

DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA DIÁLOGOS DESDE AMÉRICA LATINA



Ed. Bárbara Aguer y Mindy Fuentes Jara

Bárbara Aguer - Mariano Eloy Beliera - Santiago Botero Gómez
María Aparecida Caovilla - Enrique Del Percio - Javier Flax - Mindy Fuentes Jara
Alejandro Rosillo - Leda Agnes Simoes de Melo



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA
DIÁLOGOS DESDE AMÉRICA LATINA

Número 2

Derechos humanos y de la naturaleza : diálogos desde América Latina / Enrique Del Percio... [et al.] ; Editado por Bárbara Aguer ; Mindy Fuentes Jara. - 2a ed - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro ; San Isidro : CLADE - Centro Latinoamericano de Estudios de Derecho y Estado ; Tigre : Municipalidad de Tigre, 2024.

Libro digital, PDF - (Cuadernos del CLADE / 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90697-2-3

1. Derecho. 2. Estado. 3. Filosofía Política. I. Del Percio, Enrique II. Aguer, Bárbara, ed. III. Fuentes Jara, Mindy, ed.

CDD 341.098

Colección Cuadernos del CLADE

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Arte de tapa: Juan Pablo Parra "sin título" B/N. y Bárbara Aguer "infancias en el muelle".

Editoras: Bárbara Aguer y Mindy Fuentes Jara

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



CUADERNOS DEL CLADE
(Centro Latinoamericano de
Estudios de Derecho y Estado)

Comité de redacción:

Ignacio Álvarez, Bárbara Aguer, Martín Forciniti, Ezequiel Pinacchio.

Consejo editorial:

Alejandro Auat, Alcira Bonilla, Santiago Botero Gómez, Francesco Callegaro, María Aparecida Caovilla, Mario Casalla, Enrique Del Percio, Diego Duquelsky, Mindy Fuentes, Alejandra González, Oscar Madoery, Marco Navas Alvear, Alejandro Rosillo, David Sánchez Rubio.

Cuadernos del CLADE, 2 (2024)

Editoras Bárbara Aguer y Mindy Fuentes.

Escriben en este número: Bárbara Aguer, Mariano Eloy Beliera, Santiago Botero Gómez, María Aparecida Caovilla, Enrique Del Percio, Javier Flax, Mindy Fuentes Jara, Alejandro Rosillo y Leda Agnes Simões de Melo.

Índice

Presentación. Por qué CLADE	5
DEL PERCIO, Enrique	
Cuadernos CLADE, volumen II: la urdimbre	10
AGUER, Bárbara	
Justicia social, derechos de la naturaleza y empresas multinacionales	15
BOTERO GÓMEZ, Santiago	
De la “seguridad alimentaria” a la “soberanía alimentaria”. Un diálogo en torno al Derecho, el Estado y la Comunidad	29
BELIERA, Mariano Eloy	
A constitucionalização da cultura do <i>bem viver</i> : Um Novo Marco Civilizatório na América Latina como Alternativa ao Desenvolvimento Convencional	45
CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca	
El cuidado de la naturaleza, la nueva dependencia y el desarrollismo neocolonial ...	60
FLAX, Javier	
¿Es necesaria la gobernanza climática en Latinoamérica?	77
FUENTES, Mindy	
El grito de la naturaleza como grito de las víctimas. <i>Teología de la Liberación, Naturaleza y derechos humanos</i>	88
ROSILLO, Alejandro	
“Y seremos agua”. Los discursos en torno a las sequías: repensar la naturaleza y el modelo moderno/colonial	103
SIMÕES DE MELO, Leda Agnes	

Por qué CLADE

Enrique Del Percio

(USI-CLADE)

Cabe preguntar: si ya hay tantos centros o institutos de estudios políticos, jurídicos, sociales y afines, ¿qué necesidad tenemos de contar con uno más? Creemos que es necesario crear este Centro Latinoamericano porque la mayoría de esas instituciones replican el modo universitario de abordar el estudio del Derecho y al Estado, lo cual es lógico, puesto que sus integrantes se han formado en universidades. Pero allí está el problema: en primer lugar, no es habitual que la universidad procure nutrirse de la experiencia de quienes deben afrontar y resolver problemas locales e inmediatos, allí donde el ciudadano tiene su contacto directo con el Derecho y el Estado, así como tampoco es habitual encontrar funcionarios que adviertan la necesidad de contar con herramientas conceptuales para hacer más eficaz su tarea. En segundo lugar, en las universidades se dictan carreras en cuyas estructuras curriculares el Derecho y el Estado no aparecen, o lo hacen de modo periférico y circunstancial. En efecto, habitualmente, en las carreras de filosofía, ni el Derecho ni el Estado son materia de estudio, lo que llama la atención pues pareciera que la filosofía debería pensar, entre otras cosas, el modo en que los humanos convivimos con otros humanos y la regulación del vínculo que tenemos con el resto de la naturaleza. Sin embargo, cuando aparece una asignatura que encare la cuestión, suele ser optativa, de poca importancia y, además, a cargo de un abogado. Pero el asunto va más allá: tampoco se estudia sociología jurídica en las carreras de sociología, a pesar de que la regulación de la vida en común debería ser un tema axial en la formación del sociólogo y la socióloga. Como si nada tuviese que ver la ley o el Estado con la política, en las carreras de Ciencias Políticas se estudia poco sobre el Estado y casi nada sobre el Derecho, estando con frecuencia este “casi” a cargo también de docentes formados en abogacía. Sin embargo, estos

dos tópicos, Estado y Derecho, son centrales en la obra de autores considerados centrales en esas carreras, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Marx o Weber. ¿Por qué, si la regulación de la vida en común y el ejercicio del poder público han sido temas capitales para los pensadores europeos, no son tomados en cuenta por la propia universidad de matriz europea?

Dejemos planteado el interrogante y pasemos a ver qué ocurre en las carreras de abogacía. En estas sí existen las asignaturas que cruzan el Derecho con otras disciplinas. Tenemos así que casi todas las carreras de abogacía de las universidades occidentales tienen materias tales como Teoría del Estado, Sociología Jurídica, Filosofía del Derecho... las que con notoria recurrencia están a cargo de abogados, casi nunca de docentes con formación básica en ciencias políticas, sociología o filosofía.

¿A qué se debe este monopolio de los abogados a la hora de estudiar el Derecho y el Estado? Esta pregunta tiene mayor pertinencia si se tiene en cuenta que los abogados no tenemos mucho que ver con el derecho, pues intervenimos cuando este ya fue violado o está a punto de serlo, del modo en que el médico tiene poco que ver con la salud, pues suele intervenir o bien para prevenir la enfermedad o para atender a quien ya enfermó. Así como los verdaderos centros de atención de la salud no son los hospitales sino la escuela, el club barrial o el almacén, tampoco los tribunales son centros donde se imparte el derecho, sino donde se trata de evitar su violación o de que esta genere el menor daño posible. Claro que podría aportar mucho más a pensar en cómo adquirir, consolidar o ampliar derechos alguien que venga de la filosofía, de las ciencias sociales o... de la historia, y es acá, en la enseñanza de la historia, donde quizá encontremos un principio de respuesta a nuestras preguntas.

En *IUS, la invención del derecho en Occidente* (2009), esa obra erudita y singular a la que aún no se le ha prestado la debida atención, Aldo Schiavonne demuestra palmariamente que eso que muchos estudiamos bajo el título de "Derecho Romano" jamás existió o, mejor dicho, jamás existió del modo en que lo estudiamos. En la Universidad de Buenos Aires, hasta hace unas pocas décadas, tal como acontecía en casi todo el mundo y como sigue aconteciendo hoy en no pocas

casas de altos estudios, se enseñaba la codificación de Justiniano como si fuese “EL” Derecho Romano, asumiendo que esta construcción jurídica era algo así como un corpus eterno e inmutable. En realidad, ese Derecho Romano nunca tuvo vigencia, pues fue una construcción realizada en Bizancio en el siglo VI a partir de discusiones, litigios, normas variadas y decisiones tomadas en Roma a lo largo de varios siglos antes. O sea, una lejanía en el tiempo y en el espacio que vaciaban a ese cuerpo normativo de toda capacidad de incidir sobre la realidad social. No vamos a explicar acá las razones que llevaron a Justiniano a emprender una obra tan ciclópea como vana, pues son varias, complejas y no afectan nuestro presente; pero sí veremos las que llevaron, siglos después, a enseñarla con la veneración con que se lo hizo, pues son simples y nos atañen directamente: los inicios de la revolución industrial fueron simultáneos con un período de grandes revoluciones políticas y convulsiones sociales, desde 1789 a 1848 Europa se vió sacudida en sus cimientos: “todo lo sólido se desvanece en el aire” decía Marx en ese entonces. La burguesía capitalista, constituida en clase hegemónica, necesitaba una base firme, una roca en la que apoyarse, pues la seguridad jurídica es indispensable para el progreso de la industria y el comercio: inventa así un fundamento histórico que podría ser derribado como castillo de naipes por historiadores, razón por la cual evitó que esta temática se estudie en las carreras de historia y, a la vez, que en las carreras de abogacía la materia sea dictada por historiadores, excepto por los más canónicos y “confiables”. Dicho esto: ¿no es dable pensar que algo así pudo haber ocurrido con las otras disciplinas? No tenemos la respuesta, pero vale hacer la pregunta y que, quizá, alguien con la erudición y capacidad de la que carecemos pueda confirmar o falsar nuestra hipótesis.

El caso es que hoy es más necesario que en otras ocasiones repensar las bases de la vida en común ya que entró en crisis el fundamento que estableció la modernidad europea para su manejo: el Contrato Social. Crisis motivada: a) por la disolución del lazo social como resultado del individualismo exacerbado, y b) por el reclamo de quienes se quedaron afuera de ese contrato celebrado únicamente entre varones blancos para regular el ágora y el mercado, es decir: b.1) la mujer y su espacio doméstico, b.2) el resto de la naturaleza no humana y b.3) los esclavos y

no ciudadanos en general; reclamos expresados respectivamente por el feminismo, la ecología y los movimientos por la inclusión de los excluidos.

Esta crisis del Contrato Social va de la mano con la crisis de la modernidad europea, que se comenzó a revelar con claridad en torno a los años setenta del siglo pasado: los ya mentados pensamientos feminista, ecologista y pro derechos surgieron entonces. También entonces surgió una de las corrientes de pensamiento más vigorosas: el paradigma de la liberación que, no casualmente, nació fuera de Europa. Por cierto, ni el Derecho ni el Estado fueron motivo de grandes aportaciones intelectuales por parte de los fundadores de esa corriente. Pero sí han elaborado categorías de incalculable valor para poder enfrentar los desafíos que se nos plantean aquí y ahora en torno a las dos instituciones.

Volvamos entonces a la pregunta inicial: ¿Por qué hacía falta que apareciera el CLADE? Pues porque no hay muchos otros espacios donde se encuentre gente que está preocupada por pensar la vida en común, compartiendo la necesidad de dialogar entre quienes se formaron en filosofía, abogacía, historia y ciencias sociales además de otra disciplina a la que aún no habíamos hecho referencia como es la teología. Efectivamente, si hablamos del paradigma de la liberación no podemos omitir a la teología y, como sabemos desde Schmitt y Weber, pasando por Foucault o Agamben, no podemos pensar el Derecho ni el Estado si no es en clave teológica. Esa teología de la liberación que es, a la vez, liberación de la teología fundante de ese Estado y ese Derecho que hoy es necesario repensar desde otro lugar. En ese sentido, Latinoamérica como lugar de enunciación (no de nacimiento ni de residencia) nos brinda una buena plataforma desde donde establecer un diálogo maduro y fructífero con otros ámbitos de producción de conocimiento. Por eso, creemos que es necesario establecer un ámbito de diálogo entre quienes venimos de disciplinas y geografías distintas.

Pero nada de esto tendría sentido si nos limitáramos a un mero intercambio de ideas sin nutrirnos de la experiencia, del mismo modo que ocurre con la experiencia cuando no se emplean categorías para analizarla. Por eso, es tan importante que este Centro haya surgido del acuerdo entre una Universidad y un Municipio: entre un espacio habituado a discutir lo universal y otro donde se viven

las urgencias de lo local y cotidiano. Sabemos que la retroalimentación entre los miembros de ambas instituciones es vital: la teoría sin la experiencia es vacía, la experiencia sin la teoría es ciega.

Provenimos, pues, de espacios distintos aunque muchos de nosotros estemos a veces repartidos entre varios de ellos, pero compartimos una convicción: vivir en común vale la pena y eso no es posible en una sociedad integrada por individuos que creen que no le deben nada a nadie. Asumimos que nadie se salva solo, que nuestra existencia depende que haya otros que con su labor proveen a nuestras necesidades, de los ancestros que nos enseñaron a trabajar, de la Pachamama que nos brinda sus frutos. Asumimos, en fin, que la vida en común vale la pena si es en el marco de una comunidad de vida.

Cuadernos CLADE

Número II: la urdimbre

Bárbara Aguer

(UBA, CLADE)

Hace un año, cuando aparecía el primer número de esta serie, nos preguntábamos *¿Qué son los Cuadernos CLADE?* (Cf. Pinacchio, E. 2023: 11): quien hoy se acerque a estas páginas, podrá constatar los hilos de la urdimbre desde dónde estamos tramando esta comunidad reflexiva, convocada en 2023 por “la urgente y necesaria tarea de volver a pensar la vida en común” -para decirlo con las palabras que Emilse Cuda nos compartía durante el encuentro fundacional del Centro en el Museo de Arte Tigre (Cuda, E. 2023: 116).

Así, este Centro de Estudios se abrió lugar en la articulación entre una Universidad (USI) y un Municipio (el de Tigre), para pensar las bases de la vida en común bajo un diagnóstico compartido: la crisis de los fundamentos de la modernidad eurocentrada y su paradigma del Contrato social (Del Percio, 2023: 8). Crisis paradigmática de la modernidad que nos puso frente a la amenaza de lo que el maestro Enrique Dussel identificó como sus dos límites absolutos: la destrucción de la misma humanidad, bajo la lógica de la humanidad sobrante o desechable y la destrucción ecológica total, bajo la lógica extractivista de acumulación capitalista (1998: 64-65).

En este sentido, resulta valioso recuperar a la pensadora Lorena Cabnal que, desde los feminismos comunitarios, nos recuerda los procesos de larga duración que están a la base de esos límites absolutos: la colonización, iniciada hace 500 años en América, de los territorio-cuerpo y territorio-tierra (Cabnal, 2020; 2010); procesos diferenciables tan solo figurativamente, en tanto suponen el desmantelamiento, resemantización y subalternización de formas históricas-otras de inscribirnos

colectivamente en el mundo. Dos procesos que se requirieron y requieren mutuamente en la construcción de jerarquías que organizan el capitalismo mundial: la deshumanización del otro, de la otra, y el antropocentrismo, ordenado en torno a la separabilidad y mecanización de la naturaleza, son dos procesos necesarios para la gestión moderna/colonial/capitalista y patriarcal del Sistema Mundo. Repensar las bases de la vida en común nos exige volver sobre esos procesos para identificar los mecanismos discursivos (instituciones, saberes, imaginarios) y de poder que los sostienen; y delinear alternativas conjuntas.

Este año, siguiendo con el trabajo programático que nos dimos durante aquel primer encuentro, en abril del año pasado, tiramos de algunos de los hilos para profundizar la trama en dirección al eje que organiza este segundo número: los derechos humanos y de la naturaleza.

Ahora bien, en el marco de esa historia de larga duración, a veces importan menos las continuidades que las especificidades históricas que organizan la urgencia de la coyuntura. Debemos, entonces, considerar la situacionalidad desde la que estamos editando este Cuaderno; con aportes de colegas de diversos lugares de la región latinoamericana, el Número II de los CCLADE se edita e imprime en una Argentina que está atravesando una profunda crisis socio-económica, como efecto de la actualizada arremetida del programa neoliberal: el hambreamiento planificado y la mercantilización de nuestra biodiversidad (denominada antropocéntricamente como recursos naturales, recursos estratégicos) se evidencian en el programa económico y, fundamental pero no exclusivamente, en el capítulo dedicado al RIGI de la Ley de *Bases...*, que actualizan los términos de los dos procesos señalados arriba de manera genérica.

Esta coyuntura, por un lado, nos recuerda lo mas oscuro de nuestra historia nacional durante el siglo pasado: el pacto Roca-Runciman en los años 30'; el Plan Cóndor durante los 70', gestionado desde el terrorismo de Estado en Argentina por la última dictadura cívico-militar; el ápice del programa neoliberal en los 90' con ejes en el endeudamiento externo y la privatización de servicios nacionales; parecen hoy actualizarse desde la voluntad de privatización de la biodiversidad (en el marco del condicionamiento generado por la toma de deuda con el FMI durante el 2018). Pero,

por otro lado, es este mismo contexto el que nos convoca a doblegar el atrevimiento recuperando otra trama, la de las insistentes creatividades populares en la gestión de lo común.¹ Esta otra trama nos devuelve, local y regionalmente, frente a la pregunta por la justicia social y los modelos de desarrollo.

Con estas líneas me importa enfatizar lo evidente: que el contexto dota de cierta urgencia a las reflexiones que siguen, pero también que tiñe de un esfuerzo mayor la posibilidad material de la puesta en circulación de este volumen, cargando de valor y de alegría el poder reunirnos aquí.

Volviendo al comienzo, a lo largo de estas páginas podrán encontrar los hilos de la urdimbre que empiezan a tramar esta comunidad reflexiva en el generoso gesto de lecturas cruzadas con el Número I de Cuadernos CLADE: muchos de los artículos que arman el presente Número conversan directamente con trabajos del anterior, que habían empezado a delinear la preocupación por estos problemas. La pregunta por las matrices culturales que subyacen a los diferentes modelos de desarrollo; la que indaga en el constitucionalismo latinoamericano y los derechos de la naturaleza; las preguntas en torno a las prácticas y códigos que rodean el debate por la “gobernanza climática”; la pregunta por la soberanía alimentaria y su relación con los derechos colectivos; el rastreo de epistemologías y formaciones de sentido que permitan cuestionar el antropocentrismo; aquella por las genealogías que nutren el modelo de la justicia social y la pregunta por la historicidad de la naturaleza, son sólo algunas de las que traman este Número II.

Finalmente, dado lo breve de esta presentación, les animo a que ingresen en la conversación.

Bibliografía:

¹ Hay dos formas de ingenuidad de la que me gustaría salvar a esta reflexión; la primera de ellas, la *ingenuidad ideológica*: resulta imposible considerar que los problemas del acceso al agua, la falta de cuidado de la biodiversidad y preservación de territorios como los humedales; el uso de agroquímicos, el monocultivo, los incendios planificados en la deforestación sean dramas de los últimos seis meses; o, que, previas a la sanción de la Ley de Bases, nuestra ley de tierras y minería (por mencionar solo dos) fueran siempre respetuosas de las voluntades locales. Pero tampoco me gustaría caer en otra de sus formas, la *ingenuidad romántica*: resulta evidente que la explotación y gestión responsable a nivel nacional de los denominados “recursos estratégicos” forman parte central de cualquier programa de soberanía y desarrollo económico. Entiendo que se trata de pensar *entre* estos dos límites, aunque el espacio de esta presentación quede corto para ello.

