, emplazado sobre importantes humedales dentro del valle de inundación del río Gualeguaychú. El resultado fue una resolución de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, que establece

que, en esta línea, corresponde recordar que el paradigma jurídico que ordena la regulación del agua es ecocéntrico, o sistémico, y no tiene en cuenta solo los intereses privados o estatales, sino los del mismo sistema, como bien lo establece la Ley General del Ambiente (Fallos: 340:1695).¹⁶³

162 “Gaia llega de Europa y la Pachamama es nuestra, pero esos son solo nombres de la Tierra, en la que no solo estamos, sino de la cual formamos parte. Se trata de un encuentro entre una cultura científica que se alarma y otra tradicional que ya conocía el peligro que hoy le vienen a anunciar y también su prevención e incluso su remedio”, afirma el jurista argentino Eugenio Zaffaroni (2011: 103-117), defensor de los derechos de la naturaleza.

163 CSJN 714/2016, “Majul, Julio Jesús c. Municipalidad de Pueblo General Belgrano y otros s. acción de amparo ambiental”, 11/7/2019.

Juristas como Valeria Berros y Rafael Colombo, de la Universidad Nacional del Litoral, consideran que hay que interpretar la resolución en términos de miradas emergentes. Así, “el derecho constitucional argentino posterior a 1994 introdujo una serie de derechos que nos permitirían ensayar una interpretación ecocéntrica del derecho constitucional ambiental a partir de la noción de diversidad biológica” (Berros y Colombo, 2017: 53).

Como bien señalaba Cormac Cullinan,¹⁶⁴ los derechos de la naturaleza plantean un desafío a la ciencia jurídica, que siempre los limitó a los humanos y a las entidades de derecho público y privado. Lo importante es plantear con rigor que estas nuevas concepciones hacen a una vida nueva y propician la construcción de un mundo sano y equilibrado. Como sostiene Alberto Acosta (2010), se trata de expandir y completar el paradigma de los derechos humanos (visión antropocéntrica) incluyendo el de los “derechos de la naturaleza” (visión biocéntrica). Dicho de otro modo, los derechos humanos se complementan con los derechos de la naturaleza, y viceversa.

Los humanos formamos parte del conjunto innumerable de seres vivos, somos parte de la naturaleza, y en este sentido no somos el centro de la Madre Tierra ni del cosmos. Al ser parte debemos compartir con los otros seres y coexistir de manera complementaria y recíproca. Reconocer derechos a la naturaleza es el grito de los seres vivos contra la contaminación, la degradación, la depredación ambiental, la crisis ecológica, la inequidad social, la explotación, la desigualdad y el despojamiento de la Madre Tierra. En este sentido, la encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común, del papa Francisco hace un importante aporte en distintos pasajes para reconocer los derechos de la naturaleza y expresa que el cambio afecta incluso a una institución tan tradicional como la Iglesia católica, cuya visión está basada en la superioridad del humano sobre los no humanos.

El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado por colocar la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano “ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente... En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica” (Francisco, 2015: párr. 115).

164 Fue el abogado ambientalista sudafricano Cormac Cullinan quien desarrolló argumentos en favor de los derechos de la naturaleza, en su libro *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (2002).

Se necesitaron veinte siglos, y racismos y genocidios múltiples, para reconocer el estatuto de “personas” al conjunto de los humanos. Esto ayuda a comprender las resistencias actuales para admitir que, además de los humanos, existen otros seres con derechos. La historia de la problemática en Occidente alimenta el escepticismo, aun cuando muchos de los principios de la ecología provengan de este lado del mundo. Podemos partir de la hipótesis de Gaia asociada a James Lovelock (1979), quien postuló la idea de la Tierra como un planeta viviente que incluye seres vivos, océanos, rocas y atmósfera. Sin que ello implicara hablar de “conciencia”, Lovelock afirma que hay que pensar a Gaia como un supraorganismo, un ser vivo que modifica su composición interna para asegurar su supervivencia. Con independencia del nombre y de la imagen que adopte la Madre Tierra en los debates actuales, esta visión es heredera de pensamientos aymaras, quechuas y mayas, y remite a un sentido profundo de unidad de los humanos con ella, sin la pretendida distancia y superioridad que impusieron otros paradigmas y creencias. Nada nos impide dar ese paso.

A lo largo de la historia, cada ampliación de derechos fue, en un principio, impensable o tildada de absurda. Sucedió con la emancipación de los esclavos o con la extensión de los derechos a los afrodescendientes, los indígenas, las mujeres, los niños y las niñas, y en la actualidad con el reconocimiento de las diversidades sexuales. El reconocimiento del “derecho a tener derechos” ha sido fruto de un esfuerzo político y jurídico para cambiar las visiones, costumbres y leyes que negaban esos derechos.

Eduardo Galeano solía decir que si el ordenamiento jurídico había construido la ficción de que una empresa tuviera derechos, ¿cómo no los iban a tener la naturaleza y sus especies? En efecto, es curioso que muchas personas, que se oponen a la ampliación de estos derechos, acepten pasivamente que se entreguen derechos casi humanos a las personas jurídicas. “Las corporaciones, los sindicatos y los Estados son entidades no humanas que tienen derechos y deberes conforme a la ley. [...] El sistema legal no tiene dificultad para adjudicar derechos no humanos” (Chapron, Epstein y López-Bao, 2019). Las enseñanzas de Ramiro Ávila Santamaría, juez de la Corte Constitucional de Ecuador y uno de los juristas más reconocidos en derechos de la naturaleza, resultan esclarecedoras:

El estatus del titular de derecho ha cambiado con el tiempo. En un inicio, en el constitucionalismo moderno, solo tenía estatus jurídico el burgués propietario; este se fue expandiendo, con el constituciona-

lismo social, al obrero y campesino; se integró a la mujer, al indígena y a los mayores de edad; últimamente, se ha ampliado el estatus a todas las personas. Finalmente, el estatus se ha extendido a la naturaleza. En otras palabras, el concepto de derecho subjetivo y las condiciones evolucionan hacia la expansión y mayor integración de sujetos protegidos y, en últimas, dependen del debate democrático en un Estado constitucional. Desde la historia del concepto, e incluso desde la teoría positivista, se cumplen los presupuestos para que se considere a la naturaleza como sujeto de derechos (Ávila Santamaría, 2011: 10-11).