CABNAL, Lorena. (2020) “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Momento de paro. Tiempo de revolución*. Minerva ediciones. Pp.116-134

_____, (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur-Las Segovias.^[1]

CUDA, Emilse (2023) “Carta al Rector de la USI, Sr. Enrique del Percio y al Intendente de la Municipalidad de Tigre, Sr. Julio Zamora”, en Pinacchio, E. (ed), *Comunidad de vida, Estado y derecho. 1983-2023: cuarenta años de democracia*. BSAS: Poliedro, Ciccus, Municipio de Tigre. Pp. 115-116.

DEL PERCIO, Enrique (2023). “Por qué el CLADE” en Pinacchio, E. (ed), *Comunidad de vida, Estado y derecho. 1983-2023: cuarenta años de democracia*. BSAS: Poliedro, Ciccus, Municipio de Tigre. Pp. 7-10.

DUSSEL, Enrique. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

PINACCHIO, Ezequiel (2023) “Cuadernos CLADE. Un comienzo” en Pinacchio, E. (ed), *Comunidad de vida, Estado y derecho. 1983-2023: cuarenta años de democracia*. BSAS: Poliedro, Ciccus, Municipio de Tigre. Pp. 11-14.

Cuadernos del CLADE, núm. 2:

**DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA
DIÁLOGOS DESDE AMÉRICA LATINA**

Justicia social, derechos de la naturaleza y empresas multinacionales

Santiago Botero Gómez

*(Instituto Mexicano de Estudios Estratégicos en Seguridad y
Defensa Nacionales - IMEESDN)*

En este ensayo se sostiene que, en los tiempos actuales y en una perspectiva de responsabilidad intergeneracional, la superación del antropocentrismo y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza son esenciales para alcanzar la justicia social, y se reflexiona sobre el papel que pueden y deben cumplir las empresas multinacionales al respecto.

La justicia social

La justicia social es un concepto de origen católico que ha evolucionado a lo largo del tiempo. Fue el teólogo italiano Luigi Taparelli D'Azeglio el primero en emplearlo en su "Ensayo teórico de derecho natural", de 1840, al señalar, entre otras cosas, que "la justicia social es la justicia entre hombre y hombre", refiriéndose "al hombre abstracto, al hombre considerado como humanidad", y puntualizando que entre este tipo de hombres, es decir entre el género humano "la relación que media es de perfectísima igualdad, porque un hombre y otro hombre no son sino dos veces la misma humanidad" (1988: 180).

Luego, el papa Pio XI llevó este concepto a su encíclica *Divini Redemptoris* (1937) para precisar que "No existe solamente la justicia llamada conmutativa. Existe también la justicia social. Hace falta practicarla. Tiene exigencias propias, a las que ni los obreros ni los patronos se pueden sustraer. Pertenece a la justicia social imponer a los individuos todo lo que es necesario al bien común". De esta forma, Pío XI distingue la justicia social de la justicia conmutativa, como si la justicia social se

confundiese con la justicia distributiva, lo cual produjo amplios debates al interior de la Doctrina Social de la Iglesia. (Madirán, 1961: 439)

Junto con estos dos documentos fundacionales, varios pontífices han publicado cartas encíclicas en las que postulan principios y normas referentes a la realidad social, política y económica de la humanidad, al tiempo que han desarrollado, de manera explícita o implícita, algunos aspectos vinculados con la justicia social. Dentro de este amplio corpus documental se encuentran encíclicas de singular trascendencia como *Rerum Novarum* (León XIII, 1891), *Cuadragesimo Anno* (Pío XI, 1931), *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 1961), *Populorum Progressio* (Pablo VI, 1967), *Veritatis Splendor* (Juan Pablo II, 1993) y *Caritas in Veritate* (Benedicto XVI, 2009).

En los últimos años, Francisco le ha dado un especial dinamismo al desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia a partir de dos encíclicas en las que aborda temas cruciales para la humanidad desde perspectivas complementarias. *Laudato si'*, publicada en 2015, se centra en la crisis ecológica y la necesidad de un cambio radical en la relación del ser humano con la naturaleza. En ella, se critica con contundencia el consumismo y el desarrollo irresponsable, al tiempo que se hace un llamado a la acción mundial para combatir la degradación ambiental y el cambio climático. Esta encíclica subraya la interconexión entre la crisis ecológica y la crisis social, destacando que el cuidado del medio ambiente es inseparable de la justicia hacia los pobres y la equidad social. (Francisco, 2015)

Por su parte, *Fratelli tutti*, publicada en 2020, se enfoca en la fraternidad y la amistad social. Inspirada en San Francisco de Asís, esta encíclica promueve una visión de fraternidad universal que trasciende las barreras geográficas y culturales. Francisco denuncia el resurgimiento de nacionalismos cerrados y la cultura del descarte, y aboga por una sociedad más justa e inclusiva. Esta encíclica destaca la importancia del diálogo, la solidaridad y la cooperación internacional para construir un mundo más fraterno y pacífico. (Francisco, 2020)

Ambas encíclicas son fundamentales para la justicia social, ya que subrayan la necesidad de un cambio de mentalidad y de acción para abordar las desigualdades y las injusticias que afectan a los más vulnerables. *Laudato si'* llama a una ecología integral que incluye la justicia social, mientras que *Fratelli tutti* enfatiza la

fraternidad y la solidaridad como pilares para una sociedad justa. Juntas, estas encíclicas ofrecen una visión holística de la responsabilidad humana hacia el medio ambiente y hacia los demás, promoviendo un desarrollo sostenible y una convivencia pacífica y equitativa.

Y en realidad no podría ser de otra forma, pues en los tiempos actuales el concepto de justicia social debe ampliarse más allá de la equidad y la igualdad de oportunidades entre las personas, es decir, debe ubicarse en un plano diferenciado del tradicional concepto de justicia distributiva. Existe un creciente reconocimiento de que la justicia social no puede lograrse plenamente sin abordar la relación desequilibrada que existe entre los seres humanos y la naturaleza, enraizada en el antropocentrismo heredado de la vieja Europa.

Antropocentrismo, ecocentrismo y derechos de la naturaleza

El antropocentrismo (entendido como la visión filosófica que sitúa al ser humano como el centro del universo y la medida de todas las cosas) ha moldeado, desde el asentamiento de la Modernidad, nuestra relación con la naturaleza, considerándola como un recurso a ser explotado y dominado en beneficio de los intereses humanos. Esta mentalidad ha contribuido significativamente a la crisis ambiental y climática que enfrentamos hoy en día, al promover un uso insostenible de los mal llamados “recursos naturales” y una falta de respeto por los ecosistemas y otras formas de vida.

Las consecuencias del antropocentrismo son evidentes en la degradación ambiental, la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. La explotación desmedida de los “recursos naturales” ha llevado a la destrucción de hábitats, la extinción de especies y la alteración de los ciclos naturales. Además, el cambio climático, impulsado por las emisiones de gases de efecto invernadero, está provocando fenómenos meteorológicos extremos, el aumento del nivel del mar y la acidificación de los océanos, afectando tanto a los ecosistemas como a las comunidades humanas más vulnerables.

En este escenario, las preguntas en torno a la justicia social requieren nuevas aproximaciones que permitan superar el paradigma antropocéntrico y así poder

pensar en el futuro, remediando, hasta donde sea posible, los daños ocasionados en el pasado. Es así, como en los últimos años ha ido cobrando fuerza la idea de un nuevo enfoque ecocéntrico a partir del cual se reconozca el valor intrínseco de la naturaleza y su derecho a existir, florecer y regenerarse sin interrupciones causadas por el ser humano.

Este cambio de paradigma implica reconocer que los seres humanos somos parte integral de la naturaleza y que nuestra supervivencia y bienestar dependen de la salud de los ecosistemas. El paradigma ecocéntrico propone una visión holística de la justicia, donde los derechos de la naturaleza son considerados tan importantes como los derechos humanos, con lo que se busca equilibrar las necesidades humanas con las de los ecosistemas, promoviendo una coexistencia armoniosa y sostenible. Al reconocer los derechos de la naturaleza, se establece un marco jurídico y ético que obliga a las autoridades y a los particulares a respetar y proteger los ecosistemas, así como a reparar los daños causados.

La transición del antropocentrismo al ecocentrismo no es un proceso sencillo ni rápido, requiere un cambio profundo en nuestras creencias, valores y prácticas; sin embargo, es un camino que hay que recorrer para abordar adecuadamente la crisis ambiental y asegurar un futuro sostenible para todas las formas de vida en el planeta.

Uno de los principales desafíos en esta transición es superar la resistencia cultural y económica al cambio. Muchas sociedades y economías están profundamente arraigadas en una visión antropocéntrica que prioriza el crecimiento y el consumo sobre la conservación ambiental. De aquí, que Harari comente que “a pesar de todo lo que se dice, cuando llega el momento de elegir entre crecimiento económico y estabilidad ecológica, políticos, directores de empresas y votantes casi siempre prefieren el crecimiento”. (2016: 12). Cambiar esta mentalidad requiere educación, concienciación, la implementación de políticas que promuevan prácticas sostenibles y respetuosas con el medio ambiente, así como un marco jurídico renovado.

Los derechos de la naturaleza en el constitucionalismo latinoamericano

El movimiento por los derechos de la naturaleza ha representado un paso adelante en la lucha contra la degradación ambiental y el cambio climático. Dentro de esta tendencia resultan destacables los avances que se han presentado en algunos países de América Latina, bien desde su positivación en los ámbitos constitucional o legal, como es el caso de Bolivia y Ecuador, o desde el ámbito judicial, gracias al llamado “activismo judicial” y la preponderancia que han cobrado ciertos tribunales, como la Corte Constitucional colombiana, al momento de marcar pautas novedosas en esta materia. Estos desarrollos, debidamente implementados, pueden llegar a tener un impacto positivo y real en la forma como construimos nuestras interacciones con el medio ambiente.²

Es importante precisar que estos avances no han supuesto una mera superposición, sino más bien un “cruce” entre esta nueva perspectiva y las instituciones liberales gestadas durante siglos, tanto en Europa como en Estados Unidos. (Estupiñán, 2019: 366-388)

Así, por ejemplo, en la Constitución de Bolivia coexisten añejos principios del constitucionalismo liberal y social (unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución) con otros principios ético-morales propios de los pueblos indígenas originarios, como *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

La centralidad que tiene la protección del medio ambiente en este texto constitucional viene marcada desde el propio Preámbulo cuando señala:

² En cuanto al reconocimiento de los derechos de la naturaleza, existen también antecedentes en países como Nueva Zelanda o Australia, y en ciudades estadounidenses como Barnstead (New Hampshire), Spokane (Washington), o Pittsburgh (Pennsylvania). En una ordenanza de la primera de estas ciudades se dice que: “Las comunidades naturales y los ecosistemas poseen derechos inalienables y fundamentales. Los derechos a existir y florecer dentro de la ciudad de Barnstead. Los sistemas incluirán, entre otros, humedales, arroyos, ríos, acuíferos, y otros sistemas de agua”. (Martínez, 2019: 32-47)

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas (...)

Esta invocación se encuentra desarrollada en diversas disposiciones constitucionales, como el artículo 9, que establece que uno de los fines esenciales del Estado es: “Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras”; o el artículo 20, que consagra el derecho al acceso universal y equitativo a los servicios básicos de agua potable; o el artículo 30, que declara que las naciones y pueblos indígenas originarios tienen “derecho a vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas”, entre otros.

Sin embargo, quizás el texto constitucional paradigmático del llamado “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, en el sentido aquí comentado, es la Constitución de Ecuador, y no solo por ser anterior al texto boliviano, pues fue promulgada en 2008, sino también por consagrar expresamente a la naturaleza como sujeto de derechos.

En el Preámbulo de la Constitución ecuatoriana se lee, entre otras cosas, lo siguiente:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador (...) Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia (...) Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* (...)

Esta exhortación se complementa con la consagración del derecho humano al agua como fundamental e irrenunciable, la soberanía alimentaria, la identidad cultural, la consulta previa, libre e informada y el expreso reconocimiento de derechos de la naturaleza, la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y proceso

evolutivos, así como la restauración, la sostenibilidad ambiental y el principio de precaución.

En el Capítulo Séptimo, el constituyente ecuatoriano incorporó una gran innovación al dotar de personalidad jurídica a la naturaleza y hacer de la misma un sujeto de derechos. En el artículo 71 expresamente se señala que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”, para establecer, a renglón seguido, que cualquier persona o comunidad puede exigir a la autoridad pública el cumplimiento de estos derechos y encomendarle al propio Estado la protección de la naturaleza y la promoción y respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Al definir que la naturaleza tiene derecho se le está reconociendo constitucionalmente personalidad, lo que la hace portadora de una serie de facultades e inmunidades, lo cual resulta sorprendente “puesto que hasta el momento la concepción subjetiva de los derechos era antropocentrista y partía de la realidad de que solo el ser humano, en tanto ser racional y autónomo, podía ejercerlos, ejercitarlos, defenderlos o vulnerarlos”. (Viciano, 2019: 144)

Entretanto, el caso de Colombia es diferente, pues en la Constitución de 1991 no existe una mención expresa a los derechos de la naturaleza, ni en el Preámbulo ni en los artículos iniciales que señalan los grandes principios fundamentales. Sin embargo, en el artículo 8 del texto constitucional se lee que: “Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación”.

A partir de este fundamento constitucional y gracias a interpretaciones más garantistas, las altas cortes colombianas han dictado sentencias en la que se ha superado el mencionado paradigma antropocéntrico que concebía solo al ser humano como titular de derechos.

En la sentencia T-622/2016, la Corte Constitucional amplió dicha garantía al río Atrato,³ al amparar los derechos fundamentales a la vida, a la salud, al agua, a la

³ Este caso guarda ciertas similitudes con el del río Vilcabamba, en la Provincia de Loja. Se trata del primer caso exitoso de exigibilidad de los derechos de la naturaleza en el que se dictaron medidas de reparación para resolver los daños causados con ocasión del vertimiento de grandes cantidades de material de excavación al río.

seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio de las comunidades étnicas que habitan la cuenca del mencionado río y sus afluentes, por considerar que eran víctimas de la explotación minera ilegal que se desarrolla en el departamento del Chocó, al occidente del país, y declaró responsable a las entidades del Estado colombiano por su conducta omisiva al no proveer una respuesta institucional, articulada, coordinada y efectiva para enfrentar los múltiples problemas que aquejan a la región y que en los últimos años se han visto agravados por la minería ilegal. Este análisis llevó a la Corte Constitucional a proteger no solo a la entidad natural, sino también a las presentes y futuras generaciones que dependen del buen estado del río y de los “recursos naturales”.

A este pronunciamiento se agrega la sentencia STC 4360-2018, en la que la Corte Suprema de Justicia reconoció como sujeto de derechos a la selva amazónica, al considerar que es víctima de intensa deforestación y que se aproxima al peligroso punto de “no retorno”, luego de reafirmar su calidad de “pulmón del mundo” y “eje ambiental del planeta”, y tras esgrimir argumentos como este:

(...) paulatinamente ha venido creándose conciencia de la obligación de cambiar nuestros comportamientos. Hay surgimiento de movimientos favorables a una nueva ideología de sociedad *“ecocéntrica antrópica”*, que supere la desmedida *“homomensura” “autista”* antropocentrismo; que tome en consideración al medio ambiente dentro del ideal de progreso y de la noción efectiva de desarrollo sostenible, para alcanzar *“un equilibrio entre el crecimiento económico, el bienestar social y la protección ambiental, bajo el entendido de que las actuaciones presentes deben asegurar la posibilidad de aprovechamiento de los recursos en el porvenir.*

O como este otro, en el que la Corte cita a Edward J. Kormondy:

Lo planteado entonces, formula una relación jurídica obligatoria de los derechos ambientales de las generaciones futuras, como la prestación de *“no hacer”*, cuyo efecto se traduce en una limitación de la libertad de acción de las generaciones presentes, al tiempo que esta exigencia implícitamente les atribuye nuevas cargas de compromiso ambiental, a tal punto que asuman una actitud de cuidado y custodia de los bienes naturales y del mundo humano futuro.

En esta sentencia, la Corte Suprema falló a favor de 25 jóvenes y niños de Colombia que demostraron que el gobierno de ese país no había reducido la deforestación del Amazonas a pesar de sus obligaciones nacionales e internacionales y de los compromisos voluntarios asumidos en cumbres sobre el clima. La Corte sostuvo que las generaciones futuras pueden presentar demandas para proteger sus derechos a un medio ambiente saludable, la vida, el alimento, el acceso al agua y la salud, y que la Amazonia colombiana es un sujeto titular de derechos con derecho a protección legal.

Se observa, entonces, que el constitucionalismo latinoamericano, ya sea por la vía constitucional o jurisprudencial, ha aportado ideas que, debidamente implementadas, podrían coadyuvar a revertir las condiciones que han llevado a la emergencia ambiental que vivimos y que pone en jaque la vida, la dignidad y los derechos de las generaciones actuales y futuras.

Por supuesto, la incorporación de estos principios o la declaratoria de estos derechos no ha implicado un cambio inmediato en las dinámicas políticas y económicas de nuestros países, pero sí han permitido enriquecer los análisis y generar nuevos diálogos a partir de los cuales se pueda racionalizar la forma como interactuamos con la naturaleza, de cara a una verdadera justicia social que incorpore la responsabilidad intergeneracional.

El papel de las empresas multinacionales

Anteriormente, se entendía que los derechos fundamentales solo se podían ver conculcados por el poder estatal, esto es, en una perspectiva vertical: Estado – individuo. El origen de esta visión se encuentra en la forma como se planteó el proceso de codificación racionalista de comienzos del siglo XIX. La concepción liberal allí presente partía del supuesto de la separación radical entre dos términos con estatutos jurídicos diferentes: la sociedad, por un lado, y el Estado, por otro: la primera obedecía al ámbito estrictamente privado y se encontraba regulada por el Código Civil, mientras que la Constitución era entendida como el estatuto jurídico del Estado.

Dentro de esta lógica, se pensaba que la codificación privada serviría para realizar y garantizar jurídicamente la libertad del hombre sobre la tierra, gracias a la trilogía de la generalidad de la ley, la igualdad ante ella y la autonomía de la voluntad. Se llegaba así a la conclusión de que los únicos peligros que cabía imaginar para los derechos fundamentales quedaban reducidos a los derivados de las relaciones entre el individuo y el Estado. Pero no ocurre lo mismo en las sociedades actuales, pues como bien explica De Vega, sería una ficción fabulosa pretender que dichos principios sirven para garantizar las condiciones para que los hombres realicen y garanticen su libertad, básicamente por las siguientes razones: primero, porque hoy está claro que son los grupos y los intereses corporativos los que determinan que las normas -concebidas abstractamente según la utopía liberal como normas generales para todos los individuos- pasen a convertirse en normas *ad hoc*; segundo, porque el poder de esos grupos y corporaciones acaba siempre prevaleciendo sobre los ciudadanos aisladamente considerados, haciendo así nugatoria la igualdad ante la ley; y tercero, y como consecuencia de lo anterior, porque también resulta evidente la conmoción sufrida por el dogma de la autonomía de la voluntad sobre el cual se asentó toda la construcción del derecho privado del Estado liberal, pues ante las situaciones de superioridad y preeminencia de unos sujetos sobre otros, difícilmente puede seguirse proclamando como principio rector de las relaciones sociales la mencionada autonomía, cuyo fundamento último descansaba en el entendimiento de las relaciones entre particulares en términos de igualdad, paridad y simetría. (De Vega, 2002: 687-707)

Así entonces, hoy está suficientemente claro que:

La protección de los derechos fundamentales y la actuación de sus sistemas de garantías, no deberá reducirse a contemplar solamente las hipotéticas violaciones de los mismos procedentes de la acción de los poderes públicos, sino que habrá que tener en cuenta también las posibles lesiones derivadas de la acción de los particulares que, operando desde posiciones de privilegio y configurándose como auténticos poderes privados, emulan en ocasiones con ventaja al propio poder público en su capacidad erosiva y destructora de la sociedad. (De Vega, 2002: 695)

Esta evolución se conecta con el hecho de que, en las últimas décadas, el “discurso” de los derechos humanos ha cobrado una especial centralidad en los debates

públicos, lo cual se evidencia en la paulatina ampliación de reivindicaciones de todo tipo y en la consecuente aparición de nuevas categorías y titulares de dichas prerrogativas. Paradójicamente, dicha circunstancia se ha dado en un contexto general de constante debilitamiento de los Estados nacionales, de lo cual dan cuenta, entre otros fenómenos, la pérdida del monopolio estatal en la creación del Derecho (Darmaculleta, 2003: 11-13) y la especial relevancia que han cobrado actores sociales no estatales como las empresas multinacionales que, en ocasiones, llegan incluso a ser económicamente más poderosas que los países en los cuales operan y políticamente más influyentes que los gobiernos nacionales.

Son precisamente estas variables las que han dado pie a que la cuestión de los derechos humanos y las empresas haya cobrado tanta actualidad recientemente en ámbitos tanto académicos como políticos. Y no es para menos, pues cada día se vuelve más urgente analizar críticamente los efectos negativos (muchas veces catastróficos) que tienen ciertas actividades empresariales sobre los derechos humanos de las personas y de las comunidades que conforman sus grupos de interés, así como sobre los derechos de la naturaleza.

Las empresas, particularmente las grandes multinacionales, juegan un papel crucial en la protección de los derechos de la naturaleza debido a su significativa influencia en la economía global y su impacto ambiental. Estas empresas, a menudo responsables de una gran parte de las emisiones industriales y la explotación de recursos naturales, tendrían la capacidad de liderar el cambio hacia prácticas más sostenibles y responsables; sin embargo, a lo que hemos acudido en las últimas décadas, contadas excepciones, es a un aprovechamiento desmedido de su posición de privilegio y al acaecimiento de centenares de casos en los que sus decisiones, acciones u omisiones se han traducido en violaciones graves de derechos humanos y afectaciones medioambientales a gran escala.

Continúa estando pendiente la identificación e implementación de medidas efectivas para que las empresas asuman la responsabilidad de los impactos ambientales de sus actividades y tomen medidas para mitigarlos. Esto incluye la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, la gestión sostenible de los

recursos naturales, la minimización de residuos, la protección de la biodiversidad, la eficiencia energética, el uso de energías renovables y la economía circular.

Conclusión

Actualmente, la justicia social va más allá de la “justicia entre hombre y hombre”, como postuló Taparelli en su momento. La justicia social no puede lograrse plenamente sin abordar la relación desequilibrada que existe entre los seres humanos y la naturaleza, resultado del antropocentrismo heredado de la vieja Europa.

Superar esta visión y reconocer y hacer efectivos los derechos de la naturaleza, son premisas fundamentales para construir una sociedad más justa. Solo a partir de la genuina aceptación de que somos parte integral de la naturaleza y de que nuestra supervivencia y la posibilidad de una vida digna para las generaciones futuras depende de la salud de los ecosistemas, es posible construir un mundo en el que valga la pena vivir.

Debido a su influencia, las empresas multinacionales tienen un papel fundamental en este proceso. Al adoptar prácticas sostenibles y asumir la responsabilidad de su impacto ambiental, estas corporaciones pueden liderar el cambio hacia modelos de desarrollo más equilibrados y justos. La colaboración entre gobiernos, empresas y sociedad civil es esencial para promover la justicia ecológica y garantizar que tanto los seres humanos como la naturaleza reciban lo que les corresponde.

Bibliografía

BOTERO GÓMEZ, Santiago. (2023). “Los derechos de la naturaleza y el derecho al futuro” en Dagdug, A. y Espinoza de los Monteros, J. (Coordinadores). *Derecho al futuro: formas de dominio del mundo y horizontes del derecho*. Lima: Derecho Global.

BOTERO GÓMEZ, Santiago. (2023). “La planeación nacional en materia de derechos humanos y empresas: una tarea pendiente” en Ledezma, C. y Pampillo, J.P.

(Coordinadores). *Construyendo un mejor derecho: perspectivas internacionales y comparadas*. México: Tirant lo blanch.

COLOMBIA. Corte Constitucional. (2016). Sentencia T-622/16. [https://www.corteconstitucional.gov.co/noticia.php?T-622/16.-Corte-Constitucional-reconocio-al-rio-Atrato-\(Choco\).-su-cuenca-y-afluentes-como-una-entidad-sujeto-de-derechos.-7754](https://www.corteconstitucional.gov.co/noticia.php?T-622/16.-Corte-Constitucional-reconocio-al-rio-Atrato-(Choco).-su-cuenca-y-afluentes-como-una-entidad-sujeto-de-derechos.-7754)

COLOMBIA, Corte Suprema de Justicia Sala de Casación Civil. (2018). STC 4360-2018. <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2018/04/STC4360-2018-2018-00319-011.pdf>

DARMACULLETA, Maria Mercè. (2003), *Derecho administrativo y autorregulación: la autorregulación regulada*. Tesis doctoral. Universidad de Girona. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/4787/tmdg.pdf?sequence=12&isAllowed=y>

DE VEGA GARCÍA, Pedro. (2002). “La eficacia frente a particulares de los derechos fundamentales (La problemática de la *Drittwirkung der grundrechte*)” en Carbonell, M. (Editor). *Derechos fundamentales y el Estado. Memorias del VII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

ESTUPIÑÁN ACHURY, Liliana. (2019). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Bogotá: Universidad Libre.

FRANCISCO. (2020). *Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

FRANCISCO. (2015). *Laudato sí. Sobre el cuidado de la casa común*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

NOAH HARARI, Yuval. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate.

MADIRAN, Jean. (1961). *De la justicia social*. https://fundacionspeiro.org/downloads/magazines/docs/pdfs/4761_de-la-justicia-social-i.pdf

MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. (2019). “Fundamentos para el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos” en Estupiñán Achury, L., et al (editores académicos). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Bogotá: Universidad Libre.

TAPARELLI, Luigi. (1988). *Ensayo teórico de Derecho Natural, T. I*. Madrid: Imprenta de Tejado.

VICIANO PASTOR, Roberto. (2019). “La problemática constitucional del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución del Ecuador”, en Estupiñán Achury, L., et al (editores académicos). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Bogotá: Universidad Libre.

De la “seguridad alimentaria” a la “soberanía alimentaria”.

Un diálogo en torno al Derecho, el Estado y la Comunidad.

Mariano Eloy Beliera (UNSAM, UNLaM)

belieramariano@gmail.com

En este artículo recuperamos algunas reflexiones del número uno de los *Cuadernos del CLADE*, para relacionarlas con el concepto de soberanía alimentaria. Buscaremos mostrar cómo estas reflexiones pueden ser leídas en paralelo al surgimiento de este concepto, y las discusiones que los rodean. Esto sirve no sólo a modo de ponerle cuerpo a este debate en torno a la relación entre comunidades, naturaleza, Estado y Derecho, y la formas en que se conceptualiza todo esto, sino también para repensar la importancia de los derechos colectivos, paradigma en el cual se inscribe el reclamo por soberanía alimentaria. A su vez, dicho concepto puede leerse como una crítica de nuestro aparato conceptual, sin la cual todas estas reflexiones corren el riesgo de caer en saco roto, ya que lejos de ser cuestiones meramente teóricas, son fundamentalmente políticas. Empecemos por este punto.

Desconcierto de la teoría política contemporánea; Soberanía, Derecho y movimientos sociales.

Según Francesco Callegaro (2023), la crisis de la teoría política contemporánea se caracteriza más por un "desconcierto" que por una crisis en sí misma. Este desconcierto se manifiesta en el agotamiento del debate que ha marcado las últimas dos décadas, especialmente en la discusión entre populismo y autonomismo. Callegaro señala que ambas visiones partían de un diagnóstico común sobre la dominación de una forma inédita de capitalismo que deshace los lazos sociales, lo que llevó a la necesidad de nuevos conceptos analíticos que nos permitan entender una realidad que parece sustentarse sobre estructuras diferentes a las que estamos

acostumbrados. En este contexto, la teoría política enfrenta nuevos desafíos que requieren una reorientación del pensamiento hacia una comprensión más profunda de la realidad social y de las luchas colectivas, más allá de la mera afirmación de derechos individuales, que suelen ser experiencias efímeras en el tiempo: los derechos colectivos, a menudo reclamados por los movimientos sociales pueden ser una pista del camino que debemos recorrer.

El concepto de soberanía juega un papel crucial en el análisis de Callegaro sobre este desconcierto. El autor argumenta que la confusión entre lo político y la soberanía, es decir a confundir una cosa con la otra, ha llevado a interpretaciones erróneas sobre la naturaleza del Estado actual. Callegaro critica a aquellos teóricos que celebran la crisis del Estado como el ocaso definitivo de la soberanía, ya que esta visión limita la posibilidad de pensar en alternativas a la soberanía que no impliquen su destrucción: siguiendo a Callegaro, inscribimos al concepto de soberanía alimentaria en esta discusión. En lugar de simplemente defender con nostalgia la vieja soberanía, el autor aboga por la necesidad de encontrar una nueva prognosis que permita revitalizar el "corazón gubernamental del estado". Esto implica reconocer la importancia de orientar y dirigir el futuro de la sociedad colectivamente, especialmente en un contexto donde los movimientos sociales apuntan hacia "la recreación de lo común", como la respuesta necesaria a las crisis exacerbadas por el neoliberalismo. El concepto de soberanía entonces, es central no sólo en la discusión sobre cómo el Estado puede adaptarse y responder a las nuevas realidades sociales y políticas, sino también para comprender el rol de comunidades y movimientos sociales.

La forma tradicional de entender a la soberanía se refiere a la concepción clásica del Estado weberiano como un ente que ejerce control absoluto sobre su territorio y población, basado en la idea de un poder centralizado y autoritario. Sin embargo, esta visión es limitada y no responde a nuestras complejidades actuales, marcadas por crisis interconectadas y la necesidad de una teoría política renovada. Entre otras cosas, esta teoría y praxis política, entendemos que debería estar centrada en fomentar la creación y recreación de lo común, imaginando cómo el Estado puede impulsar la construcción de espacios comunes que incluyan tanto a movimientos sociales como a otras formas de organización. El Estado entonces, para sobrevivir

recuperando su “corazón gubernamental” debe ser capaz de responder a las demandas emergentes de los movimientos sociales, incorporándolas sin desarmarlas.

Para Callegaro, un ejemplo importante de esta “mala praxis” de la soberanía es la forma dominante en que se entiende y aplica el derecho, cuyos marcos legales existentes a menudo están diseñados desde una perspectiva individualista y centralizada, lo que puede no reflejar las dinámicas y necesidades de las comunidades, que por su propia naturaleza operan de manera más colaborativa y horizontal. Estas “comunidades de vida”, compuestas fundamentalmente por grupos de personas que comparten intereses, recursos y experiencias, suelen tener sus propias formas de organización y de producción de normas, indispensables para sus contextos específicos.⁴ Por lo tanto, es crucial que el marco legal surja de estas dinámicas comunitarias en lugar de implantarse desde fuera. Para ello, es necesario desarrollar un enfoque del derecho que no solo se base en la ley formal, sino que también -y fundamentalmente- incluya el derecho social y comunitario. Esto significa que las normas y regulaciones deben surgir de las prácticas y necesidades de las comunidades, permitiendo que sean parte central de la creación de las reglas que las afectan, reconociendo su capacidad de auto-organizarse y regularse. De esta manera, se vuelve realidad una praxis política directamente relacionada con las experiencias y necesidades de las comunidades, en lugar de ser impuesta por instituciones que pueden no entender esas realidades, o buscar suprimirlas. Esto no solo persigue una mayor justicia social, sino también una revitalización de la práctica política, que reconozca la diversidad y la complejidad de las experiencias comunitarias. Como señalamos anteriormente, en todo este proceso los movimientos sociales ocupan un lugar central por su doble papel como índice y

⁴ El concepto de “comunidad de vida” podemos explicarlo gráficamente con la idea de que “nadie se salva sólo”. Presente en varios de los artículos del número uno de los *Cuadernos del Clade*, busca fundamentalmente rescatar la interconexión e interdependencia de todos los seres que habitan un mismo espacio, no exclusivamente humanos. Estas relaciones intersubjetivas son anteriores al individuo, y es en ellas donde se da la emergencia del sujeto, y no al revés. Este movimiento busca superar las reducciones ontológicas, políticas y económicas de la modernidad colonial. (Aguer, 2023:17-18)

factor de cambios.⁵ Veamos ahora cómo se configuró conceptualmente el debate en torno a lo alimentario.

De la “seguridad alimentaria”, a la “soberanía alimentaria”. De los derechos individuales a los derechos colectivos.

El concepto de soberanía alimentaria aparece en el debate público en la década de 1990 frente a los cambios en la agricultura que comienzan a consolidarse a nivel internacional y, como consecuencia, los conflictos por la tierra en las zonas más postergadas de nuestro continente sobre las que avanza esta nueva agricultura (Reboratti, 2010). Su primera mención se da -no casualmente- en el marco de dos sugerentes hechos: por un lado, unos días después de una masacre campesina en Eldorado dos Carajás en Brasil. En total, veintiún campesinos fueron asesinados a consecuencia de una brutal masacre:⁶ El gobernador ordenó liberar un corte de ruta “como sea”, y la policía atacó fusil en mano por la cabecera y el final de la manifestación. Por otro lado, ese mismo año tuvo lugar la aprobación de la soja transgénica en Argentina, sin ninguna investigación interdisciplinaria ni debate público alguno sobre sus consecuencias (Flax, 2015). Ambos acontecimientos son hechos ejemplares del avance de una lógica de reestructuración agraria así como de sus consecuencias más brutales. Los dos hechos se ubican en un largo proceso de apropiación de la tierra y de los bienes comunes en general, dentro de un modelo de desarrollo extractivista impulsado por economías ultra dependientes de la exportación de commodities. Con estas palabras, el movimiento campesino configuró la discusión:

Frente a un ambiente cada vez más hostil a los campesinos y pequeños agricultores en todo el mundo, nuestra respuesta es desafiar de forma colectiva sus condiciones. Nos une el rechazo a las condiciones económicas y políticas que destruyen nuestras formas de sustento, nuestras comunidades, nuestras culturas y nuestro ambiente

⁵ Es significativo señalar la centralidad de los movimientos sociales desde una perspectiva histórico conceptual, ya que la visión de Callegaro los ubica filosóficamente en un plano lógico similar al de los conceptos políticos fundamentales, los cuales para pensadores como Reinhart Koselleck ocupan ese papel que tiene el lenguaje político a la hora de comprender las transformaciones de una estructura histórica determinada.

⁶ Eric Nopumoceno. “A 25 años de la peor masacre campesina en Brasil”. Página12, 18 de abril de 2021. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/336246-a-25-anos-de-la-peor-masacre-campesina-en-brasil> , https://www.bbc.com/mundo/video_fotos/2016/04/160414_fotos_galeria_aniversario_20_masacre_eldorado_carajas_brasil_aw.

natural. Estamos determinados a crear una economía rural basada en el respeto a nosotros mismos y a la tierra, sobre la base de la soberanía alimentaria, y de un comercio justo. (LVC, 1996)

Como vemos, en esta primera declaración está presente el carácter colectivo y comunitario del “desafío”; la protección de las comunidades como sujeto colectivo ante un proyecto que las amenaza, pero también la cultura, los bienes comunes y el ambiente se ubican en un mismo plano que propone una economía ligada a la justicia y al respeto. Ahí aparece la soberanía alimentaria como una base para lograr esto. Es en esta dinámica de articulación de antagonismos y sus espacios de debate donde aparece el concepto, y no en la literatura académica del sistema agroalimentario global, en la que los campesinos no veían representadas sus problemáticas urgentes (Sevilla Guzman, 2006).

Las limitaciones que muchas organizaciones sociales y campesinas siguen aún encontrando en la definición de los problemas alimentarios realizada por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO),⁷ condujo al surgimiento de este nuevo concepto. Hasta entonces, la FAO utilizaba el término “seguridad alimentaria”, el cual solo se preocupaba por “que haya en todo tiempo existencias mundiales suficientes de alimentos básicos (...) para mantener una expansión constante del consumo (...) y contrarrestar las fluctuaciones de la producción y los precios” (FAO, 1996:266). Esa forma de concebir la problemática, preocupándose solo por la existencia y el acceso monetario a los alimentos, pero no por su origen ni la forma en que fueron producidos, tiene hasta hoy profundas consecuencias en las políticas que los Estados llevan a cabo, ya que se prestaba atención mayoritariamente al poder de compra del salario de la población, proponiendo políticas de corte asistencial para proveerles los alimentos a quienes quedaran al margen del mercado laboral y no pudieran comprarlos en el mercado. En nuestra actualidad la Prestación Alimentar implementada por el gobierno nacional argentino durante la pandemia del COVID-19 es un claro ejemplo de este tipo de políticas públicas, indispensables pero sólo enfocadas en garantizar el

⁷ FAO por sus siglas en inglés: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

consumo, sin tener en cuenta una visión de conjunto sobre el sistema agroalimentario y las formas en que se producen y comercializan los alimentos.⁸

Posteriormente, en 2002, se expresa un nuevo consenso sobre el concepto cristalizando una definición. La Vía Campesina considera que la soberanía alimentaria es “el derecho de los pueblos, comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, pesqueras, alimentarias y de tierra que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas a sus circunstancias únicas” (LVC, 2002).⁹ Esta definición se ha convertido en una de las más citadas y utilizadas por su carácter breve y abarcativo, aunque también es interesante tomar la declaración de Nyéléni en 2007. Allí, en un foro del que participa La Vía Campesina se vuelve a hablar en primera instancia sólo de pueblos “La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo.” (Nyéléni, 2007). En el mismo documento, al referirse a sus objetivos se encuentra una formulación ampliada: “¿En pos de qué luchamos? Un mundo en el que todos los pueblos, naciones y estados puedan decidir sus propios sistemas alimentarios y políticas que proporcionen a cada uno de nosotros y nosotras alimentos de calidad, adecuados, asequibles, nutritivos y culturalmente apropiados”.