Existe jurisprudencia asociada al reconocimiento de los derechos de la naturaleza. En 1972, en los Estados Unidos, se conoció uno de los casos ambientales más emblemáticos –“Sierra Club c. Morton” (405 U.S. 727)–, que llegó vía apelación a la Corte Suprema. Sentando un precedente importante, el juez William Douglas emitió una opinión disidente al afirmar que si la ley le reconoce personalidad jurídica a las corporaciones y las empresas, no debería haber mayores problemas en hacer lo mismo con “los valles, las praderas, los ríos, los lagos, los estuarios, las playas, las cordilleras, las plantaciones de árboles, los pantanos, e inclusive el aire que siente las presiones de la vida y la tecnología modernas”.

Cuando en 1982 la Asamblea General de las Naciones Unidas promulgó la *Carta Mundial de la Naturaleza*,¹⁶⁵ se hizo explícito que “toda forma de vida es única y merece ser respetada, cualquiera sea su utilidad para el hombre, y con el fin de reconocer a los demás seres vivos su valor intrínseco, el hombre ha de guiarse por un código de acción moral”. En 2009, “convencida de que la humanidad puede y debería vivir en armonía con la naturaleza”, la ONU invitó a los Estados y a los organismos del sistema a considerar “el tema de la promoción de la vida en armonía con la naturaleza” (AG, 2009: art. 1).¹⁶⁶ En agosto de 2010 se publicó el primer informe del secretario general sobre Armonía con la naturaleza,¹⁶⁷

165 No se puede desconocer que “la civilización tiene sus raíces en la naturaleza, que moldeó la cultura humana e influyó en todas [sus] obras” (ONU, *Carta Mundial de la Naturaleza*, 1982: consids.).

166 Resolución aprobada por la Asamblea General el 21 de diciembre de 2009, disponible en <www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/64/196&Lang=S>.

167 Reporte del secretario general de las Naciones Unidas ante la Asamblea General del 19 de agosto de 2010.

y en diciembre de ese año la Asamblea General de la ONU, en su 65° período de sesiones, adoptó la segunda Resolución sobre Armonía con la naturaleza. En junio de 2012, en su documento final (párrafo 39), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (Río+20) menciona de manera explícita los derechos de la naturaleza. Ese mismo año, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) adoptó una política para incorporar esos derechos en sus procesos de toma de decisiones.

Una reciente opinión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), solicitada por la República de Colombia, además de confirmar la relación intrínseca entre el disfrute de los derechos humanos y un ambiente sano, va más allá al especificar que

el derecho a un medio ambiente sano como derecho autónomo, a diferencia de otros derechos, protege componentes del medio ambiente, como bosques, ríos, mares y otros, como intereses legales en sí mismos, incluso en la falta de certeza o evidencia sobre el riesgo para las personas individuales. Se trata de proteger la naturaleza y el medio ambiente no solo por su conexión con una utilidad para el ser humano o por los efectos que su degradación podría causar sobre los derechos de otras personas, como la salud, la vida o la integridad personal, sino por su importancia para los otros organismos vivos con quienes se comparte el planeta, que también merecen protección en sí mismos.¹⁶⁸

Esta parte de la opinión consultiva de la CIDH fue citada recientemente por la Cámara Federal de Casación Penal de la Argentina en la causa que investigó la contaminación ambiental producida por el Ingenio Aguilares en la provincia de Tucumán.¹⁶⁹

Las primeras leyes de derechos de la naturaleza se promulgaron a nivel comunitario en los Estados Unidos a partir de 2006, país que hoy cuenta con más de una treintena de leyes locales vigentes en diez estados. En efecto, la comunidad de Tamaqua (condado de Schuylkill, Pensilvania)

168 OC-23/17 del 15 de noviembre de 2017 solicitada por la República de Colombia.

169 Sentencia del 13 de junio de 2018, Sala III, causa n° FTU 400 619/2007/ CFC1, "Rocchia Ferro, Jorge Alberto s. recurso de casación" (Jorge Alberto Rocchia Ferro se desempeñaba como director de la firma).

fue la primera en ese país y en el mundo en reconocer los derechos de la naturaleza mediante una normativa expresa. En 2010 el Consejo de la ciudad de Pittsburgh (Pensilvania) aprobó por unanimidad una ordenanza que reconoce los derechos de la naturaleza como parte de una prohibición del *fracking*.

Además del caso de Ecuador, también en Bolivia, el 7 de diciembre de 2010, entró en vigencia la Ley 71 de los Derechos de la Madre Naturaleza, que se traduce en siete derechos básicos: derecho a la vida; derecho a conservar la integridad de los sistemas vivos y los procesos naturales que los mantienen y también la regeneración; derecho a la diversidad de la vida: a la conservación de la diversificación y la diversidad de los seres en la Madre Naturaleza sin que sean genéticamente cambiados o modificados de manera artificial, lo que amenaza su futuro funcionamiento; derecho a las aguas; derecho al equilibrio; derecho al restablecimiento; derecho al aire limpio y derecho a la vida sin contaminación. Por su parte, en 2017 la Ciudad de México aprobó una nueva Constitución que incluye disposiciones como el reconocimiento y la regulación para “una protección más amplia de los derechos de la naturaleza, formados por todos sus ecosistemas y especies como una entidad colectiva sujeto de derechos”.¹⁷⁰

Por otro lado, es interesante consignar otros fallos y sentencias jurídicas que dan cuenta de una tendencia al reconocimiento de los derechos de la naturaleza en el mundo. Entre ellos el caso de Te Awa Tupua en Nueva Zelanda,¹⁷¹ donde se reconoció el carácter de persona jurídica al río Whanganui a través de un acuerdo suscrito el 30 de agosto de 2012, entre el Iwi de Whanganui (el pueblo maorí) y el gobierno neozelandés (que actuó en representación de la Corona). El acuerdo (Whanganui and the Crown, 2012) está basado en dos principios: primero, el río es concebido como un Te Awa Tupua, es decir, un ente viviente e indivisible compuesto por elementos físicos y metafísicos que se extienden desde la montaña hacia el mar y cuya salud y bienestar deben ser promovidos; segundo, el reconocimiento de una relación especial entre el río y el pueblo maorí de Whanganui, y que “la salud y el bienestar del río Whanganui están intrínsecamente interconectados con la salud y el bienestar de la gente”. Así, este acuerdo reconoce la existencia de una nueva

170 Art. 13, inc. 3 de la Constitución Política de la Ciudad de México.

171 Véase “Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017”, disponible en <www.legislation.govt.nz>.

entidad legal: Te Awa Tupua. El Awa Tupua es la “persona jurídica” del río Whanganui.¹⁷² Conforme a esto, el río es el sujeto de derecho más largo del mundo: recorre 290 kilómetros.

También se destacan las demandas presentadas en la India para el reconocimiento de personalidad jurídica “humana” a los ríos Ganges y Yamuna (Safi, 2017). Fruto de la acción interpuesta por un vecino de la ciudad sagrada de Haridwar, el 20 de marzo de 2017 la Corte Suprema de Uttarakhand sentenció por primera vez en ese país que

los ríos Ganges y Yamuna, así como sus afluentes, arroyos y todas las aguas naturales que fluyen con circulación intermitente o continua de estos ríos, son declarados personas jurídicas con el estatus legal de persona con todos sus derechos, deberes y obligaciones como una persona viva.¹⁷³

En América Latina tenemos el caso emblemático de Colombia. Paradójicamente, pese a las ingentes declaraciones en favor de la Madre Tierra y el Buen Vivir de Ecuador y Bolivia, es en este país marcado por la violencia y la guerra civil endémica donde encontramos los fallos más avanzados. En noviembre de 2016 la Corte Constitucional de Colombia, a través de la Sentencia T-622,¹⁷⁴ reconoció al río Atrato (Chocó) como sujeto de derechos con miras a garantizar su conservación y protección. El Chocó es un territorio interétnico que ha sido durante décadas una zona de guerra disputada por la guerrilla, los paramilitares, el ejército y los narcotraficantes (Del Castillo y Sulé Ortega, 2019). Además, la cuenca del Atrato fue afectada por la minería de oro y sus aguas contaminadas con mercurio. La demanda fue interpuesta por el Foro Interétnico Solidaridad Chocó (Fisch) y los Consejos Comunitarios Mayores de la Cuenca del Río Atrato (el Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular y Campesina del Alto Atrato - Cocomopoca, el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato - Cocomacia y la Asociación de Consejos Comunitarios del

172 Como señala el proverbio maorí: “Koau te awa. Ko te awakoau” (Yo soy el río. El río soy yo).

173 Fragmento de la sentencia “Mohd Salim c. State of Uttarakhand & Others”, High Court of Uttarakhand at Nainital, 20/3/2017; traducción propia.

174 Vease “Sentencia T-622 de 2016. Río Atrato como sujeto de derechos”, disponible en <www.minambiente.gov.co>.

Bajo Atrato - Ascoba), con el apoyo y representación del Centro para la Justicia Social Tierra Digna, colectivo compuesto casi exclusivamente por abogadas mujeres. La acción de tutela demandaba a 26 entidades del Estado buscando garantías para los derechos fundamentales de las comunidades asentadas en las riberas del río y su entorno.¹⁷⁵

Asimismo, para garantizar la implementación de esos derechos, la Corte creó la figura de los “guardianes del Atrato”, entre los que se encuentran varias instituciones y ministerios gubernamentales como Ambiente, así como siete hombres y siete mujeres en representación de las comunidades indígenas y afrodescendientes del Chocó.

Uno de los argumentos centrales del fallo lo constituyen los “derechos bioculturales”, que representan un nuevo “enfoque jurídico” cuya premisa central es la profunda relación de unidad e interdependencia entre la naturaleza y la especie humana, lo cual conlleva un nuevo entendimiento sociojurídico en el que: “La naturaleza y su entorno deben ser tomados en serio y con plenitud de derechos. Esto es, sujetos de derechos”. Y en otro tramo sostiene que “La tierra no le pertenece al hombre sino, por el contrario, es el hombre quien pertenece a la tierra” (cit. en Berros y Colombo, 2017: 45). Así argumenta:

Precisamente, el desafío más grande que tiene el constitucionalismo contemporáneo en materia ambiental consiste en lograr la salvaguarda y protección efectiva de la naturaleza, las culturas y formas de vida asociadas a ella y la biodiversidad, no por la simple utilidad material, genética o productiva que estos puedan representar para el ser humano, sino porque al tratarse de una entidad viviente compuesta por otras múltiples formas de vida y representaciones culturales son sujetos de derechos individualizables, lo que los convierte en un nuevo imperativo de protección integral y respeto por parte de los Estados y las sociedades. En síntesis, solo a partir de una actitud de profundo respeto y humildad con la naturaleza, sus integrantes y su cultura, es posible entrar a relacionarse con ellos en términos justos y equitativos, dejando de lado todo concepto que se limite a lo simplemente utilitario, económico o eficientista. [...] Su importancia recae por supuesto en atención a los seres humanos que la habitan

175 Véase “El río Atrato sujeto de derechos, una sentencia pionera a nivel mundial”, *La paz se toma la palabra*, 2016, disponible en <proyectos.banrepcultural.org>.

y la necesidad de contar con un ambiente sano para llevar una vida digna y en condiciones de bienestar, pero también en relación con los demás organismos vivos con quienes se comparte el planeta, entendidos como existencias merecedoras de protección en sí mismas. Se trata de ser conscientes de la interdependencia que nos conecta a todos los seres vivos de la Tierra; esto es, reconocernos como partes integrantes del ecosistema global –biósfera– antes que a partir de categorías normativas de dominación, simple explotación o utilidad”.¹⁷⁶

Otro fallo histórico de la Corte Suprema de Colombia es el del 5 de abril de 2018, que reconoce a la Amazonía como sujeto de derechos y permite exigir la protección del ecosistema en sí y no solo en función de afectar o no la vida humana. La Corte Suprema de Justicia falló a favor de una tutela que presentaron veinticinco niños y jóvenes, acompañados por la organización Dejusticia, en defensa de sus derechos vulnerados por la persistente degradación del bioma amazónico, lo que agrava la problemática de cambio climático y a su vez pone en peligro la provisión de agua y la regulación del clima en el país.

El rol de los feminismos del Sur y ecofeminismos

Vivimos en un mundo donde la pluralidad ontológica se funda en la idea de multiplicidad de mundos o “pluriversos” y se alimenta del interculturalismo, el respeto hacia otros modos de comprender la cultura y organizar la vida. Sin embargo, los pueblos originarios no son los únicos que gestaron una visión relacional. Sin ir más lejos, a la hora de repensar nuestro vínculo con la naturaleza desde un paradigma relacional y posdualista, el ecofeminismo, los feminismos populares e incluso las economistas feministas asumen un rol importante.