Si la seguridad alimentaria buscaba garantizar el derecho a la alimentación, la soberanía alimentaria agrega: ¿qué alimentación?, ¿producida por quiénes?, ¿cómo? incorporando una dimensión comunitaria inseparable de la naturaleza. Son los pueblos y comunidades locales quienes deben definir y controlar sus propias estrategias sustentables de producción, distribución y consumo; se fundamenta sobre la diversidad de los modos de producción locales; la base de la alimentación está en la pequeña y mediana producción agropecuaria (lo cual cuestiona al agronegocio); respeta la diversidad de las prácticas alimentarias de cada cultura (un consumo no masivo, ni normalizado, ni regulado); promueve que los actores locales

⁸ El programa consiste en una transferencia monetaria destinada exclusivamente a la compra de alimentos en comercios que cuenten con el dispositivo necesario para el cobro digital o con tarjeta. Consultar: <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/prestacion-alimentar>

⁹ Declaración política del Foro de ONG/OSC para la Soberanía Alimentaria. Roma, junio de 2002. Versión original en inglés disponible en: <https://viacampesina.org/en/declaration-ngo-forum-fao-summit-rome5/#>

encaren procesos de autogestión en sus territorios, para poder fortalecer y consolidar sus propios modos de producción, comercialización y gestión en cada ámbito rural en cuestión, y supone una impugnación al paradigma industrial y la propuesta de otras alternativas ecológicamente apropiadas sintetizadas en la agroecología. La soberanía alimentaria entonces, es una precondition de una seguridad alimentaria genuina.

El número uno de los *Cuadernos del Clade* trajo la existencia de toda una nueva bibliografía que conceptualiza muchas de las discusiones condenadas previamente en este concepto. Al ser un derecho colectivo, relacionado muy estrechamente con las comunidades y sus prácticas y saberes comunes, se vincula directamente con los derechos ecoculturales, la recuperación de saberes locales y una visión de desarrollo situado (Bonilla, 2023), favorece los derechos de la naturaleza, la simbiosis entre comunidad y naturaleza, la responsabilidad colectiva de su cuidado, y la construcción de una “biocivilización” (Navas Alvear, 2023) desde un humanismo antropodescentrado basado en relaciones inclusivas integradas con los derechos humanos (Sanchez Rubio, 2023). En suma, el concepto de soberanía alimentaria sería una parte central del cambio de enfoque o de paradigma que se propone, fundamental para construir un sistema agroalimentario que sea justo, sostenible y que respete la diversidad cultural y ecológica. Aunque es necesario aclarar que si bien sujeto colectivo, el sujeto de la soberanía alimentaria son las comunidades. La naturaleza no está directamente expresada como sujeto de derechos, pero sí, su defensa es condición indispensable, que necesita del concepto para lograrse. Este carácter colectivo resulta fundamental para correr el centro del individuo hacia la comunidad, y el concepto puede ser visto como índice y factor de uno de los problemas conceptuales centrales de la modernidad: la noción de individuo sobre la que se basa todo nuestro ordenamiento político y jurídico, y su forma de participar políticamente, que no deja ver la existencia de lo común como primer sustento de toda comunidad (Beliera, 2023).

Sobre esta base volvemos al principio del artículo y nos apoyamos en esa confusión señalada por Callegaro entre soberanía y política.¹⁰ Esa búsqueda de reconstruir “el corazón gubernamental del Estado”, y de un derecho comunitario anclado en las prácticas de las comunidades, es la que explica que se haya elegido al concepto de soberanía para conceptualizar lo alimentario en clave de derechos colectivos y no, por ejemplo, al de autonomía. Aunque existe un componente autonomista en el reclamo de las comunidades, la soberanía en el par conceptual apunta directamente a la administración de los bienes comunes de los que toda comunidad depende para reproducirse y existir dignamente en un sentido amplio. Para que ello suceda plenamente, es la comunidad mediante sus organizaciones la que debe decidir en lo relativo a la alimentación y los bienes comunes materiales e inmateriales de los que ella depende, que no deben quedar bajo la administración del Estado, ni del mercado. No es la unidad de mando la que se estaría discutiendo en última instancia, sino la mejor forma de defender y garantizar que los bienes comunes sigan siendo comunes, que la comunidad siga existiendo, que los lazos sociales perduren, y que el derecho a la alimentación -en sentido amplio- pueda garantizarse. Como vimos, nada de esto puede suceder si al mismo tiempo no es posible proteger la naturaleza, inseparable de la comunidad cuya responsabilidad colectiva se encarga de custodiar.

A continuación presentamos brevemente tres artículos del número anterior de estos cuadernos, que -en la misma dirección que Callegaro- piensan a su modo una nueva conceptualización del rol de las comunidades y la naturaleza, destacando su interconexión y su importancia para garantizar esta nueva forma de pensar al derecho, que permita superar la separación entre individuos, comunidades, naturaleza y cultura.

¹⁰ El concepto de soberanía alimentaria no escapa totalmente a esta confusión. El carácter amplio de su definición deja lugar para una discusión sobre cuál es ese sujeto de la soberanía alimentaria, ya que el interés estatal en sus diferentes niveles, por su propia definición busca monopolizar y homogeneizar la diversidad comunitaria. Pueblos, comunidades y países son sujetos muy diferentes y es allí donde el concepto no escapa a las aporías de la soberanía. Al contrario, podemos decir que es un intento en curso por superarlas (Beliera, 2023)

Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida.

Alcira Bonilla (2023) aborda la importancia de los derechos ecoculturales, haciendo foco en cómo estos derechos son fundamentales para las comunidades de vida y cómo la crisis actual, que incluye problemas ecológicos y sociales, ha resaltado la necesidad de ampliar y protegerlos con un enfoque integral.¹¹ Menciona aquellos que se centran en la interrelación entre los derechos de las comunidades de vida y el derecho a un "buen vivir". Estos derechos reflejan una nueva consideración de la justicia que incluye no solo a los seres humanos, sino a todos los seres vivos y su entorno natural, promoviendo una ética de cuidado y responsabilidad hacia la "casa común", en un contexto de crisis estructurales que afectan a las comunidades y la naturaleza. El carácter estructural de la crisis refiere a sus interconexiones, ya que no sólo afectan al medio ambiente, sino directamente a las comunidades, y por lo tanto esta separación entre Ecología y Cultura es parte del problema. Desde este punto de vista, la crisis ecológica y ambiental se relaciona con el hambre y la pobreza, que afectan tanto a la humanidad como a la naturaleza. A su vez, esto se da bajo formas de explotación capitalista que empobrecen cada vez más el ambiente y las comunidades, obligando a los trabajadores a realizar tareas alienantes en condiciones ultra precarias, en territorios donde abundan los conflictos caracterizados como socioambientales.¹²

Estas crisis están interrelacionadas, subrayando la necesidad de un enfoque integral que reconozca y proteja entonces los derechos ecoculturales. En esa dirección, Bonilla los describe como "derechos de comunidades de vida", adoptando un enfoque que integra la protección de los derechos humanos con la conservación del ambiente y la diversidad cultural, estableciendo esa interrelación entre Cultura y Ecología: los derechos ecoculturales reconocen que la cultura de una comunidad está profundamente conectada con su entorno natural. Esto significa que la

¹¹ Bonilla menciona la existencia de un término alternativo a priori bastante similar, "derechos bioculturales", que también se utiliza para describir derechos que conectan a las comunidades con su tierra y ecosistemas. Sin embargo, la autora prefiere el término "derechos ecoculturales" por su etimología, que resalta la conexión entre el hogar (*oikos*) y la cultura, enfatizando la responsabilidad de cuidar la "casa común".

¹² Suelen ser conflictos por el uso y la tenencia de la tierra, o el control de los bienes comunes, que afectan especialmente a los sectores más vulnerables y con menos derechos de nuestras sociedades: migrantes, pueblos originarios y campesinos, por ejemplo. Comunidades que habitan donde el capital avanza cercando los bienes comunes de los que ellas dependen.

identidad, las prácticas y los modos de vida de las comunidades dependen de la salud y la integridad de los ecosistemas en los que habitan, y viceversa. Por lo tanto, la protección de estos derechos implica garantizar el acceso a bienes comunes y la preservación de los territorios que son vitales para su existencia. Por otro lado, a diferencia de los derechos humanos tradicionales, centrados en el individuo, los derechos ecoculturales enfatizan la importancia de los derechos colectivos de las comunidades. Esto incluye el derecho a la autodeterminación, el derecho a mantener y desarrollar sus propias culturas, y el derecho a participar en la toma de decisiones que afectan su entorno y su vida comunitaria. Los derechos ecoculturales también implican una responsabilidad activa por parte de las comunidades para cuidar y proteger su entorno. Esto se traduce en prácticas de manejo sostenible de los recursos, así como en la transmisión de conocimientos y tradiciones que fomentan la conservación de la biodiversidad y el respeto por la naturaleza. A su vez, señala Bonilla, se apunta al reconocimiento y la valorización de las diversas formas de vida y culturas que coexisten en el planeta, desafiando las narrativas hegemónicas que han marginado a las comunidades indígenas y afrodescendientes, promoviendo una ética de convivencia que respete y celebre las diferencias.

Bonilla define su enfoque como una "Ecofilosofía intercultural nuestroamericana liberadora".¹³ Esto implica una revisión profunda de las ideas dominantes en la filosofía y las ciencias, que a menudo habrían sido unilaterales y excluyentes. Se busca reconocer y dar voz a las lenguas y saberes de los pueblos y culturas que han sido silenciados o marginados. Esta ecofilosofía no solo se refiere a la convivencia pacífica entre personas y grupos humanos, sino que se extiende a todas las formas de vida y el entorno en el cual habitan. Esto supone un reconocimiento de la interconexión entre todos los seres vivos y la necesidad de relaciones respetuosas y sostenibles con el entorno natural. La ecofilosofía, por lo tanto, promueve una visión

¹³ Una corriente de pensamiento y acción situada en nuestra realidad histórica propia, que busca ir más allá de las limitaciones impuestas por diversas formas de centrismo, como el eurocentrismo, el antropocentrismo, el androcentrismo, el etnocentrismo, etc. Esta perspectiva se inscribe en una larga historia inaugurada por José Martí con la publicación de su ensayo *Nuestra América* (1891). En ese clásico de la literatura latinoamericana, Martí aboga por la identidad y la unidad cultural de América Latina frente a la influencia dominante de Europa y Estados Unidos. Martí propone una perspectiva que busca la independencia política y cultural, la justicia social y la integración de los pueblos latinoamericanos. En este sentido, promueve una visión de solidaridad continental basada en valores autóctonos y la diversidad de culturas como fortaleza.

integral que abarca tanto las dimensiones humanas como las no humanas, fomentando un sentido de responsabilidad compartida.

Este enfoque se asocia con la idea de "buen vivir" (o "*sumak kawsay*" en quechua), que promueve una mirada del bienestar más allá de la idea tradicional de desarrollo. El "buen vivir" implica vivir en armonía con la naturaleza, valorando la diversidad cultural y promoviendo prácticas realmente sostenibles que respeten a otros seres vivos y culturas. Por último, la inclusión de los derechos ecoculturales en el ámbito de los derechos humanos implica una nueva forma de entender la justicia, la cual abarca a todos los seres vivos, promoviendo un enfoque integral que reconoce las interdependencias entre comunidades y entorno.

Cambio de paradigma: "biocivilización" y Derechos colectivos.

Marcos Navas Alvear (2023) explora un nuevo paradigma que une los derechos de la naturaleza con los bienes comunes y las comunidades, destacando la importancia de la complementariedad entre estas construcciones teóricas, enfatizando cómo las comunidades actúan como guardianes de la naturaleza y cómo sus derechos colectivos se entrelazan con el derecho a un medio ambiente sano. Según el autor, las principales relaciones entre los derechos de la naturaleza y los bienes comunes se centran en la complementariedad y el mutuo reforzamiento de ambas construcciones teóricas. Los derechos de la naturaleza entonces, no solo se pueden entender como un marco jurídico, sino que también se entrelazan con la noción de bienes comunes, donde la naturaleza es vista como sujeto de derechos y las comunidades no pueden pensarse separadas de ella. Esta relación implica una gestión común de esos bienes comunes, promoviendo una praxis política comunitaria que expresa una visión que va más allá del individualismo y la noción de desarrollo.

El autor trae al debate el concepto de "biocivilización", y su lugar en este nuevo paradigma que integra humanidad y naturaleza. Se presenta como un modelo de civilización renovado que busca una integración armónica con los sistemas ecológicos. Esto implica no sólo coexistir con la naturaleza, sino adaptarse a sus ritmos, facilitando su renovación y regeneración. La humanidad debe aprender a vivir en sintonía con el entorno natural, en lugar de explotarlo. La noción de bienes

comunes (en lugar de recursos naturales) refuerza la idea de que la naturaleza no es un recurso, sino un componente esencial de la vida comunitaria, enfatizando la importancia de la responsabilidad colectiva. Las comunidades e individuos deben asumir un papel activo en la protección y gestión de la naturaleza, reconociendo que su bienestar está intrínsecamente ligado a la salud del ecosistema. El propósito, dice el autor, es reinventar la relación entre la humanidad y la Tierra, promoviendo una visión en la que las comunidades son vistas como parte integral de la biósfera.

Este concepto actúa entonces como un punto de encuentro entre los derechos de la naturaleza y los bienes comunes. Al criticar el antropocentrismo, que coloca al ser humano en el centro de todas las consideraciones, se promueve una visión más inclusiva que reconoce la importancia de todos los seres vivos y los ecosistemas. La biocivilización también relaciona la naturaleza a cuestiones de justicia social y economía del cuidado. La justicia social se convierte en un componente esencial de la sostenibilidad, entendida en un sentido cada vez más amplio. Finalmente, al igual que el enfoque propuesto por Bonilla, el concepto de biocivilización desafía el paradigma del desarrollo tradicional, que se basa en la explotación de recursos y el crecimiento económico a expensas del ambiente. En lugar de eso, se propone un modelo que prioriza la sostenibilidad, la equidad y la interconexión con la naturaleza. Esta visión implica un cambio de paradigma en la forma en que se valoran los bienes comunes, pasando de una visión economicista a una que considere los valores culturales, sociales y ecológicos. Esto conlleva una crítica a la mercantilización de la naturaleza, construyendo un modelo más justo que priorice la biodiversidad sobre un supuesto beneficio económico -que muchas veces ni siquiera llega-, promoviendo una relación armónica entre humanidad y naturaleza como una forma sensata de desarrollar una comunidad.

Según esta visión, el papel de las comunidades abarca múltiples dimensiones. El conocimiento local y prácticas tradicionales de las comunidades son esenciales para la gestión efectiva de estos bienes, y por ende, también su participación activa en la toma de decisiones en la gestión común de los bienes naturales. En ese sentido, el autor menciona el concepto de "praxis comunitaria" o "*commoning*", que se refiere a las prácticas colectivas que las comunidades desarrollan para gestionar los bienes comunes. Para ello, el reconocimiento de los derechos colectivos es un aspecto

fundamental. Como dijimos, esto incluye fundamentalmente el derecho a participar en la toma de decisiones y a beneficiarse de manera equitativa. Retomando lo sugerido por Callegaro, esta puede ser otra forma de entender la soberanía, ligada no sólo al monopolio estatal, ya que “poner en común” tanto bienes materiales como inmateriales, no sólo mantiene viva una comunidad, sino que presupone su existencia al mismo tiempo que la hacer ser una comunidad y no una sumatoria de individuos.

Este paradigma se fundamenta en la relación simbiótica entre las comunidades y la naturaleza, refiriéndose a la interdependencia entre ambas. Las comunidades no pueden ser vistas aisladas; están profundamente interconectadas con su entorno. Su bienestar depende del ecosistema y viceversa. La gestión de los bienes naturales entonces, no se limita a consideraciones económicas. También involucra aspectos culturales, como las creencias, valores y prácticas hacia la naturaleza. Esta perspectiva reconoce la interrelación entre ecosistema y cultura comunitaria. Al gestionar los recursos, las comunidades están asegurando su supervivencia y también el equilibrio del ecosistema en su conjunto, por lo tanto asumen una responsabilidad compartida en línea con esta interconexión con otras comunidades y con la naturaleza. No sólo son quienes tienen más interés, sino que son quienes están en mejores condiciones para hacerlo.

Multigarantías de derechos, humanismo antropodescentrado, y “lo común”.

David Sanchez Rubio (2023) explora la importancia de las multigarantías de derechos y la convivencia en un mundo intercultural. Al hablar en esta clave, el autor se refiere a la necesidad de integrar diferentes dimensiones de derechos humanos, derechos de la naturaleza y la diversidad cultural en un marco que promueva la convivencia y el respeto mutuo. Ello implica no ver el tema de manera aislada, sino como un conjunto interrelacionado que abarca tanto derechos individuales como colectivos. De la misma forma, la noción de “lo común” implica en esta convivencia que las relaciones y sociabilidades deben ser inclusivas y solidarias, fomentando un sentido de pertenencia y responsabilidad compartida. Para ello, la naturaleza debe verse en clave intercultural; reconociendo y valorando la relación entre los seres humanos y la naturaleza desde diversas perspectivas culturales. Ello implica un

diálogo entre diferentes cosmovisiones que permita un entendimiento integral y respetuoso de la naturaleza, sostenibilidad y justicia ecológica.

Su diagnóstico habla de un "capitalismo endémicamente enfermo", sugiriendo que este presenta fallas estructurales y problemáticas inherentes a su funcionamiento y sus dinámicas internas, que generan consecuencias catastróficas para la humanidad y la naturaleza. Esto se traduce en crisis sociales, económicas y ecológicas como las ya mencionadas, que son recurrentes y sistémicas.¹⁴ El capitalismo, en su búsqueda de maximizar beneficios, sacrifica las condiciones para la vida humana, en un estado de crisis perpetua. Una racionalidad de tipo instrumental, que prioriza el cálculo económico y los beneficios a corto plazo sobre el bienestar de las personas y del planeta, promoviendo un modelo de producción y consumo que ignora las necesidades humanas fundamentales y la sostenibilidad ambiental. Paradójicamente, todo esto sucede bajo un discurso de universalidad y derechos, cuando en realidad las estructuras del capitalismo benefician a una minoría, dejando a la mayoría excluida y marginada. Esto se sostiene con renovadas promesas salvadoras, que nunca se cumplen. La propuesta del autor -en línea con las de varios movimientos sociales- sugiere que la interdependencia actual entre humanidad y naturaleza requiere un replanteamiento radical del sistema capitalista, ya que su funcionamiento pone en peligro la existencia humana y al planeta.

En sintonía con la propuesta de Bonilla y de Navas Alvear, Sanchez Rubio propone un "humanismo antropodescentrado", que repiense la relación entre seres humanos y naturaleza. A diferencia del humanismo tradicional, que coloca al ser humano en el centro de todas su filosofía, el humanismo antropodescentrado propone una visión en la que los seres humanos son parte de un ecosistema más amplio. La naturaleza tiene su propio valor y el bienestar de la humanidad están intrínsecamente ligados a la salud del planeta. Se busca una relación de respeto y armonía con el entorno natural, evitando actitudes de dominación y explotación. El humanismo antropodescentrado entonces, es una propuesta que busca transformar los derechos humanos y la relación con la naturaleza, promoviendo un enfoque

¹⁴ Callegaro usó el término "poli-crisis" para referirse al ciclo acelerado de crisis que se retroalimentan: financieras, sanitarias, geopolíticas, ambientales, institucionales, etc. Señalando la secuencia argentina como el mejor ejemplo: deuda, pandemia, guerra, sequía, Milei. (2023:49)

inclusivo, interconectado y respetuoso que reconozca la dignidad de todas las formas de vida y la armonía con el entorno. La propuesta del autor se basa en “lo común”, en la creación y fortalecimiento de modos de vida que prioricen la colectividad y la colaboración, en contraposición a las dinámicas de mercantilización contemporáneas. De su propuesta, se destaca la búsqueda de un enfoque que permita que cada persona y comunidad sea un agente activo en la construcción de su propia realidad. Esto implica fomentar las formas de vida que son solidarias y emancipadoras, ofreciendo alternativas a las estructuras opresivas del capitalismo.

Bibliografía

- AGUER, Bárbara (2023). “Comunidad de vida y comunidad de víctimas. Tramas de una relación para la gestión de lo común”. Cuadernos del CLADE N°1, “Comunidad de vida, Estado y derecho”. Poliedro Editorial: Universidad de San Isidro.
- BELIERA, Mariano Eloy (2024). “¿El sujeto de la soberanía alimentaria? Tensiones contemporáneas de la lógica política moderna al interior de la soberanía”. *Democracias*, 1(12), 167–198.
- BONILLA, Alcira (2023). “Hacia una ampliación de derechos: Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida”. Cuadernos del CLADE N°1, “Comunidad de vida, Estado y derecho”. Poliedro Editorial: Universidad de San Isidro.
- CALLEGARO, Francisco (2023). “El estado de lo común. Más allá del autonomismo y el populismo”. Cuadernos del CLADE N°1, “Comunidad de vida, Estado y derecho”. Poliedro Editorial: Universidad de San Isidro.
- FAO (1996). “El estado mundial de la agricultura y la alimentación”. Food and Agriculture Organization of the United Nations.

- FLAX, Javier (2015). "La implantación neoliberal de la sojización transgénica en Argentina. Paquete tecnológico, patentes y consecuencias indeseables previsibles". Revista Grafía-Cuaderno de trabajo de los profesores de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Autónoma de Colombia, 12(2), 73-92.
- LA VÍA CAMPESINA (1996). "Declaración de Tlaxcala de La Vía Campesina". En II Conferencia Internacional. 21 de abril de 1996.
- REBORATTI, Carlos. (2010). "Un mar de soja: La nueva agricultura en Argentina y sus consecuencias"; Pontificia Universidad Católica de Chile; Revista de Geografía Norte Grande; 45; 8-2010; 63-76
- SANCHEZ RUBIO, David (2023). "Multigarantías de derechos, lo común y naturaleza en clave intercultural". Cuadernos del CLADE N°1, "Comunidad de vida, Estado y derecho". Poliedro Editorial: Universidad de San Isidro.
- SEVILLA GUZMAN, Eduardo (2006). "Agroecología y agricultura ecológica: hacia una 're' construcción de la Soberanía Alimentaria". Revista Agroecología, n° 1, Universidad de Murcia.
- NAVAS ALVEAR, Marcos (2023). "Un nuevo paradigma para comprender los derechos de la naturaleza en conjunción con los bienes comunes y las comunidades", Cuadernos del CLADE N°1, "Comunidad de vida, Estado y derecho". Poliedro Editorial, Universidad de San Isidro.
- NYÉLÉNI (2007). "Declaración de Nyéléni". Foro mundial por la soberanía alimentaria. Nyéléni, Selingue, Malí.

A constitucionalização da cultura do *bem viver*: Um Novo Marco Civilizatório na América Latina como Alternativa ao Desenvolvimento Convencional

Maria Aparecida Lucca Caovilla¹⁵

*(Ouvidoria-Geral Externa da Defensoria Pública do Estado de Santa
Catarina, Brasil)*

Introdução

Nas últimas décadas, o ideário de desenvolvimento difundido pelo sistema capitalista, assentado na promessa de progresso e prosperidade, tem se apresentado como cada vez menos factível. A verdade de tal constatação não se lastreia apenas na existência de profundas crises econômico-financeiras, como também na manifesta injustiça social e degradação da biodiversidade verificadas na contemporaneidade (Vzeu, Meneghetti, Selfert, 2012).

Reconhece-se, em geral, que o estado da Terra, do modo debilitado como se encontra, não pode perseverar. Com acerto, Boff (2013: 10) afirma que “a economia, a política, a cultura e a globalização seguem um curso que não pode ser considerado sustentável pelos níveis de pilhagem de recursos naturais, de geração de desigualdades e de conflitos intertribais e outros esgarçamentos sociais que produzem”. Por outro lado, as tradicionais tentativas de mudança padecem de um esvaziamento prático.

Questiona-se, assim, de onde pode partir a revolução que o planeta anseia? Que outros atores, distintos dos antigos – pertencentes e representantes do eixo Norte –

¹⁵ Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD/UFSC), na área de concentração: Direito, Política e Sociedade. Ouvidora-Geral Externa da Defensoria Pública de Santa Catarina. Integrante do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Dignidade e Reconhecimento, da FURB. E-mail: mariacaovilla@defensoria.sc.gov.br

estão aptos a protagonizar a mudança que o mundo precisa? Esse novo caminho terá em seu alicerce quais tipos de saberes, trocas, relações?

É nesse contexto de dúvidas, mas também de urgência, que o objetivo desta pesquisa se insere. Assim, por meio do método dedutivo e da pesquisa bibliográfica, analisar-se-á se o modelo do *Bem Viver*, notabilizado pelas Constituições Andinas, tem o condão de superar o clássico padrão de desenvolvimento sustentável, colocando-se como um novo e original paradigma de relação do homem para com a Terra – e da Terra para com o homem.

Além desta introdução, o texto estrutura-se em duas partes. Inicialmente, faz-se uma análise acerca do desenvolvimento, aspectos da lógica reducionista economicista imperante, que insiste em equiparar desenvolvimento com mero crescimento econômico. Em seguida, debruça-se sobre o que Boff (2013) entende como “modelo-padrão” de desenvolvimento sustentável.

A segunda parte consiste na análise do *Bem Viver* como alternativa aos modelos convencionais de desenvolvimento, que recupera valores e tradições dos povos originários da América Latina. Pretende-se verificar se, frente à crise ambiental e civilizacional que se estabelece, a criação de uma cultura do *Bem Viver* nos moldes previstos nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) tem potencial para impulsionar uma virada paradigmática e estabelecer um novo marco civilizatório.

Uma Abordagem sobre o Desenvolvimento

O *Bem Viver* como um novo caminho para o desenvolvimento implica, antes de tudo, na análise de alguns aspectos que sinalizam o porquê da emergência na substituição do atual modelo desenvolvimentista. A análise a que se propõe este estudo desvela, de maneira não exaustiva, os percalços do desenvolvimento como crescimento, pautado no “mito do progresso ilimitado” – expressão utilizada por Gudynas (2011) – e também do desenvolvimento forjado como sustentável, cuja repercussão tem sido exponencial nas últimas décadas.

I - Desenvolvimento como Crescimento

Ao longo da história, as interpretações teóricas e as construções práticas acerca do termo “desenvolvimento” tendem, inexoravelmente, a qualificá-lo como significado de “progresso”, “evolução”, “avanços” e “melhorias”. Foi, contudo, a partir do século XV, que sob a influência do insurgente sistema capitalista ganhou força a ideia de um desenvolvimento associado ao acúmulo de riquezas e à capacidade de consumo. O que se assistiu, e, em verdade, ainda se assiste, é a constante confusão entre desenvolvimento e crescimento econômico (Schröder, 2011).

São recorrentes os discursos a indicar que o desenvolvimento de um país está condicionado ao quanto a sua economia se expande ou ao aumento das exportações e investimentos.

Em uma sociedade na qual a economia dita as regras, deduz Boff (2013: 44) que, quando se fala em desenvolvimento, está se referindo ao “industrial/capitalista/consumista”, pois “na linguagem política dos governos e empresas, desenvolvimento equivale a PIB”. Consideram-se tão só os acréscimos no nível de renda como mola propulsora do desenvolvimento, sem, no entanto, avaliar a forma de distribuição de tais incrementos ou se estão sendo angariados às expensas do fracasso de outros países e do sacrifício de recursos naturais comuns à humanidade (Oliveira, 2002).

Sen (2000), em uma de suas mais importantes formulações – a do Desenvolvimento como Liberdade – distingue duas linhas de ação distintas, traçadas dentro do tradicional modelo de desenvolvimento. A primeira tem como cerne o rechaço às preocupações e aos anseios classificados como “frouxos”, por seus partidários. Explica Sen (2000: 51) que, por esse viés, o processo de desenvolvimento comporta “dureza e disciplina” e não se coaduna com

[...] a existência de redes de segurança social para proteger os muito pobres, o fornecimento de serviços sociais para a população, o afastamento de diretrizes institucionais inflexíveis em resposta a dificuldades identificadas, o favorecimento – “cedo demais” – de direitos civis e políticos e o “luxo” da democracia.

A segunda linha, mais comedida que a anterior, vislumbra o desenvolvimento como um processo “essencialmente amigável”, no qual tem lugar “trocas mutuamente benéficas, a atuação de redes de segurança social de liberdades políticas ou de desenvolvimento social” (Sen, 2000: 52). Por certo a aludida frente é mais aceitável, imbuída de algum senso de respeito aos direitos humanos.

Nessa esteira, pontua Sachs (2008) que o significado de crescimento, ainda que se fale do mais vertiginoso, não guarda correspondência com o de desenvolvimento se não ele cria condições para uma vida mais satisfatória. Geração de emprego, redução da pobreza e da fome, atenuação das desigualdades e limitação da concorrência irrestrita, assentada na depreciação dos recursos humanos e naturais, são elementos que devem ser promovidos pelo crescimento para que, assim, se contemple o desenvolvimento. “Crescer economicamente é uma condição necessária, mas de forma alguma suficiente, para se alcançar a meta de uma vida melhor, mais feliz e mais completa para todos.” (Sachs, 2008: 13).

Para Gudynas (2011: 2), “ao contrário do que é dito, o desenvolvimento convencional desemboca num ‘mau desenvolvimento’, que leva a ‘viver mal’, caracterização essa popularizada por José María Tortosa”.

A essa altura, é importante fazer um recorte local. Na América Latina, a projeção desse cenário reducionista, centrado em retratar o desenvolvimento apenas como crescimento econômico, conduz a seguinte reflexão: a acumulação de riquezas, a partir da exploração de tudo o que existe no continente, ou do que um dia existiu, coloca-se a serviço do desenvolvimento de quem?

Nos dizeres de Galeano (2010: 18) desde o descobrimento até a presente época, “tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder”. O emprego, pelo autor, do vocábulo “tudo” enseja abranger não só a terra e o que dela provém, mas os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo.

Conforme alude Boff (2013), a concepção da terra com um infinito “baú de recursos” alimentou a corrida pelo progresso ilimitado, empreendida na Modernidade. Os países europeus expandiram os seus domínios globo afora, em busca de riquezas,

enquanto registrava-se estapafúrdio crescimento do poderio econômico dos países colonizadores, descortinava-se, na mesma proporção, a imensa desigualdade, pobreza e miséria nos países colonizados.

Este ideal, de segregação, e este tipo de sociedade, centrada no consumo, “foram globalizados e praticamente todas as sociedades do mundo atual se veem obrigadas a alinhar-se a eles, o que equivale a ocidentalizar-se” (Boff, 2013: 41).

Infere-se, portanto, que as consequências da referida “ocidentalização” comprometem também a identidade dos povos atingidos, tendo uma potencial capacidade de eliminar, sob o argumento de que “é melhor ser rico e feliz do que pobre e tradicional”, as heranças culturais de países que, como os do Sul, foram historicamente subalternizados (Sen, 2000: 49).

II - O Modelo-Padrão de Desenvolvimento Sustentável

Na iminência da realização da Conferência de Estocolmo, em 1972, as posições acerca dos rumos do desenvolvimento mundial para as décadas seguintes dividiam-se, basicamente, em duas frentes, opostas e irreconciliáveis.

De um lado, houve quem preferisse desdenhar da importância de um planejamento voltado à seara ambiental, sob o pretexto de defender o processo de industrialização em curso nos países em desenvolvimento, processo esse que objetivava a equiparação econômica entre os referidos países e as nações desenvolvidas. Eventuais desequilíbrios ambientais decorrentes das políticas de aceleração do crescimento, diziam os otimistas, poderiam ser corrigidos, mais tarde, quando a renda *per capita* nos países ora em desenvolvimento estivesse assemelhada à dos países desenvolvidos (Sachs, 2009).

Em diametral oposição, situava-se a segunda corrente. Conhecidos como “catastrofistas”, os afetos a ela consideravam que a estagnação do crescimento e do consumo constituíam-se como medidas imprescindíveis para o impedimento de um verdadeiro colapso ambiental. O esgotamento dos recursos naturais e a poluição indiscriminada estavam entre as previsões dos catastrofistas para até o final do século XX, caso a marcha desenvolvimentista prosseguisse desmesuradamente (Sachs, 2009).

Alheio a tão extremadas posições foi o resultado da Conferência de Estocolmo, que recusou tanto a opção do crescimento zero quanto a do economicismo ostensivo. “O crescimento econômico ainda se fazia necessário. Mas ele deveria ser socialmente receptivo e implementado por métodos favoráveis ao meio ambiente, em vez de favorecer a incorporação predatória do capital da natureza ao PIB” (Sachs, 2009: 52).

Em 1984, a norueguesa Gro Harlem Brundland passou a presidir a recém-criada Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (ONU). Os trabalhos dessa comissão, composta por dezenas de especialistas, encerraram-se em 1987 com a apresentação do relatório denominado: “Nosso Futuro Comum” (Boff, 2013). Credita-se ao aludido relatório a primeira menção formal feita, no âmbito da ONU, ao termo “desenvolvimento sustentável”, tendo sido ele definido como “o desenvolvimento que atende às necessidades presentes sem comprometer a habilidade das gerações futuras em atenderem às suas próprias necessidades” (Vzeu, Meneghetti, Selfert, 2012: 574).

Na década de 1990, a concepção de desenvolvimento sustentável ganha um novo arranjo a partir da formulação do “*Triple Bottom Line*” (A Linha das Três Pilastras), pelo britânico John Elkington. A proposta, atualmente adotada pelas principais corporações do mundo, concentra-se em orientar a ação empresarial na busca pela sustentabilidade, de acordo com o tripé “*Profits, People and Planet*” (Lucros, Pessoas e Planeta). Assim, para Elkington a “atividade corporativa orientada pela lógica do desenvolvimento sustentável é aquela que, ao mesmo tempo, produz lucros, é socialmente justa e ambientalmente correta” (Vzeu, Meneghetti, Selfert, 2012: 574).

Não se olvide que um tripé agregador da prosperidade econômica, da qualidade ambiental e da justiça social seja primoroso. De tão primoroso, beira ao ideal, é, como diria Boff (2013), retórico, o que motiva o célebre teólogo e filósofo a desconstruí-lo.

Na linguagem capitalista atual, falar em desenvolvimento economicamente viável, em contemplação ao primeiro pilar de Elkington, na prática, não escapa ao velho discurso de busca pelo crescimento econômico. Boff (2013: 44) faz o alerta: “Não nos iludamos, no mundo empresarial o importante é ganhar dinheiro com o menor

investimento possível, com máxima rentabilidade possível, com concorrência mais agressiva possível e no menor tempo possível”.

No mesmo sentido Vzeu, Meneghetti e Selfert (2012: 579) afirmam:

A possibilidade do aumento da riqueza e prosperidade social sem que isso necessariamente implique aumento da degradação ambiental e das injustiças sociais (...) é essencialmente utópica, tendo em vista que, considerando seus fundamentos históricos, os princípios de sustentação social e política do capitalismo tardio são irreconciliáveis com a apropriada atenção aos problemas ecológicos e sociais contemporâneos, sobretudo, ao se notar que os elementos constituintes do capitalismo não se desvinculam de uma concepção política liberal, centrada na hegemonia de uma ideologia burguesa que apregoa o sucesso econômico como o único caminho possível para a sociedade.

O modelo-padrão de desenvolvimento forjado de sustentável é, em verdade, antropocêntrico e contraditório.

É antropocêntrico, pois espelha, unicamente, os interesses humanos, desprezando a existência de uma comunidade de vida, a qual incluiu a flora e a fauna, que também tem suas necessidades e precisa servir-se de uma biosfera equilibrada para existir e, em última análise, permitir a existência humana. A hegemonia antropocêntrica reflete-se, inclusive, nos conceitos formulados pelos organismos da ONU para desenvolvimento sustentável, que tendem a alheá-lo à natureza (Boff, 2013).

É contraditório, pois o desenvolvimento e a sustentabilidade são conduzidos por lógicas distintas. Como explica Boff (2013) o desenvolvimento emerge do plano econômico político e caracteriza-se pela linearidade, competitividade, esmero pelo crescimento quantitativo e acumulação individual da riqueza; terreno fértil ao surgimento de todo tipo de desigualdade. Por outro lado, a sustentabilidade tem sua matriz no âmbito da ecologia. Ostenta, pois, uma lógica circular: “representa a tendência dos ecossistemas ao equilíbrio dinâmico, à cooperação e à coevolução, e responde pelas interdependências de todos com todos, garantindo a inclusão de cada um, até dos mais fracos” (Boff, 2013: 45).