Desde hace décadas, tanto en América Latina como en otras regiones del Sur global, las mujeres tienen gran protagonismo en las luchas sociales y los procesos de autoorganización colectiva. Uno de los casos emblemáticos es la Argentina, donde el protagonismo femenino arrancó con fuerza en los años setenta con las Madres de Plaza de Mayo, que bus-

176 Fragmento de “Sentencia T-622 de 2016. Río Atrato como sujeto de derechos”, cit.

caban a sus hijos desaparecidos durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Se extiende a través de nuevos movimientos de derechos humanos fundados por mujeres cuyas hijas fueron violentadas por el poder: uno de los primeros casos, y con mayor repercusión, fue el asesinato de María Soledad Morales en la provincia de Catamarca en 1990. Es muy probable que las primeras movilizaciones de piqueteros que salieron a cortar las rutas nacionales en 1996 para denunciar el hambre y la desocupación deban su existencia a las mujeres.

En la actualidad, ante el incremento de los femicidios en la región, son las mujeres quienes han salido a la calle para exigir la intervención del Estado con políticas públicas concretas con la campaña Ni Una Menos, potenciada en la lucha por obtener la legalización del aborto. La lucha feminista devino así una gigantesca marea verde que disparó cambios culturales importantes, visibles en el proceso de deconstrucción de la masculinidad dominante y en las políticas públicas.

En América Latina, las mujeres son también figuras claves en las luchas contra el neoextractivismo: ellas han estado en el origen de numerosos enfrentamientos para erradicar el uso de agrotóxicos y transgénicos; ellas tienen gran protagonismo en las resistencias contra la megaminería, el avance de la industria petrolera y la construcción de megarrepresas. En la Argentina podemos destacar tres casos: 1) el rol de las madres del Barrio Ituzaingó, en la ciudad de Córdoba, pioneras en denunciar los impactos del glifosato sobre la salud, que condujo al primer juicio penal sobre este tema; 2) la lucha contra la megaminería, ilustrada por la persistencia de las mujeres de la asamblea de Chilecito y Famatina en La Rioja (maestras, amas de casa, comerciantes) y de las asambleas de las provincias de Mendoza y Chubut (sobre todo, Esquel); 3) la resistencia de mujeres mapuches contra el *fracking* en Neuquén (Cristina Lincopan, ya fallecida) o en las luchas contra el terricidio (Moirá Millán). Estos son solo algunos ejemplos, pero los casos se repiten en cada país de la región.

Los feminismos populares latinoamericanos se vinculan con la ecología popular de la cual habla Martínez Alier (2005) y con lo que Vandana Shiva denominó “ecofeminismos de la supervivencia” cuando se refiere a las experiencias diversas de las mujeres en defensa de la salud y el territorio. Estas experiencias hicieron que se tomara conciencia de que existen vínculos sólidos entre género y ambiente, mujeres y ambientalismo, feminismo y ecología.

No olvidemos que los feminismos populares nacen en los márgenes, tanto sociales como étnicos y geográficos, y se caracterizan por cuestionar la visión individualista y moderno-occidental en pos de una valoriza-

ción de la experiencia colectiva y comunitaria, al tiempo que movilizan una perspectiva relacional, con raíces ancestrales, ligada a otras cosmovisiones de la modernidad, a partir de un enfoque más holístico y una visión organicista de la naturaleza. Sus luchas generaron una ampliación de las temáticas tradicionales, ya que debaten sobre tierras, cuerpos y representaciones desde una perspectiva no liberal, destacando la relación con el territorio bajo la idea del “territorio-cuerpo” y/o del “cuerpo como territorio” a defender frente a la pretensión de conquista. Es notoria la similitud de los lenguajes de valoración, desde México, pasando por Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia, hasta la Argentina. Esta visión constituye el punto de partida de una concepción alternativa de la relación sociedad/naturaleza, que subraya la relación de interdependencia como fundamental y la ecodependencia como un resultado, en el marco de la crisis ecológica y climática (Svampa, 2017).

Al interior de los feminismos populares, hay diversas posiciones acerca de si la opresión patriarcal está asociada a la violencia colonial, o si además está enraizada en la cultura indígena latinoamericana, o es una matriz de dominación que articula ambas, de la mano del racismo y del colonialismo interno. Así, hay grupos que asocian exclusivamente el patriarcado a la historia colonial y otros que, por el contrario y lejos de toda idealización de la comunidad, destacan su “refuncionalización” (Lorena Cabnal, feminista xinka guatemalteca) o su “entronque colonial” (Julieta Paredes, Asamblea Feminista, Bolivia) en el marco de las comunidades campesino-indígenas actuales.¹⁷⁷

Afirma Cabnal:

El feminismo comunitario es una propuesta vivencial que nace de un lugar cotidiano, significado como lugar de enunciación: nuestro territorio cuerpo-tierra, ya que la relación que existe cosmogónicamente de los cuerpos de las mujeres con los elementos del cosmos debería ser para proveernos armonización para la vida en plenitud. Sin embargo, en la actualidad no es así; por un lado, nuestros cuerpos viven históricamente violencias devenidas del entronque colonial, a su vez el territorio tierra está siendo violentado por el modelo de desarrollo económico neoliberal y por eso hemos asumido la defensa del territorio Tierra como un espacio para garantizar la vida. Sin embargo, en

177 Véase Gargallo (2015: 93-101); sobre la cuestión de género en el mundo precolonial, Segato (2016).

ese territorio que defendemos muchas de nosotras seguimos viviendo violencias por parte de algunos líderes del movimiento de defensa territorial (Gargallo, 2015: 161).

Por otro lado, la dinámica procesual de las luchas y el vaivén entre lo público y lo privado conducen a un cuestionamiento del patriarcado. En este proceso de empoderamiento popular, detrás de la desacralización del mito del desarrollo y la construcción de una relación diferente con la naturaleza, asoma la reivindicación de una voz libre y honesta, “una voz propia” que cuestiona al patriarcado en todas sus dimensiones y busca recolocar el cuidado en un lugar central y liberador, asociado de modo indiscutible a nuestra condición humana. Como señala Majandra Rodríguez Acha, joven feminista peruana:

Cuestionamos los binarismos artificiales y recuperamos el valor y el poder de nuestro yo emocional, así como nuestra profunda interconexión con la Tierra y con toda la vida. Esto implica desaprender las narrativas del dominio “humano” sobre la “naturaleza”, nutrir la humildad y reconocer la complejidad de los sistemas naturales de los que somos parte y que no podemos pretender entender ni controlar. También implica centrarse en construir relaciones de solidaridad y comunidad, y enraizar nuestro activismo en el suelo fértil de nuestras diversidades (Rodríguez Acha, 2019).