Se o que infere Boff (2013) é correto, e acreditamos que seja, então, a par das lógicas atuais de “desenvolvimento” e “sustentabilidade”, a incompatibilidade entre ambos não é apenas prática, mas também semântica. Daí a emergência em se romper com os estratagemas do sistema imperante, que assume termos da ecologia, esvaziando-os, enquanto mascara os ideais da economia.

O Desenvolvimento Sustentável e a Cultura do *Bem Viver*

I - A Cultura do *Bem Viver*: Um Novo Marco Civilizatório na América Latina

Ao longo da história, a América Latina serviu ao desenvolvimento de seus colonizadores e, conseqüentemente, ao desenvolvimento da própria desigualdade, fonte da força do sistema capitalista e cujos impactos são cada vez mais graves (Galeano, 2010).

À medida em que o povo latino-americano, em toda sua pluralidade, teve suas vozes silenciadas e seus valores suprimidos, consolidou-se um ideal de desenvolvimento, entendido exclusivamente como progresso econômico a qualquer custo. Nesse sentido, estabeleceu-se uma relação de dominação da natureza pelo homem, e o perigo disso na seara socioambiental é, há décadas, denunciado por cientistas e filósofos.

Nesse contexto, os problemas, que não são atacados em sua origem, se agravam e a dominação continua “agora sob os ditames da acumulação capitalista, perpetua a pobreza, a injustiça, o medo e gera uma multiplicidade de conflitos e riscos ambientais” (Caovilla, 2016: 109). Diante dessas circunstâncias, pensar alternativas ao modo de conhecer, viver, produzir, organizar e normatizar impostos pela tradição europeia, é urgente.

Frente a uma crise que se estabelece em diversas dimensões, tais como econômica, social, ecológica e cultural, fez-se necessário questionar os valores sobre os quais se construiu a sociedade atual e buscar soluções inovadoras (Le Quang, Vercoutère, 2013).

Leonardo Boff (2010) alerta que a base teórica para a solução dos problemas do Sistema Terra, que já se encontra em adiantado estado de degradação, perpassa por

uma revolução paradigmática. Como em toda a revolução, uma das maiores dificuldades é promover a aceitação do novo, vencer o conforto da inércia de uma civilização que diviniza a economia (Moraes, 2014).

Diante de tal crise ambiental e civilizacional e de um modelo de desenvolvimento insustentável, desponta dos Andes uma proposta original de constitucionalismo que inaugura um novo marco civilizatório, com o reconhecimento dos direitos de *Pachamama* (natureza) e a cultura do *Bem Viver*. Em atenção às antigas reivindicações dos movimentos sociais da população marginalizada pelas políticas eurocêntricas, Equador (2008) e Bolívia (2009), em suas reformas constitucionais, foram precursoras no resgate às raízes latino-americanas. Ao assumir uma sociedade diversa e intercultural, reconhecer a natureza enquanto sujeito de direitos e comprometer-se em promover a cultura do *Bem Viver*, tais países se propõem a algo desafiador: romper com o projeto civilizatório imposto na modernidade, buscando alternativas ao desenvolvimento convencional (Caovilla, 2016).

II - O *Bem Viver* nas Constituições Andinas

Reconhecendo os efeitos socioambientais nefastos do referido modelo de desenvolvimento no contexto latino-americano, nos Andes surge uma possibilidade de mudança com a proposta de um novo constitucionalismo orientado pelo *Bem Viver*.

Gudynas (2011: 2) explica que a corrente de reflexão mais importante que surgiu na América Latina foi o *Bem Viver*, que:

se distingue dos discursos que celebram o crescimento econômico ou o consumo material como indicadores de bem-estar. Também não louva a obsessão com a rentabilidade e o consumo. Suas referências à qualidade de vida passam por outros caminhos. Incluem tanto as pessoas como a Natureza. O *Bem-Viver* abre as portas a outras formas de falar, escrever ou pensar nosso mundo.

A consolidação de uma cultura do *Bem Viver* implica em uma reflexão profunda sobre diversos aspectos dos modelos de desenvolvimento atuais. Um exemplo disso é o fato de todas as coisas serem avaliadas conforme a sua utilidade para o ser

humano. À vista disso, “outro componente essencial do *Bem-Viver* é uma mudança radical no modo como se interpreta e se valoriza a Natureza. Várias formulações convertem o meio-ambiente em sujeito de direitos rompendo com a perspectiva antropocêntrica tradicional” (Gudynas, 2011:3).

Movimentos sociais ativos e o protagonismo indígena, foram decisivos ao desenvolvimento das primeiras ideias sobre *Bem Viver* consolidadas nas Constituições do Equador e da Bolívia. Aliás, é preciso enaltecer a influência dos valores indígenas na construção da ideia de *Bem Viver* na América Latina. Nesse sentido, Le Quang e Vercoûtère (2013: 10) ressaltam:

Os povos indígenas, ponta de lança na luta contra o neoliberalismo encarnado pelas instituições financeiras internacionais e pelas políticas nacionais de governos corruptos, aparecem como fontes legítimas de alternativas ao sistema econômico e aos modos de vida que conduziram à crise global. (tradução livre da autora).

A constitucionalização do *Bem Viver* na América Latina, de tal modo, representa a instituição de um novo pacto social baseado na democracia intercultural (Caovilla, 2016).

Nesse sentido, em 2008, o *Bem Viver*, em quéchua, *Sumak Kawsay*, foi constitucionalizado no Equador como um conjunto de “direitos do *Bem-Viver*”, entre os quais saúde, educação, habitação, água, alimentação e comunicação encontram-se no mesmo patamar hierárquico que outros como os relacionados à natureza, à liberdade, à participação, aos povos e nacionalidades, por exemplo. Além disso, o regime do *Bem Viver*, previsto na Constituição de Montecristi, relaciona-se diretamente com o regime de desenvolvimento (Gudynas, 2011).

Art. 275.- O regime de desenvolvimento é um conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos sistemas econômicos, políticos, socioculturais e ambientais, que asseguram a realização do bem viver, do *sumak kawsay* [...] O bem viver exigirá que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos, e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito a suas diversidades e da convivência harmônica com a natureza. (Equador, 2008, tradução livre da autora).

Para Gudynas (2011), a Constituição equatoriana indica que o desenvolvimento deve servir ao *Bem Viver*, visto que a seção dedicada a tal regime apresenta tanto os direitos enfocados na conservação da biodiversidade e manejo dos recursos naturais, como os relativos à inclusão e à equidade.

Na perspectiva do *Bem Viver*, questiona-se os pressupostos do modelo de desenvolvimento convencional, uma vez que, além de não se reconhecer o crescimento econômico como o único indicador de bem-estar, não é possível crescer permanentemente. Viver com menos, ainda que signifique desestimular o crescimento, é preferível se isso permitir um “crescer bem”. Por esse viés, as práticas de produção e consumo devem privilegiar os mercados locais e comunitários.

De acordo com o entendimento de Boff (2013), o *Bem Viver* andino objetiva uma ética da suficiência para a comunidade, segundo a qual a produção e o consumo não podem ir além do que o ecossistema consegue suportar ou extrapolar a quantidade tolerável de resíduos na natureza depositados. Ademais, o ser humano é inserido num contexto maior, buscando o equilíbrio entre os seres que habitam a *Pachamama* e a comunhão com as energias universais. Essa proposta de resgate das dimensões afetivas não mais admite a qualidade de vida reduzida à posse e acumulação de bens materiais e predominante no Ocidente.

No que se refere ao ambiente, assumindo uma postura que tem o condão de superar o modo parasitário como o ser humano explora o espaço na Terra, a Constituição do Equador é revolucionária. A natureza, historicamente reconhecida como objeto de propriedade do ser humano, passa agora à condição de sujeito de direitos:

Art. 71.- A natureza ou *Pachamama*, onde se reproduz e realiza à vida, tem direito à que se respeite integralmente sua existência e o mantimento e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir à autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar estes direitos observam-se os princípios estabelecidos na Constituição, no que for pertinente (Equador, 2008, tradução livre da autora).

Tal mudança de paradigma se coaduna com a ideia de rompimento da perspectiva antropocêntrica que orienta os modelos convencionais de desenvolvimento.

A Constituição da Bolívia de 2009, por sua vez, instituiu o “Viver Bem”, ou, do aymara, *Suma Qamaña*, como princípio ético-moral, base fundamental do Estado, no mesmo patamar de princípios clássicos tais como liberdade, dignidade e igualdade.

Artigo 8. I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não sejas frouxo, não sejas mentiroso nem sejas ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) y *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre). II. O Estado se fundamenta nos valores da unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais, para viver bem (Bolívia, 2009, tradução livre da autora).

O modelo econômico proposto na Bolívia é plural e vincula-se aos valores da solidariedade e da reciprocidade. Com o intuito de efetivar o *Bem Viver* em suas múltiplas dimensões, a Constituição boliviana estabeleceu, em seu art. 313, certos propósitos como a geração de produto social, produção, distribuição e redistribuição justa da riqueza, redução das desigualdades regionais e de acesso aos recursos produtivos, entre outros. Gudynas (2011) pertinentemente destaca que, embora a ligação entre *Suma Qamaña* e os direitos não esteja explícita no texto constitucional, esta é, notoriamente, uma das finalidades do Estado.

Conforme exposto, é possível perceber diferenças nas propostas de meios para a efetivação do *Sumak Kawsay* ou *Suma Qamaña*, no Equador e na Bolívia, respectivamente. Nada obstante tal pluralidade, uma vez que o *Bem Viver* é um conceito ajustável à realidade socioambiental de cada comunidade, a sustentabilidade e a harmonia são propósitos compartilhados.

Considerações Finais

O enfrentamento do cenário de crise para o qual a sociedade caminhou desde remotamente, implica, antes de qualquer coisa, na ruptura da concepção que alça a economia como o sustentáculo articulador e construtor da sociedade. A economia

não é uma totalidade, insere-se, sim, como um subsistema que integra um todo mais vasto e complexo: o meio ambiente.

A cosmovisão andina é, espontaneamente, questionadora do desenvolvimento tradicional, já que não concebe a *Pachamama* como um objeto, apropriável e manipulável, a serviço da subsistência ou dos devaneios de consumo humanos.

É por isso, também, que o *Bem Viver* não se coaduna com o modelo retórico de desenvolvimento sustentável, sumamente antropocêntrico na sua mira ao atendimento das necessidades da geração atual e não comprometimento da capacidade de atender as carências das futuras gerações. Não basta apenas garantir a vida humana, uma vez que o ser humano não é mais que um elo na comunidade de vida, é preciso preocupar-se com o Planeta Terra.

Pela sua proposta consciente e valorosa, exprimida pelos aspectos acima citados, e por tantos outros, e desprendida de reproduções de modelos ocidentais anacrônicos, a estratégia de desenvolvimento endógena e inclusivista arquitetada no Sul tem potencialidade para promover o salto para uma civilização equilibrada, sustentável, comunitária, democrática e participativa.

Essa nova ideia de desenvolvimento floresce num contexto de lutas de movimentos sociais protagonizados pelas populações marginalizadas na América Latina, especialmente os povos indígenas, na busca por reconhecimento e pelo resgate da cosmovisão de seus ancestrais. Nesse sentido o *Bem Viver* consiste na satisfação de necessidades materiais do ser humano de maneira que não agrida a natureza, com a qual mantém relação direta de interdependência, mas também, e sobretudo, em sua dimensão espiritual e afetiva, promovendo a harmonia entre todos os seres que habitam a *Pachamama*.

Para alcançar esse intento, a positivação daquilo que é expressão do *Bem Viver*, operada pelas Constituições Andinas, eleva a Bolívia e o Equador à condição de “vitrines”. Porquanto, estão a inspirar outros países da América Latina na utilização do marco conceitual do *Bem Viver*, a fim de que também eles desenhem, a partir daí, as suas estratégias de desenvolvimento nacional. Indo mais longe, o novo modelo socioambiental comunitário e solidário se projeta de modo tal que desperta nos

mais visionários a utopia de que se expanda em todo o planeta, mediante sua inserção no sistema de normas de Direito Internacional.

Bibliografía

BOFF, Leonardo. (2010). *Uma Revolução Ainda por Fazer*. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2011/02/14/uma-revolucao-ainda-por-fazer/>

Acesso em: 20 de abril de 2017.

BOFF, Leonardo. (2013). *Sustentabilidade: O Que É, O Que Não É*. 2 ed. Petrópolis: Vozes.

BOLÍVIA. (2019). *Constitución Política del Estado*. Disponível em: <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>. Acesso

em: 21 de abril de 2024.

CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca. (2016). *Descolonizar o Direito na América Latina: o modelo do pluralismo e a cultura do bem-viver*. Chapecó: Argos.

CECHIN, Andrei. (2010). *A Natureza como Limite da Economia: A Contribuição de Nicholas Georgescu-Roegen*. São Paulo: Editora Senac São Paulo/Edusp.

EQUADOR. (2008). *Constitución Política de La República del Ecuador*. Disponível em: [https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/private/asamblea_nacional/filesasambleanacionalnameuid-20/transparencia-2015/literal-](https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/private/asamblea_nacional/filesasambleanacionalnameuid-20/transparencia-2015/literal-a/a2/Const-Enmienda-2015.pdf)

[a/a2/Const-Enmienda-2015.pdf](https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/private/asamblea_nacional/filesasambleanacionalnameuid-20/transparencia-2015/literal-a/a2/Const-Enmienda-2015.pdf). Acesso em: 16 de junho de 2024.

GALEANO, Eduardo. (2010). *As Veias Abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM.

GUDYNAS, Eduardo. (2011) *Bem-Viver: Germinando Alternativas ao Desenvolvimento*. A America Latina em Movimiento, ALAI, 462 (1-20).

Disponível em:

<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1837823> Acesso em: 16 de junho de 2024.

- LE QUANG, Matthieu; VERCOUTÈRE, Tamia. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir: Diálogo entre dos Alternativas al Capitalismo*. 1ª ed. Quito: Editorial IAEN.
- MORAES, Germana de Oliveira. (2014). “Pelos Direitos de *Pachamama* e pelo Bem Viver: um modelo socioambiental ecocêntrico, comunitário e solidário”. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente; FERREIRA, Heline Sivini (Orgs). *Direito Socioambiental: uma questão para a América Latina*. Curitiba: Letra da Lei, 175-203.
- OLIVEIRA, Gilson Batista. (2002). *Uma Discussão sobre o Conceito de Desenvolvimento*. Revista da FAE, 5 (2). Disponível em: <https://revistafae.fae.edu/revistafae/article/view/477>. Acesso em: 10 de junho de 2024.
- SACHS, Ignacy. (2008). *Desenvolvimento: incluindo, sustentável, sustentado*. Rio de Janeiro: Garamond.
- SACHS, Ignacy. (2009). *Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável*. Coleção Ideias Sustentáveis. Organizadora: Paula Yone Stroh. Rio de Janeiro: Garamond.
- SCHRÖDER, Peter. (2011) “Antropologia e ‘desenvolvimento’: Balanço crítico de uma relação problemática”. In: INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA): II Conferência do Desenvolvimento CODE 2011/Área Temática 1: *Desenvolvimento: Desafios e Perspectivas Antropológicas*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/code2011/chamada2011/pdf/area1/area1-artigo1.pdf>. Acesso em: 11 de junho de 2024.
- SEN, Amartya. (2000). *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução Laura Teixeira Motta; Revisão Técnica Ricardo Doniselli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIZEU, Fabio; MENEGHETTI, Francis Kanashiro; SEIFERT, Rene Eugenio. (2012). *Por uma Crítica ao Conceito de Desenvolvimento Sustentável*. Cadernos EBAPE.BR, 10 (3). Rio de Janeiro: FGV.

El cuidado de la naturaleza, la nueva dependencia y el desarrollismo neocolonial

Javier Flax (UNGS/UBA/
RedBioética-UNESCO)

A la memoria de Damián Marino, un científico comprometido con el cuidado de la Naturaleza.

La previsión del impacto ambiental de los emprendimientos y proyectos requiere procesos políticos transparentes y sujetos al diálogo, mientras la corrupción, que esconde el verdadero impacto ambiental de un proyecto a cambio de favores, suele llevar a acuerdos espurios que evitan informar y debatir ampliamente (Papa Francisco, *Laudato Si'*, §182).

La necesidad de volver a pensar nuestro modelo de desarrollo.

Ésta es una época en la cual el movimiento reflexivo es más necesario que nunca. No se trata de mirarnos en un espejo, sino de poder reflejarnos en múltiples espejos, tanto aquellos que sincrónicamente nos muestran la experiencias superadoras de nuestros pueblos hermanos de América Latina, como aquellos que diacrónicamente permiten reencontrarnos con nuestra propia historia.

Por eso mismo, celebro la aparición de los *Cuadernos del CLADE*, cuyo primer número ya nos colocó en una promisorio hoja de ruta. Por supuesto, agradezco la invitación para participar en este segundo número de esta reflexión comunitaria, luego del cual seguramente seguirán tantísimos otros donde podremos dialogar, disentir, consensuar, conocernos y ser más autoconcientes de nuestras posibilidades frente a los problemas comunes que nos desafían.

En el presente artículo me interesa poner de manifiesto que frecuentemente lo apremiante de una situación conduce a decisiones poco reflexivas, sea por pragmatismo o carencia de marcos teóricos. Ciertamente, ya no hay debates en torno a los estilos de desarrollo, como los que planteaba Oscar Varsavsky en 1971, donde analizaba diferentes modelos (Varsavsky, 2012). A su vez las teorías de la dependencia cayeron en el olvido, como si sus categorías carecieran completamente de actualidad y los beneficios de la globalización fueran uniformes y ya no hubiera de un lado países centrales que se benefician de la división internacional del trabajo y, del otro lado, países periféricos, cuyo desarrollo científico, tecnológico e industrial es frenado una y otra vez para mantener una brecha tecnológica y condenarlos a ser meros exportadores de materias primas a enormes costos sociales y ambientales.¹⁶

Así es que frente a la urgencia de los problemas inmediatos, en contextos de enormes condicionamientos, gobiernos del propio campo nacional y popular recurren a respuestas contraproducentes e, incluso, autodestructivas, tanto en lo que corresponde a la naturaleza como en lo que corresponde a una cultura que debería ser cuidadosa de sí misma y de las personas que la integran.

Efectivamente, sucesivas crisis económicas, resultado del endeudamiento externo, condujeron a la autorización de plataformas productivas y enclaves neocoloniales, cuyas formas de producción generaron enormes daños, tanto a la naturaleza como a las culturas y a las comunidades que la habitan.