El ecofeminismo, por su parte, es una perspectiva o corriente de pensamiento y, al mismo tiempo, un movimiento social diverso que parte de la certeza de que la opresión sobre las mujeres y sobre la naturaleza están conectadas, en un esquema binario de dominación. Por un lado, las mujeres son inferiorizadas (acusadas de irracionales, sensibles, impuras) porque están más cerca de la naturaleza; por otro, la desacralización y la explotación de la naturaleza se apoya en su feminización. No es casual entonces que los ecofeminismos hayan retomado este paralelismo para resignificar y revalorizar la relación mujer-naturaleza. En cuanto corriente teórica y práctica, lejos de nacer en los claustros universitarios, el ecofeminismo surgió en las calles de los Estados Unidos en los años setenta, cuando las mujeres decidieron aglutinarse para luchar contra la posibilidad de una confrontación nuclear en el marco de la Guerra Fría. El movimiento antinuclear y pacifista denunció la ideología militarista y machista que atraviesa los discursos públicos. En esa línea, el ecofeminismo muestra la asociación de estos discursos bélicos con la cultura patriar-

cal. En la guerra las mujeres pueden ser violadas, agredidas, insultadas, tanto en sus casas como en la calle. Esa cultura del odio hacia ellas tiene una relación de destrucción con la naturaleza. Por ende, es necesario cambiar la cultura en su conjunto (Hache, 2016: 19-21).

Para el ecofeminismo, tanto el dominio o la marginación de un género sobre otro como el dominio del humano sobre la naturaleza se expresan en una lógica de la dominación o lógica identitaria cuya premisa —y autojustificación— es la devaluación de los “diferentes” (la mujer respecto del varón, y lo natural respecto de lo humano). Por otro lado, la ecología cuestiona la visión dualista/cartesiana mente-cuerpo, razón-naturaleza, por lo cual busca suprimir las relaciones jerárquicas entre naturaleza humana y no humana, y abrirse a un paradigma relacional.

Por último, hay que destacar los aportes de las economistas feministas, muy particularmente en América del Sur (Argentina y Uruguay) y en España, por su cuestionamiento al modelo dominante del *homo oeconomicus*, al plantear que el objetivo del funcionamiento de la economía no es la reproducción del capital sino la reproducción de la vida (Rodríguez Enríquez, 2015). Asimismo, tanto el ecofeminismo como la economía feminista destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y la explotación de la naturaleza a través de la recuperación del trabajo reproductivo, invisibilizado y no reconocido. Con esto se hace referencia a las tareas de cuidado asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional y la facilitación de la participación social. Ese trabajo reproductivo, necesario para la sostenibilidad de la vida, ha sido tradicionalmente despreciado y desvalorizado, del mismo modo en que se ignora el trabajo de sostenimiento de la naturaleza y de sus ciclos, hoy amenazados por la dinámica depredatoria del capital. Por su parte, la economía feminista apunta a conectar la visión del cuidado con políticas públicas, al colocarlo como un derecho que debe incluir un rol más activo del Estado, con el objetivo de desmercantilizar el cuidado y desfamiliarizarlo (Rodríguez Enríquez, 2015). El esquema actual de cuidados, vigente sobre todo en la región latinoamericana, profundiza las desigualdades sociales y de género, pues son las familias, y dentro de ellas las mujeres de los sectores populares, las que realizan mayoritariamente este trabajo, mientras que las familias de sectores sociales más aventajados pueden tercerizar esos servicios. Más aún, es posible extender ese argumento en clave histórica, pues así como existen una deuda ecológica y una huella ecológica, también existen una deuda de los cuidados y una huella del cuidado, tareas que han recaído sobre los hombros de las

mujeres y que reflejan la división sexual del trabajo a lo largo del tiempo (Herrero, 2011).

Así, el ecofeminismo busca repropriadarse de la asociación entre mujer y naturaleza para positivizarla “invirtiendo el estigma” y “renaturalizando” al hombre, mostrando las hondas raíces biológicas, sociales y culturales de nuestra ecoddependencia. Como sostiene Yayo Herrero:

Si el feminismo ha denunciado cómo la naturalización de la mujer ha servido para legitimar el patriarcado, el ecofeminismo plantea que la alternativa no consiste en desnaturalizar a la mujer, sino en “renaturalizar” al hombre, ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones materiales que posibilitan la existencia. Una “renaturalización” que exige un cambio cultural que convierta en visible la ecoddependencia para mujeres y hombres (Herrero, 2019).

Por último, es sabido que existen diferentes corrientes dentro del ecofeminismo, que incluyen desde un feminismo clásico, diferencialista o identitario, que naturaliza la relación entre mujer y naturaleza, hasta un ecofeminismo constructivista (Puleo, 2011, Svampa, 2015 y 2017), que la concibe como una construcción histórico-social ligada a la división sexual del trabajo. Desde nuestra perspectiva, más allá de las diferencias, la clave radica en el campo de afinidades electivas que plantea la explotación de la división desigual del trabajo y la separación entre la producción y la reproducción de lo social. En América Latina hay una presencia importante de feminismos populares y comunitarios de corte espiritualista que retoman ciertos elementos de la perspectiva esencialista “sin demonizar al varón” (Puleo, 2011).

En consecuencia, el ecofeminismo y la universalización de la ética del cuidado pueden ser la puerta de entrada a un proceso de liberación mayor, no solo feminista. Pueden ofrecernos un portal culturalmente accesible, una base teórico-epistemológica para participar en los “desacuerdos ontológicos” (De la Cadena, 2019) propios de nuestra época, esto es, repensar nuestro vínculo con la naturaleza desde una matriz no binaria, posdualista y relacional en afinidad con los pueblos originarios.

En suma, más que nunca, al calor de la pandemia producida por el covid-19, se trata de valorizar el cuidado sobre la base de un paradigma relacional que implica el reconocimiento y el respeto del otro, la conciencia de que la supervivencia es un problema que nos incumbe como humanidad y nos involucra como seres sociales codependientes. En el

escenario que se abre, los aportes feministas contribuyen a repensar los vínculos entre lo humano y lo no humano; a cuestionar la noción de “autonomía” que está en la base de nuestra concepción moderna del mundo y de la ciencia; a colocar en el centro nociones como interdependencia, reciprocidad y complementariedad. Esto significa reivindicar que aquellas tareas cotidianas ligadas a la reproducción y sostenimiento de la vida, que han sido históricamente despreciadas en el marco del capitalismo patriarcal, configuran “la cuestión ecológica” por excelencia. Lejos de la idea de falsa autonomía a la que conduce el individualismo liberal, hay que entender que somos seres interdependientes, abandonando las visiones antropocéntricas e instrumentales, para retomar la idea de que formamos parte de un todo, con los otros, con la naturaleza. En un marco de crisis civilizatoria, la interdependencia es cada vez más leída en términos de ecodependencia, pues extiende la idea de cuidado, de reciprocidad, de sostenibilidad, hacia otros seres vivos, hacia la naturaleza.