En esa línea, en otras publicaciones que invitamos a leer por la brevedad de la presente, mostramos con mayor extensión y complejidad cómo se transformó la matriz agropecuaria con la incorporación de un paquete tecnológico a partir de organismos vegetales genéticamente (OVGM), diseñados para resistir herbicidas con efectos tóxicos no sólo para las malezas, sino para las demás formas de vida, incluida la humana.

La adopción de ese modelo agroindustrial se hizo incluso en contra de las convicciones de quienes lo autorizaron en 1995, debido a la necesidad de salir de

¹⁶ Al respecto puede verse Flax, Javier “Retraso científico y tecnológico planificado” en UNESCO: <https://redbioetica.com.ar/retraso-cientifico-y-tecnologico-planificado/>

algún modo de la crisis de endeudamiento y la restricción externa por la falta de divisas (cf. Flax: 2015).

Cierto pragmatismo de moral lábil, que no atiende ni a la ética de la convicción ni a la ética de la responsabilidad, podría considerar que convertir a vastas extensiones de nuestro territorio en *zonas sacrificiales* podría justificarse en pos de una mayor ganancia, mayores exportaciones e ingreso de divisas. Difícilmente “por unos dólares más” se pueda justificar una matriz que tuvo toda suerte de consecuencias dañinas previsibles para la sociedad y el ambiente. Los ecosistemas naturales, sociales y culturales fueron afectados por una deforestación alarmante, como indican las investigaciones y mapas de corrimiento de la frontera agraria elaborados por el INTA y el CONICET. El suelo se compactó, facilitó la acumulación de agua y las inundaciones.¹⁷ Se afectó el agua, la cual en cualquier investigación sería exhibe la presencia de agroquímicos, así como el Proyecto SPRINT demostró su presencia en la población más allá de límites aceptables. Pero, además, se desarraigó a miles de familias campesinas que resultaban innecesarias o “población excedente” para el modelo agroindustrial mecanizado. Y así podríamos seguir enumerando consecuencias dañinas previsibles y evitables.

La publicidad instalada por las propias empresas hizo creer que esos modos de producción eran los más eficientes y los más convenientes para los productores y para el país, cuando eso no es así. Por el contrario, con otro modo de producción se podrían generar los mismos recursos, sin tener estas consecuencias perjudiciales.¹⁸ Con el actual modelo, solo ganan las empresas multinacionales que concentran cada vez más las semillas, reemplazándolas por transgénicas, y las empresas asociadas

¹⁷ A su vez, según el Informe del Banco Mundial del año 2016, Argentina perdió entre 2001 y 2012 el 12% de sus bosques principalmente para cultivar soja transgénica, “lo que equivale a perder un bosque del tamaño de un campo de fútbol cada minuto”, lo cual es el doble que el promedio mundial. Ese mismo informe atribuye las grandes inundaciones en Argentina a la deforestación, con las consiguientes pérdidas que el BM mide en varios puntos del PBI.

Cf. <http://www.bancomundial.org/es/events/2016/10/14/gestion-ambiental-argentina-analisis>

¹⁸ En este espacio apenas podemos presentar la problemática. El Ing. Agrónomo Eduardo Cerdá, demostró que con la agroecología se puede producir en grandes extensiones con rindes equivalentes, reduciendo sensiblemente la cantidad de agroquímicos, aumentando así las ganancias de los productores y el beneficio social y ambiental. Cf. Eduardo Cerdá: “Con la agroecología, los campos grandes también pueden bajar los costos y aumentar su renta”. En <https://www.todoprovincial.com/eduardo-cerda-agroecologia-campos-grandes-tambien-bajar-costos-aumentar-renta/> Entonces, ¿por qué se impuso el paquete tecnológico basado en transgénicos? Porque las transnacionales necesitaban nuestras tierras para sus plataformas productivas, como necesitaron a Paraguay para el algodón, luego de la Guerra de Secesión de USA (Flax, 2015).

que venden agroquímicos en volúmenes muy superiores a los necesarios. Pero esa concentración, la pérdida de biodiversidad y el deterioro ambiental ponen en riesgo la soberanía alimentaria de los países. Fue por eso que en 2020 -mientras en Argentina se autorizaba de manera legalmente cuestionable la producción y comercialización de trigo transgénico- el gobierno de México prohibió la producción y comercialización de maíz transgénico, lo cual fue ratificado por su Tribunal Supremo, a pesar de las presiones de las empresas multinacionales y de los gobiernos de sus países de origen (cf. Flax, 2022).

Mientras importantes presidentes latinoamericanos construyeron sus planes de gobierno incluyendo una ambiciosa agenda ambientalista, en nuestro país, cumpliéndose los 40 años de la recuperación de las instituciones de la democracia, los sucesivos gobiernos democráticos no se destacaron por una vocación por el cuidado ambiental. El proyecto de ley de humedales sigue esperando su aprobación y las iniciativas legislativas que sí alcanzaron a plasmarse en leyes, como la Ley General de Ambiente, la Ley de Bosques, el Acuerdo de Escazú, etc. no lograron tener un compromiso gubernamental serio para su implementación.

Desde nuestro punto de vista, estas decisiones equivocadas son el resultado de los condicionamientos generados por sucesivos endeudamientos, como el que dejó la Dictadura o, más cercanamente, generó injustificadamente el presidente Mauricio Macri. Es decir, no se trata de un fracaso de la democracia, sino el triunfo provisorio del neoliberalismo, es decir, del proyecto político del capitalismo concentrado -en tanto tal, opuesto al liberalismo clásico-, el cual ahogó nuevamente a nuestra Nación en una crisis de endeudamiento, cuyo objetivo explícito fue dejar fuera de juego a los gobiernos nacionales y populares o, en su defecto para dejarlos inermes, si volvían a ganar una elección. (cf. Flax, 2023b: 55 y ss).

Pero también derivan de la concepción del desarrollo como mero crecimiento económico. Pero ese crecimiento, encuentra límites que ya fueron traspasados, poniendo en riesgo los sistemas vitales, como también quedó claro con la pandemia del Sars-Cov-2, cuya génesis es atribuible a causas zoonóticas por la expulsión de su hábitat de animales silvestres portadores de virus para los cuales carecemos de inmunización (cf. Flax, 2021).

Por eso se requiere considerar otras concepciones y, sobre todo, otras sensibilidades para oponer a esta matriz dominante, que pone en riesgo los sistemas vitales de la tierra.

La necesidad de un consenso superpuesto

Si bien creo que podría dialogar fructíferamente con casi todos los artículos del primer número de los *Cuadernos del Clade*, encuentro en dos de ellos un anclaje adecuado para presentar la reflexión que quiero proponer.

Efectivamente, en su artículo “Hacia una ampliación de derechos: Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida” Alcira Bonilla propone una “ecofilosofía intercultural nuestroamericana liberadora” desde la cual presenta la necesidad de una ampliación de derechos con la incorporación de los derechos ecoculturales, los cuales incluyen “un buen vivir, en plenitud, en el cuidado activo de la casa común y de las comunidades vivientes que la habitan y a la consiguiente responsabilidad por su vigencia.” En el desarrollo de su argumentación menciona un documento fundamental como antecedente histórico, a saber el “Mensaje ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo”, de Juan Domingo Perón, publicado el 21 de febrero de 1972 (Bonilla, 2023: 46), sobre el que volveremos.

Por su parte, Marcos Navas Alvear, en su artículo “Un nuevo paradigma para comprender los derechos de la naturaleza en conjunción con los bienes comunes y las comunidades”, avanza en la descripción de un nuevo paradigma a partir del concepto de “biocivilización”, el cual “abre un punto de encuentro entre derechos de la naturaleza y los bienes comunes, criticando al antropocentrismo y resaltando la importancia de ir vinculando naturaleza y bienes comunes, a cuestiones como justicia social y la economía del cuidado. Se trata de una posición que cuestiona el desarrollo como paradigma ideológico dominante” (Navas Alvear, 2023: 87). Esta biocivilización supone reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos como lo hace paradigmáticamente la Constitución de Ecuador y significa, precisamente, proponer un nuevo paradigma y un nuevo fundamento, superador del paradigma ambientalista antropocéntrico, mediante el cual se ha venido intentando proteger la naturaleza. A partir de la referencia y análisis de algunos documentos sumamente importantes como la *Encíclica Laudato Si'*, como también algunas constituciones y

legislaciones “que exhiben elementos a medio camino entre el paradigma ambientalista y otro de corte ecológico-sistémico que está en construcción”, Marcos considera que podríamos estar en una transición desde un paradigma hacia el otro.

Si estamos en tal transición es difícil saberlo, particularmente porque en términos de cosmovisiones, matrices culturales e, incluso, en ciencias sociales y filosofía, más que paradigmas totalizadores, suele haber matrices rivales en debate. Pero, como queda claro en ambos artículos, si hay una disputa entre paradigmas, el mayor oponente, tanto del paradigma ambientalista como el ecológico-sistémico, es el paradigma de la Conquista, cuyo centro es el *ego conquiro* que plantea Enrique Dussel -y menciona Alcira Bonilla- al cual llamo en otro lugar “matriz hobbesiana de la cultura” y también “matriz neoliberal”, cuyo centro es un tipo especial de *homo economicus*: el *homo rapax*, cuya libertad consiste en la libertad como ausencia de interferencias, tal como la propone Thomas Hobbes y es recuperada por el neoliberalismo como “mercados autorregulados”, nueva fuente de abusos de poder en contra de las comunidades y de la naturaleza misma (cf. Flax, 2013).

En tal sentido, parece indispensable buscar “consensos superpuestos” entre aquellas matrices de pensamiento de índole cooperativa que proponen una ética del cuidado de la dignidad de las personas, de los pueblos y de la naturaleza, más allá de los fundamentos que propongan unas u otras. De otro modo, creo que será muy difícil oponerse a la matriz de la competencia, la violencia, la conquista y el saqueo, es decir, a la matriz neoliberal, representada como nunca por el actual gobierno, el cual vino a destruir “desde adentro” al Estado, cuya función, precisamente, es poner límites al mercado y prevenir sus abusos, los eventuales daños y las desigualdades que genera.

Precisamente, mientras escribo estas líneas se está debatiendo en el Senado de la Nación un mega proyecto de ley denominado “Bases y Puntos de Partida para la Libertad de los Argentinos”. Se trata de una ley ómnibus -lo cual está prohibido en otros ordenamientos jurídico-políticos- el cual se parece más a una capitulación frente a la ocupación del ejército de una potencia extranjera que a una ley de la Nación. No obstante ello, obtuvo media sanción de la Cámara de Diputados.

Si recurrimos a algunas categorías en desuso -pero no por eso menos explicativas- se trataría de un gobierno cipayo al servicio, ya no meramente de potencias extranjeras, sino de nuevos actores mundiales: los fondos especulativos de inversión, una nueva expresión del capitalismo concentrado “sin patria ni bandera”, que tanto daño hizo en los últimos años a nuestra Patria, como con el plan de desestabilización del año 2014, denominado “Plan Gutiérrez”, cuyo objetivo era generar una crisis para que -parafraseando a Milton Friedman- lo políticamente imposible se volviera políticamente inevitable.

En lo que tiene que ver con nuestro hilo conductor, el Título VIII del mencionado proyecto contiene un Régimen de Incentivo para las Grandes Inversiones (RIGI) que parece redactado por abogados de multinacionales que quieren apropiarse de los recursos naturales que abundan en nuestro territorio. Así, la nueva revolución industrial -incluida la inteligencia artificial- se realizará en buena medida con nuestros recursos para ampliar aún más la brecha entre países ricos y países pobres. Lo más grave es que, de aprobarse el proyecto de entrega de nuestro patrimonio nacional, se haría a costa del trabajo argentino y de generar estragos en la sociedad y en el ambiente.

Como expresa Aldo Novak, Profesor titular de Derecho de los Recursos Naturales y Ambiental en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), “se advierte la clara intención de habilitar un extractivismo extremo de recursos naturales, a través de megaminería, explotación intensiva de hidrocarburos y agronegocios, con grave compromiso de la biodiversidad y del recurso agua, fundamentales para muchas regiones y comunidades.”¹⁹ Y esto sería así porque el proyecto establece de manera dudosamente constitucional, en el artículo 162, correspondiente al Título VIII: “Cualquier norma nacional o local, por la que se limite, restrinja, vulnere, obstaculice o desvirtúe lo establecido en el presente (proyecto), será nula de nulidad absoluta e insanable y la Justicia Federal deberá, en forma inmediata, impedir su aplicación”. De este modo, toda la legislación social y ambiental podría ser vulnerada. Y cualquier controversia se resolverá en el Centro

¹⁹ Aldo Novak, “La Ley Bases y un régimen de entrega a las grandes empresas” en Agencia *Tierra Viva* (21/05/2024) En <https://agenciaterraviva.com.ar/la-ley-bases-y-un-regimen-de-entrega-a-las-grandes-empresas/>

Internacional de Arreglo de Diferencias relativas a Inversiones (CIADI), una institución del Banco Mundial. Así, las explotaciones autorizadas por el RIGI se convertirán en enclaves neocoloniales intocables. El “pasivo ambiental” -para usar un eufemismo- será previsiblemente enorme.

Desde el conocimiento peligroso hacia una ecología de saberes.

Para poder avanzar en la línea propuesta de buscar “consensos superpuestos”, de manera de poder criticar el proyecto de desarrollo neocolonial, querríamos citar algunos pasajes del “Mensaje ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo” que hizo público Juan Domingo Perón en 1972, en el contexto de los debates para la preparación de la *Primera Cumbre de la Tierra*, organizada por la ONU en Estocolmo ese mismo año:

El ser humano, cegado por el espejismo de la tecnología, ha olvidado las verdades que están en la base de su existencia. Y así (...) mata el oxígeno que respira, el agua que bebe y el suelo que le da de comer, y eleva la temperatura permanente del medio ambiente sin medir sus consecuencias biológicas (Perón, 1972: 3).

Son necesarias y urgentes: una revolución mental en los hombres (...)

Esa revolución mental implica comprender que el hombre no puede reemplazar a la naturaleza en el mantenimiento de un adecuado ciclo biológico general; (...) que la naturaleza debe ser restaurada en todo lo posible, que los recursos naturales resultan aceptables y por lo tanto deben ser cuidados y racionalmente utilizados por el hombre (...)" (Perón, 1972: 5).

Finalmente deseo hacer algunas consideraciones para nuestros países del Tercer Mundo:

Debemos cuidar nuestros recursos naturales con uñas y dientes de la voracidad de los monopolios internacionales que los buscan para alimentar un tipo absurdo de industrialización y desarrollo en los centros de alta tecnología adonde rige la economía de mercado (...). En defensa de sus intereses, los países deben propender a las integraciones regionales y a la acción solidaria (...). *La humanidad debe ponerse en pie de guerra en defensa de si misma. En esta tarea gigantesca nadie puede quedarse con los brazos cruzados. Por eso convoco a todos los pueblos y gobiernos del mundo a una acción solidaria.*" (Perón, 1972: 6)

Este discurso, vigente más de 50 años después, debería ser leído por todas y todos aquellos que adscriben a su pensamiento político, particularmente aquellos que acceden a importantes responsabilidades de gobierno y de Estado.

Por esa época hubo diferentes documentos y publicaciones en la misma línea. Pero nos resultan especialmente significativas las expresiones de Van Rensselaer Potter en *Bioética. Un puente hacia el futuro*, de 1971, un libro fundacional de la bioética, concebida antes que nada como bioética ambiental. Un enfoque que propone conjugar las ciencias naturales y las sociales con las humanidades para reflexionar sobre nuestra relación con la naturaleza, a la que pertenecemos. Allí se refiere al “conocimiento peligroso”:

El conocimiento peligroso se definió como el conocimiento que se ha acumulado más rápido que la sabiduría para manejarlo. Los métodos actuales para hacer frente al abismo del conocimiento científico y la dirección política son inadecuados (...) (Potter, 1971, p. 75).

Esa sabiduría sin dudas se perdió y es urgente su recuperación, de modo de restablecer alguna armonía entre las comunidades humanas y la naturaleza. En buena medida esa armonía se quebró cuando el conocimiento tuvo por objetivo principal la “conquista de la naturaleza” en los términos que expresara Francis Bacon en su *Novum Organon*, a costa no solo del genocidio de los pueblos que habitaban los territorios colonizados, sino también a costa del *epistemicidio* correspondiente, perdiéndose la sabiduría acumulada en siglos y a veces milenios en torno a los ciclos naturales y la necesidad de respetar los tiempos de regeneración de los sistemas vitales. En ese sentido, no encuentro mejor ejemplo que el que brinda Boaventura de Sousa Santos en *Una epistemología del Sur*:

En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali de mil años de antigüedad, fueron reemplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la Revolución Verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo Hindú-Budista dedicado a Dewi-Danu, la divinidad del lago (...). Sucedió que su reemplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más de un 50%. Los resultados fueron tremendamente desastrosos, hasta el punto de que los sistemas científicos de

irrigación tuvieron que ser abandonados y ser restablecido el sistema tradicional (Santos, 190).

Y a continuación agrega lo que quizás resulte aún más relevante:

Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelados por ordenadores –un área de las nuevas ciencias– mostró que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dewi-Danu fueron más eficientes que cualquier otro sistema concebible, sea científico o de otro tipo (Santos, 2015: 191).

No tenemos que ir tan lejos para ver fenómenos similares en nuestra América Latina, a partir de la implantación de los paquetes tecnológicos que incorporaron semillas transgénicas, agrotóxicos y maquinarias pesadas, como ocurrió de manera violenta en Colombia a partir de un Tratado de Libre Comercio con USA y la Res. 970/2010 del Instituto Colombiano Agropecuario. El ejército confiscó y destruyó de manera violenta las semillas obtenidas por los campesinos. A los pocos años, los rindes fueron sensiblemente menores y se tuvo que volver a la modalidad tradicional. Un modo de producción -en realidad, un experimento a cielo abierto- que tenía por entonces apenas una experiencia de 15 años pretendía revertir no menos de 10.000 años de cultura agrícola.

Por eso de Sousa Santos propone una ecología de saberes, la cual consiste en el “reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico”. En consecuencia, se plantea un “interconocimiento” que excede la interdisciplinariedad científica. Se trata de interactuar con otros conocimientos para intervenir en el mundo real, conocimientos que generalmente fueron despreciados en lo que Santos denomina un *epistemicidio* masivo de saberes que comenzó hace cinco siglos, con una pérdida invalorable de experiencias cognitivas acumuladas por diferentes culturas. Estos conocimientos suelen ser conocimientos ancestrales de culturas no occidentales, particularmente valiosos en todo aquello que tiene que ver con el conocimiento de los ciclos de la naturaleza. En consecuencia, son especialmente adecuados para preservar la biodiversidad atendiendo a la necesidad de regeneración de la naturaleza, frente a lo cual el conocimiento “científico”, incluso una buena metodología interdisciplinaria (cf. Flax,

2023a), puede resultar incompleta. Por eso se requiere considerar el interconocimiento para recuperar esa sabiduría que permita equilibrar el “conocimiento peligroso” y reorientar tanto los procesos productivos como los hábitos de consumo, librados actualmente al permanente desplazamiento del deseo desde un objeto hacia otro, sin fin.²⁰

La convergencia entre los paradigmas ambientalista y biocéntrico.