Diálogo de saberes y puntos ciegos

¿Cuál es el rol del saber científico en el marco de la crisis socioecológica? ¿Qué tipo de ciencia es necesaria? ¿Cuál es el papel que ciencia y tecnología deberían cumplir en el marco de una transición hacia otro tipo de sociedad, en la cual se articulen justicia social y justicia ambiental? ¿Sobre la base de qué principios deben construirse los enfoques alternativos y los saberes contrahegemónicos? ¿Qué lugar ocupan los científicos y los intelectuales en la construcción de un diálogo de saberes? ¿Qué papel cumple la participación ciudadana en términos de comunidad epistémica y qué nos dice esto sobre la sociedad y sus marcos democráticos? En realidad, los problemas que plantea esta dimensión ligada al saber científico y su vínculo con el pensamiento crítico son tantos que merecerían un desarrollo más extenso. En pos de acotar nuestro planteo, quisiéramos hacer hincapié solo en algunos puntos ciegos asociados al triple eje saber científico, comunidades afectadas y modelo de desarrollo dominante.

Como anticipaba Ulrich Beck (1986), las comunidades afectadas no solo tienen derecho a opinar sino a participar en las decisiones sobre cuestiones sociales y ambientales que generan incertidumbre, por los impactos y riesgos de ciertas actividades industriales y extractivas sobre el ambiente, el territorio, la salud y la vida. En la actualidad, este proceso de democratización de las decisiones aparece como un reclamo central de las comunidades. Los megaproyectos extractivos o industriales que antes

eran aceptados sin discusión por la población hoy son problematizados. Los daños sistemáticos al ecosistema –en algunos casos irreversibles– y su impacto en términos de crisis climática y destrucción de territorios son cada vez más intensos. Así ha sucedido en nuestro país con la minería a cielo abierto, alrededor de la cual se han desplegado potentes resistencias y cuestionamientos, como ilustran las últimas y masivas movilizaciones en Mendoza y Chubut entre fines de 2019 y principios de 2020. También con el modelo sojero, el mayor problema socioambiental del país, y con la extracción de hidrocarburos no convencionales (aun cuando el consenso del *fracking* permanece inalterable en el marco de un imaginario eldoradista que atraviesa a las élites económicas y al conjunto de la clase política).

En este contexto de crisis ecológica, cabe destacar la emergencia de corrientes del pensamiento crítico y descolonizador dentro del amplio y complejo campo de las ciencias, que buscan construir una visión más modesta y más cooperativa de la ciencia. Dichas visiones apuntan al diálogo de saberes no solo entre diferentes enfoques disciplinarios, sino también con los saberes locales y de las comunidades afectadas. Así, en América Latina existe un espacio heterogéneo donde confluyen los aportes de la ecología política, la historia ambiental, la economía ecológica, las ciencias ambientales, la sociología crítica de los movimientos sociales, la geografía crítica, los estudios del cambio climático, el posdesarrollo, el ecofeminismo y la agroecología; asimismo, las nuevas perspectivas del derecho y del constitucionalismo crítico que proponen un diálogo de saberes que se inscribe, como sugiere Leff (2014), “en una configuración teórica y en las estrategias de construcción de una racionalidad ambiental”. Parte de estos nuevos enfoques críticos apuestan a un paradigma alternativo sobre la base de una relación diferente entre sociedad y naturaleza, entre espacio y relaciones sociales, entre sujetos colectivos y democracia, al tiempo que proponen otra epistemología. Se trata de un campo inter- y transmultidisciplinario en construcción, de una enorme potencialidad, que avanza sosteniendo la discusión con las perspectivas dominantes.

Se hace necesario pensar la ciencia no solo como una construcción social dinámica y crítica desde un lugar ético e independiente de los grandes poderes económicos, políticos o religiosos, sino también desde paradigmas multidimensionales que pongan en diálogo los saberes y las disciplinas con las comunidades de afectados. En este sentido, debemos avanzar hacia un concepto más amplio, hacia una “ciencia posnormal” como la que proponen Funtowicz y Ravetz (1997), para quienes los re-

tos que afronta la ciencia en la búsqueda de la sustentabilidad no son solamente de tipo técnico sino de tipo moral y de procedimiento en la definición del rol del conocimiento científico. La complejidad y la incertidumbre de la sociedad actual requieren otro tipo de reflexividad científica. El gran desafío es entablar un doble horizonte dialógico, tanto hacia adentro de las ciencias –la construcción de un saber interdisciplinario– como hacia afuera, con las comunidades afectadas.

La irrupción de la problemática socioambiental y la crisis climática han complejizado nuestras sociedades e impactado sobre el campo político, pero también en el proceso de construcción y circulación del saber científico. Al inicio de este capítulo hicimos referencia al paradigma mecanicista y antropocéntrico de la ciencia moderna. En esa línea, existe una funcionalidad entre ese paradigma y la lógica del capitalismo vigente, actualizada en clave eficientista y tecnocrática. Más allá de las reiteradas apelaciones a la pluralidad de la ciencia, lo cierto es que, al calor del capitalismo neoliberal y la privatización del conocimiento, parte importante del sistema científico, académico y tecnológico funciona con esos parámetros, o bien ha sido penetrado y colonizado por las grandes corporaciones económicas que fomentan un sentido común hegemónico en nombre del progreso y el desarrollo. Esta penetración e intento de colonización del discurso público atraviesan las controversias socio-técnicas que caracterizan a los conflictos ambientales y han configurado un modo de apropiación de la ciencia basado en la idea de que solo es “científico” aquello que es afín o funcional a los modelos dominantes, en tanto las visiones que cuestionan esos modelos son marginadas, descalificadas y acusadas de “falta de rigurosidad o de científicidad”.

En la Argentina esto tiende a suceder cada vez que se presentan estudios críticos sobre las consecuencias negativas del glifosato en la salud humana o sobre el *fracking* y la megaminería, o incluso cuando se analizan los extensos impactos del calentamiento global y sus vínculos con modelos de desarrollo dominante. Ciertamente es que, en muchas ocasiones, la construcción de un saber crítico y contrahegemónico sobre estos temas puede pasar inadvertida debido a su marginalidad; pero cuando este confronta abiertamente con el saber dominante desde un lugar de legitimidad, la controversia deviene inevitable. Un ejemplo emblemático en nuestro país, ya mencionado en el capítulo 4, fue la embestida corporativo-científica contra Andrés Carrasco, profesor de Embriología de la Universidad de Buenos Aires quien en 2009 –en un largo reportaje realizado por el periodista Darío Aranda– hizo públicos los resultados de una investigación sobre los impactos negativos del glifosato en los em-

briones, hecho que le valió una intensa campaña de difamación (amenazas anónimas, desprestigio mediático e institucional, fuertes presiones políticas). El entonces ministro de Ciencia Lino Barañano minimizó la investigación y no pocas voces provenientes de institutos tecnológicos la descalificaron y la consideraron “no científica”, sobre todo porque había sido publicada, en primer lugar, bajo un formato periodístico (entrevista) y no científico (publicación internacional con revisión de pares). Carrasco argumentó que había decidido publicarla primero en un diario porque se trataba de un problema de salud pública. Cabe recordar que Carrasco se formó en centros internacionales de excelencia y había sido presidente del Conicet. Sin embargo, fue cuestionado en su legitimidad científica por haber puesto en tela de juicio el núcleo duro del modelo económico argentino a partir de los impactos del glifosato sobre la salud humana. La intensificación de la persecución y su temprana muerte en 2014 convirtieron a Andrés Carrasco en un símbolo de la articulación entre compromiso social y ciencia. De hecho, un año más tarde, diversas organizaciones y espacios académicos declararon el 16 de junio como Día de la Ciencia Digna en homenaje a su compromiso en la lucha contra los impactos del glifosato.¹⁷⁸

Otro episodio, que concierne a las controversias sociotécnicas y los dilemas del diálogo de saberes, está vinculado a la Ley de Glaciares. En el capítulo 4 detallamos los avatares de esta ley, que encontró graves obstáculos para su implementación ya que fue judicializada desde el principio por el *lobby* minero, en la provincia de San Juan. Uno de los obstáculos estuvo ligado al inventario de esta ley, a cargo del Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales (Ianigla), que no se hizo ni en tiempo ni en forma. En razón de ello, el juez federal

178 Véase Andrés Carrasco, “Semana de la Ciencia Digna”, *Enredando*, 9/6/2015, disponible en <www.enredando.org.ar>. Desde nuestra perspectiva, y lejos de toda idealización, entendemos que Carrasco no fue un héroe solitario ni tampoco un exponente único del pensamiento crítico argentino, pues además de las denuncias provenientes de los sectores damnificados (Madres de Barrio Ituzaingó, Córdoba), desde las ciencias sociales ya existían investigaciones que daban cuenta de los aspectos más controversiales del modelo del agronegocio (Grupo de Reflexión Rural, Norma Giarracca y Miguel Teubal, entre otros). Sin embargo, Carrasco tuvo el enorme mérito de cuestionar el modelo de agronegocios y plantear el problema de la salud pública desde el campo de las ciencias experimentales, que cuentan con una legitimidad social mucho mayor respecto de las siempre vapuleadas ciencias sociales y humanas.

Sebastián Casanello procesó a Ricardo Villalba, funcionario responsable, por considerar que –además de incumplir con los tiempos– se apartó de la definición que la Ley de Glaciares establece sobre glaciares y ambiente periglacial, al pretender imponer una definición más restrictiva (ya descartada en el debate parlamentario y la posterior sanción de la ley).

La judicialización de Villalba impulsó una lectura equivocada. Así, una parte de la comunidad académica argentina leyó su procesamiento como un caso de persecución a la ciencia, sin tener en cuenta que no estaba siendo juzgado como científico sino como funcionario,¹⁷⁹ por no haber tomado como referencia la definición de la ley aprobada sobre glaciares y ambiente periglacial ni haber respetado los tiempos que esta ordenaba.

Lo controversial –y por eso merece un lugar en este debate sobre el diálogo de saberes– es la definición desarrollada por Villalba científico respecto de qué se considera un glaciar. En su defensa, él sostiene haber apelado a los “estándares internacionales” al decidir inventariar solo los glaciares mayores de una hectárea. Podemos estar de acuerdo o no con esa apreciación, pero no era eso lo que decía la ley. Por otro lado, desde el punto de vista científico, la posición de Villalba se fundó en criterios rígidos y no flexibles, al desconocer que no es lo mismo inventariar un glaciar en una zona árida que hacerlo en una zona húmeda. En una zona árida o desértica, como las provincias de San Juan y La Rioja, sería prudente incluir los pequeños glaciares, ya que cumplen un rol fundamental como reguladores hídricos.¹⁸⁰ Sin embargo, en el inventario presentado por el Ianigla estos pequeños cuerpos de hielo quedaron afuera. Lo mismo ocurre con la definición de “periglacial”, que el Ianigla redujo –contrariamente a la ley y a los expresos debates parlamentarios sobre ese punto– a los denominados “glaciares de escombros”. Asimismo, aunque la ley dice de manera expresa que se debe comenzar por las zonas prioritarias, Villalba se negó a realizar el inventario donde había proyectos mineros en funcionamiento, como Veladero en San Juan, pese a las súplicas reiteradas de la asamblea de Jáchal. Como corolario, la definición introducida por Villalba sobre glaciares y periglaciares no solo desconoce lo que dice la ley sino que, al ser más restrictiva y dejar afuera

179 Un detalle no menor es que muchos de los colegas que se opusieron de buena fe al procesamiento de Villalba desconocen el debate de fondo detrás de la Ley de Glaciares.

180 En el capítulo 4 nos referimos a las opiniones de otros expertos que diferían de Villalba.

una gran cantidad de cuerpos de hielo, resulta funcional a los intereses mineros que buscan ampliar la frontera de explotación.

Más allá del episodio judicial, traemos a consideración este caso porque creemos que uno de los problemas es que quien aparecía como portador del saber legítimo, el director del Ianigla, impuso un paradigma rígido que lejos está de concebir a la ciencia como una construcción social y dinámica, y mucho menos de instalar su matriz epistémica en un diálogo de saberes. En nuestra opinión, y sin desmerecer las reconocidas cualidades profesionales de Villalba,¹⁸¹ esta posición refleja una visión tradicional y elitista de la ciencia que no responde a la complejidad y reflexividad que exige nuestro tiempo. Y, lo que es más grave aún, su caso puso en el tapete un problema no resuelto en la relación entre la comunidad académico-científica y las comunidades afectadas. Nadie niega la existencia de tensiones inevitables en el diálogo de saberes. La complejidad de estos espacios híbridos donde convergen científicos, académicos, asambleas socioambientales, abogados, compañías mineras y jueces es tan notoria como diferentes son los lenguajes de valoración utilizados. Sin embargo, en este caso, la superposición de roles (científico y funcionario) complejizó aún más la cuestión e hizo estallar la posibilidad de un diálogo de saberes, pues la judicialización fue entendida como un cuestionamiento a la legitimidad científica por parte del campo interpelado, que cerró filas en nombre de la defensa de un “saber experto” y reaccionó negativamente al reclamo de las comunidades y asambleas involucradas.

En nuestro país son cada vez más las voces de los pueblos originarios, organizaciones multisectoriales y asambleas ciudadanas que reivindican su derecho a decidir respecto de la sustentabilidad de los megaproyectos. Esto pone en juego no solo lo que entendemos por saber científico a la hora de debatir sobre modelos de desarrollo y su relación con la problemática ambiental, sino también nuestra concepción de la democracia, pues se trata de establecer quiénes tienen derecho a decidir y por qué. Esto no significa que los damnificados decidan de modo autónomo o que deban prescindir del apoyo del sector científico-académico. No hay que olvidar que la lucha ambiental y climática es una lucha argumentativa, que se inserta en una relación de poder fuertemente asimétrica. Los sectores o comunidades afectados tienen que nutrirse del saber experto

181 Villalba fue convocado en 2018 a formar parte del IPCC. Véase www.foroambiental.net/seis-cientificos-argentinos-participaran-del-6-informe-del-panel-intergubernamental-del-cambio-climatico.

independiente de quienes utilizan las herramientas de la ciencia para hacer, como afirma Boaventura de Sousa Santos, “un uso contrahegemónico del saber hegemónico”.

En suma, queda claro que ni el saber científico crítico puede ignorar el saber social y experiencial que se construye desde las comunidades afectadas, ni estas pueden esgrimir prejuicios antiacadémicos que las lleven a prescindir de él. El diálogo de saberes va más allá de la construcción de un saber contraexperto o contrahegemónico de la ciencia porque apuesta a la valoración de otros lenguajes no científicos y a la democratización de las decisiones. En esa línea, los desafíos que afrontamos en el siglo XXI nos obligan a revisar el célebre triángulo de Sabato, anteriormente asentado en la articulación virtuosa entre comunidad científico-tecnológica nacional, estructura productiva y Estado (Sabato, 1971). No solo por las transformaciones que sufrió el Estado en las últimas décadas; no solo porque creemos en la necesidad de repensar en clave crítica el campo científico-tecnológico nacional para poder consolidar una ciencia que atienda la complejidad de los problemas y que al mismo tiempo apunte a la sostenibilidad de la vida. Sucede también que aquel triángulo de Sabato necesita ser recreado incorporando otros vértices que den cuenta de la necesaria participación de la sociedad civil, especialmente de las comunidades afectadas o potencialmente afectadas.

La transición abre la posibilidad de promover un pensamiento crítico y descolonizador dentro del amplio campo de las ciencias, que –partiendo de la complejidad del saber científico y la centralidad que adquiere la crisis ambiental– construya una visión más modesta y más cooperativa de la ciencia, apuntando al diálogo de saberes, no solo entre diferentes enfoques disciplinarios, sino también con los saberes locales y la visión de las comunidades afectadas.

* * *

Como ha sucedido con la concepción de la ciencia y sus límites –que hoy ya no consideramos como un saber absoluto sino como una producción dinámica, abierta y reflexiva; más aún, una ciencia posnormal–, un desafío similar se le plantea al derecho. Reconocer derechos a la naturaleza no solo supone una transformación del pensamiento jurídico, sino que exige un desplazamiento epistemológico que retome y actualice los saberes, conocimientos y ciencias ancestrales de las naciones y pueblos indígenas originarios, los campesinos interculturales y los afrolatinoamericanos, y los complementa con los saberes ecológicos y tecnológicos y las

ciencias multidisciplinarias de las teorías de la complejidad y las teorías críticas del desarrollo depredador y la modernidad.

Por otro lado, el ecofeminismo aporta una mirada novedosa sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o desde una concepción miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar –como sostiene Ecologistas en Acción– una comunidad que sea social y ecológicamente sostenible a través de valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad (Pascual Rodríguez y Herrero López, 2010). Al decir de Alicia Puleo (2019), el ecofeminismo contiene una propuesta de resiliencia solidaria.

Sin embargo, la conexión entre los potentes feminismos antipatriarcales y los feminismos populares antiextractivistas es todavía débil. Uno de los grandes desafíos del ecofeminismo no es definir un vínculo con el movimiento por la justicia climática, del cual forma parte, sino definir un vínculo sinérgico con los movimientos feministas que luchan contra la violencia de género y el patriarcado en todo el mundo y muy especialmente en Latinoamérica, donde se registran las tasas de femicidio más altas del planeta. Y viceversa, ya que uno de los grandes problemas en la interseccionalidad de las luchas es la distancia percibida entre la agenda de los feminismos urbanos antipatriarcales y la de los ecofeminismos populares en clave antiextractivista, comunitaria e indígena.

Esta desconexión se remonta al ciclo progresista latinoamericano, cuando bajo el consenso de los *commodities* (2000-2015) las luchas ecoterritoriales interpelaron a los progresismos y cuestionaron su agenda selectiva de derechos. En la actualidad, el clima político y económico en América Latina es muy diferente al de la década pasada. En la Argentina, la maquinaria extractivista del crecimiento económico ya no se puede imponer tan fácilmente a costa de la salud de las personas y los territorios. En una región y una época en que las placas tectónicas se mueven rápido y las corrientes sociales reaccionarias puján por tener una expresión político-electoral, resulta problemático sostener esas contradicciones. No es posible ser feminista y luchar contra el patriarcado y, al mismo tiempo, fomentar el avance de la frontera extractiva y la destrucción de los territorios. No se puede proponer una sociedad más igualitaria si no se articula justicia social con justicia ambiental y climática, deuda ecológica con deuda de los cuidados. La lucha feminista, para ser plena, debe hacerse también en clave ecofeminista.