El nuevo paradigma que viene asomando, en realidad consiste en recuperar el conocimiento y la sabiduría de aquellas culturas que no perdieron su relación con la naturaleza. En nuestro continente, América Latina, se produjeron cambios constitucionales, legislativos y en la doctrina jurídica, inspirados en esas culturas. Sin dudas resultan paradigmáticos la Constitución de Ecuador en 2008, la Ley 71 de los Derechos de la Madre Naturaleza en Bolivia en 2010, la Constitución de la Ciudad de México en 2017, cuyo art. 13 inc.3 establece “una protección más amplia de los derechos de la naturaleza, formados por todos sus ecosistemas y especies como una entidad colectiva sujeto de derechos”.

En nuestro país, mucho antes de que la Asamblea General de Naciones Unidas reconociera, recién en 2022, el acceso a un medio ambiente limpio, sano y sostenible como derecho humano universal, nuestra Constitución Nacional, en su art. 41, reconoció a través de la reforma de 1994 que “Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo. El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según lo establezca la ley. Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica, y a la información y educación ambientales.”

²⁰ Leonardo Boff se refiere al deseo exacerbado por la sociedad consumista en línea con los planteos que hiciera Max Horkheimer con respecto a la inflación hedonista: “Somos por naturaleza seres de deseo, y la naturaleza del deseo es no tener límites (...) Cuidar del deseo es imponerle límites y autocontenerse para no perder el rumbo en la vida (...) Pero ocurre que toda nuestra cultura milita contra la autolimitación. Promueve un progreso ilimitado que va más allá de la capacidad de soporte del planeta, exagera el consumo para producir más y más, sin considerar el costo que debe pagar la naturaleza (...) (Boff, 2012: 54).

Si bien no hay un reconocimiento explícito de los derechos de la naturaleza, hay autores que muestran con una argumentación jurídica sólida que sin una reforma constitucional podría avanzarse desde el paradigma ambientalista hacia el paradigma biocentrista (cf. Fernández, 2022).

Asimismo, que en Colombia no haya un reconocimiento constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos no impidió que en 2016 su Corte Constitucional reconociera al río Atrato como sujeto de derechos. “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 (...)” (Svampa y Viale, 2021: 213).

El propio ex juez de la Corte Suprema, Eugenio Zaffaroni, en su libro *La pachamama y el humano*, considera fundamental avanzar hacia un nuevo paradigma biocentrista. Resulta interesante que lo haga en términos de un consenso superpuesto, aunque no utilice esta expresión. Este consenso se produce entre el biocentrismo del nuevo constitucionalismo latinoamericano y la teoría de Gaia:

Gaia llega de Europa y la *Pachamama* es nuestra, pero esos son sólo nombre de la Tierra, en la que no sólo 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 anunciar y también su prevención e incluso su remedio. (Zaffaroni, 2015: 145).

Ambos enfoques convergentes coinciden en reivindicar la matriz cooperativa frente a la matriz competitiva impuesta culturalmente desde Hobbes hasta las nuevas expresiones de “spencerismo social”.

Esta transformación que se está operando en la concepción de nuestra relación con la naturaleza, entre los hombres y con nosotros mismos, en el sentido del *Sumak Kawsay* es considerada “Un paso hacia la sabiduría” por Osvaldo Bayer, quien prologa el libro de Zaffaroni y hace resonar el eco de Rensselaer Van Potter.

También en 2015, en nuestro país, dos senadores de fuerzas políticas diferentes, Fernando “Pino” Solanas y Rubén Gustiniani presentaban un proyecto de ley (S-

2506/15) para consagrar a la naturaleza como sujeto de derechos. Su artículo 1° expresa que: “La Naturaleza, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

Por su parte, el artículo 3° reconoce que “El ejercicio de los Derechos de la Naturaleza requiere del reconocimiento, recuperación, respeto, protección, y diálogo de la diversidad de sentires, valores, saberes, conocimientos, prácticas, habilidades, trascendencias, transformaciones, ciencias, tecnologías y normas, de todas las culturas que buscan convivir en armonía con la Naturaleza.(...)”

Desde este enfoque, los Derechos Humanos se complementan con los Derechos de la Naturaleza, y viceversa. Asimismo, tienen el claro que, frente a los daños sociales y ambientales que genera la matriz neoliberal de la política y la cultura, se requiere de una convergencia entre aquellos paradigmas que, aunque con otro fundamento, entienden que se requiere del cuidado de la dignidad de todas las personas y de la naturaleza, en tanto fines en sí mismas. Como expresan Solanas y Giustiniani en los fundamentos de su proyecto: “En realidad se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas, y la ecológica para la Naturaleza. Si aceptamos que es necesaria una nueva ética para reorganizar la vida en el planeta, resulta indispensable agregar a la justicia social y la justicia ambiental, la justicia ecológica.”

Para ello proponen una justicia ecológica que se centre, no en los aspectos económicos del daño ambiental, como las indemnizaciones, sino en proteger los procesos vitales y garantizar la supervivencia de las especies y sus ecosistemas en tanto redes de vida. De lo contrario, en restaurar los ecosistemas afectados, como indica el art. 41 de la Constitución Nacional. También proponen un Tribunal Penal Internacional ecológico, dos años antes de que un Tribunal Internacional constituido *ad hoc* emitiera su opinión jurídica consultiva en la que considerara a Monsanto responsable de ecocidio (Robin, 2018: 188).

A mi juicio, en la fundamentación del proyecto de ley se destaca un argumento tomado de un artículo de Eduardo Galeano del año 2008, cuando en el debate constitucional se discutía en Ecuador si la tierra puede ser sujeto de derechos.

Galeano dice que, si las corporaciones son consideradas sujetos de derecho, ¿cómo no va a reconocerse derechos a la naturaleza?:

Suena raro, ¿no? Esto de que la naturaleza tenga derechos... Una locura. ¡Como si la naturaleza fuera persona! En cambio, suena de lo más normal que las grandes empresas de los Estados Unidos disfruten de derechos humanos. En 1886, la Suprema Corte de los Estados Unidos, modelo de la justicia universal, extendió los derechos humanos a las corporaciones privadas. La ley les reconoció los mismos derechos que a las personas, derecho a la vida, a la libre expresión, a la privacidad y a todo lo demás, como si las empresas respiraran. Más de ciento veinte años han pasado y así sigue siendo. A nadie le llama la atención (Galeano, 2008).

En ese contexto Galeano propone un undécimo mandamiento:

La naturaleza tiene mucho que decir, y ya va siendo hora de que nosotros, sus hijos, no sigamos haciéndonos los sordos. Y quizás hasta Dios escuche la llamada que suena desde este país andino, y agregue el undécimo mandamiento que se le había olvidado en las instrucciones que nos dio desde el monte Sinaí: “Amarás a la naturaleza, de la que formas parte” (Galeano, 2008).

A los pocos años, en 2015, un vicario de Dios, el Papa Francisco dio a luz la Carta Encíclica *Laudato Si'. Sobre el cuidado de nuestra casa común*, donde convoca *urbi et orbi* al cuidado de nuestra “madre tierra”, nuestra casa común. Si bien no podemos analizarla en este espacio, evidentemente procura un consenso superpuesto: “En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común.” (Laudato Si', 3).

Evidentemente “la era está pariendo un corazón”.

Mientras tanto, se muere de dolor.

Bibliografía

BOFF, Leonardo (2012) “El paradigma del cuidado: un nuevo modo de habitar la tierra”, en *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.

BONILLA, Alcira (2023) “Hacia una ampliación de derechos: Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida”. *Cuadernos del CLADE* N°1, “Comunidad de vida, Estado y derecho”. Poliedro Editorial: Universidad de San Isidro.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2015) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI.

FLAX, Javier (2023a) “Políticas públicas, derecho a la información e interdisciplina. Hacia una democracia deliberativa”, en Ignacio Agustín Alonso, Débora Barrera y Diego Sebastián Taraborrelli (comps.) *Las políticas públicas desde organismos de ciencia y tecnología: enfoques, reflexiones y experiencias*. Hurlingham: TeseoPress.

En <https://repositorio.inta.gov.ar/xmlui/handle/20.500.12123/16113>

-----(2023b) “Una democracia maniatada. La incompatibilidad entre el neoliberalismo y la democracia constitucional”, *Revista Agora Philosophica* Nro. 47, Vol. XXII, 2023. En <http://www.agoraphilosophica.com/index.html>

-----(2022) “Interdisciplina, deliberación y justicia ambiental: el caso del trigo HB4”, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, N°24, octubre de 2022.

En <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2022/erasmus-24-2022-Flax.pdf>

---- (2021) “La matriz neoliberal y la pandemia”, en *Revista Erasmus* N°23 abril de 2021, Icala, Río Cuarto.

<https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2021/erasmus-23-2021-Flax.pdf>

---- (2015) “La implantación neoliberal de la sojización transgénica en Argentina. Paquete tecnológico, patentes y consecuencias indeseables previsibles”, *Revista Grafía*, Bogotá, Vol. 12 N° 2 - julio-diciembre 2015 - pp. 73-92.

<http://revistas.fuac.edu.co/index.php/grafia/article/view/548>

---- (2013) *Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*. Los Polvorines: UNGS.

En UNESCO: <https://redbioetica.com.ar/etica-politica-mercado/>

FERNÁNDEZ, Cristian Hernán (2022) “Los derechos constitucionales de la naturaleza en Argentina”, en *PAPELES* del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, vol. 13, núm. 24, 2022.

FRANCISCO I (2015) *Carta Encíclica Laudato Si' Sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano.

GALEANO, Eduardo “La naturaleza no es muda”, *Página 12* (27/04/2008), En <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-103148-2008-04-27.html>

NAVAS ALVEAR, Marcos (2023) “Un nuevo paradigma para comprender los derechos de la naturaleza en conjunción con los bienes comunes y las comunidades”, *Cuadernos del CLADE* N°1, “Comunidad de vida, Estado y derecho”. Poliedro Editorial, Universidad de San Isidro.

PERÓN, Juan Domingo (1972) “Mensaje ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo”, En https://materiales.untrefvirtual.edu.ar/documentos_extras/01118/doc/biblioteca/Peron_1972.pdf

POTTER, Van Rensselaer (1971). *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.

ROBIN, Marie-Monique (2018) *El glifosato en el banquillo*. Buenos Aires: De la Campana.

SVAMPA, Maristella y VIALE, Enrique (2021) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

VARSAVSY, Oscar [1971] (2012) *Proyectos nacionales, planteo y estudios de viabilidad*, en Obras completas. Lanús: UNLa.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl (2015) *La pachamama y el humano*. Buenos Aires:
Colihue

¿Es necesaria la gobernanza climática en Latinoamérica?

Mg. Mindy Fuentes

(Abogada, Máster en Derecho Público

Profesora de la Universidad de

Santiago de Chile)

Introducción

Latinoamérica es una región afectada por las consecuencias del cambio climático. Encontramos demasiada evidencia de esta afirmación a diferentes escalas, por ejemplo los incendios forestales como el del 25 de enero de 2024, en el Parque Nacional Los Alerces, en Chubut que afectó más de 3.100 hectáreas de bosque nativo y la probabilidad histórica de incendios se duplicará o triplicará para mediados de siglo XXI, la sequía que afecta la zona norte y centro de Chile, las inundaciones por lluvias intensas, los efectos en la salud de las personas como mayor alteración de la distribución y alcance de algunos vectores de enfermedades infecciosas, alteración del mapa de regiones tropicales y sus consecuencias, incremento del número de personas expuestas al dengue, aumento de la mortalidad por el aumento de las temperaturas (por las olas de calor) y un listado de varios etcéteras que no cabe mencionar en este artículo.

Estas consecuencias del cambio climático necesitan mayores esfuerzos por parte de los Estados de Latino América, que ya se encuentran asumiendo la tarea de dictar políticas públicas de cambio climático y leyes que enfrenten este problema a través de la adaptación, mitigación y desarrollo de fortalecimiento de capacidades a fin de aminorar los efectos. Sin embargo, se requiere de forma urgente que la agenda política de los Estados Latinoamericanos dirija sus acciones en torno a la Gobernanza climática global.

Nadie desconoce que el cambio climático es uno de los mayores problemas globales y es urgente generar grandes esfuerzos de los Estados para combatir sus efectos. Entre las acciones descritas por la Convención Marco de las Naciones Unidas de Cambio Climático están las acciones de Adaptación, Mitigación, Contribución Nacional Determinada y Fomento de las Capacidades de los Estados, a través de Fondos de financiamiento al cambio climático. Los objetivos generales de estas acciones son reducir las emisiones causadas por la actividad industrial, la contaminación atmosférica de las ciudades y el cambio del modelo energético para reducir la producción de GEI (gases de efecto invernadero) y así alcanzar la meta de no sobrepasar la temperatura atmosférica a más de 1,5°C. De acuerdo con el informe del IPCC²¹ (2022) para conseguir el objetivo por debajo de 2°C al 2030 requiere la reducción del 29%, mientras que conseguir la meta de 1,5°C requiere un 45% de reducción.

Sin embargo, existe una gran presión global con el modelo económico de consumo eurocentrista, que aumenta aún más la saturación de nuestra naturaleza y acentúa el empobrecimiento de nuestra región.

En la Encíclica “Laudato Sí” el papa Francisco habla sobre el cuidado de la casa común en relación a la “deuda ecológica” del norte con el sur, atribuyendo la sobre explotación de los recursos naturales “relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico” (Francisco, 2015). Esto se debe principalmente a la falta de ética comercial por parte de los países industrializados o potencias mundiales, que han provocado el empobrecimiento de los países menos desarrollados, como el caso de Latinoamérica.

Esta consciencia no es desconocida por las potencias mundiales, como tampoco que la causa de esta crisis ambiental es la industrialización y el consumo indiscriminado, cuya mayor responsabilidad recae en Norte América, Europa y Asia Pacífico.

En torno a esta problemática nos preguntamos ¿qué decisiones políticas son las que debemos impulsar desde América del Sur como una de las regiones más vulnerables a los efectos del cambio climático?, ¿cuáles son las acciones eficaces para reducir las

²¹ Intergovernmental Panel on Climate Change

emisiones GEI y generar líneas de acción para la adaptación, resiliencia y fomento de capacidades?, sin desconocer la necesidad de continuar impulsando un modelo de desarrollo sostenible.

Latinoamérica sigue siendo una fuente de recursos naturales que se encuentran en la mira para las actividades extractivistas de la industria minera, energética y productiva de las potencias mundiales, lo que ha provocado la vulnerabilidad de nuestros países. Y no deja de ser cierto que este atractivo ha sido una carta de intercambio que se ha utilizado para atraer la inversión de Europa, Asia Pacífico y Norte América, que trae las consecuencias en nuestro ambiente que ya conocemos.

Y si bien buscamos atraer la inversión de grandes industrias para alcanzar el modelo del desarrollo, sin embargo, también somos conscientes del empobrecimiento provocado. Nos empobrece porque a medida que los países desarrollados aumentan su desarrollo tecnológico, aumentan sus ingresos y su PIB (producto interno bruto); los países no desarrollados se empobrecen con el aumento de la degradación y contaminación ambiental a causa de las actividades industriales, agotando bienes naturales y colapsando sus ecosistemas.

Teniendo presente que el modelo de desarrollo económico imperante en nuestras economías es el principal causante de la degradación ambiental y que es resultado de la acelerada carrera hacia el desarrollo y el intercambio comercial, debemos conseguir que nuestras políticas públicas económicas apunten hacia el desarrollo sostenible y al cambio de la política energética hacia una de carbono neutral. Pero esto no es suficiente, dado que aun sabiendo cuales son nuestras metas, se nos hace complejo conseguirlas, a causa de la debilidad de nuestras economías y los sistemas democráticos fluctuantes por las crisis sociales que han explotado los últimos años, como el caso de Chile, Argentina, Brasil, Ecuador y Colombia. Es este empobrecimiento a causa del desarrollo comercial, que el papa Francisco identifica como una deuda del norte con el sur.

Este proceso conocido como “globalización” se define como la expansión de la actividad económica por sobre las fronteras debido a la movilidad de bienes, y los problemas que genera y repercute en el déficit democrático, a causa que el poder del desarrollo económico ha llegado a revestir una importancia tan grande que es capaz

de debilitar a los Estados (Bercholz, 2012). Notamos que en este caso el proceso de globalización afecta a los Estados Latinoamericanos de forma negativa y debilitando incluso su autonomía política a causa del poder económico de potencias mundiales.

El tema de la degradación ambiental y los efectos del cambio climático

Es un hecho indiscutido que Latinoamérica es más vulnerable a los efectos del cambio climático. Eso nos pone aun a mayor distancia del crecimiento y erradicación de la pobreza. Las poblaciones más pobres son más vulnerables a la degradación ambiental y al cambio climático; en ese rango, además, las mujeres y niños están más expuestos a la contaminación atmosférica por el uso de combustibles fósiles (leña y kerosene) dada la permanencia en el hogar por estar a cargo del cuidado de niños, de enfermos y adultos mayores.

Chile tiene siete características de vulnerabilidad a los efectos del cambio climático, entre las que cabe destacar: zonas costeras bajas, donde el aumento del nivel del mar afecta a los asentamientos humanos costeros; sequía por la escasez de recurso hídrico; zonas con alta tendencia a la contaminación atmosférica; eventos climáticos extremos. Por su parte, en Argentina se destacan las siguientes características de vulnerabilidad: en sus zonas costeras, como la del gran Buenos Aires, son altamente sensible a las inundaciones; la alta incidencia de incendios forestales; la falta de recursos hídricos, entre otros.

El 6to informe del IPCC publicado en marzo de 2023, además de dar cuenta de la urgencia de reducir las emisiones de GEI para no sobrepasar el límite de 1,5°C (ya estamos en 1,1°C), identifica acciones que pueden ser fácilmente implementadas y, en algunos casos, muy rentables para reducir las emisiones de GEI, para aumentar la remoción de dióxido de carbono y aumentar la resiliencia. Estas acciones tienen que ver con medidas de mitigación a través de conseguir mas inversión. En este sentido el Informe plantea la necesidad de conseguir un aumento de financiamiento para generar mayores medidas de adaptación y mitigación, tan solo los países en desarrollo necesitarán de 127 mil millones de dólares al año para 2030, y de 295 mil millones de dólares anuales para 2050 para adaptarse al cambio climático. Pero los fondos para la adaptación alcanzaron únicamente entre 23 mil millones y 46 mil

millones de dólares entre 2017 y 2018, lo que representa del 4% al 8% del financiamiento climático rastreado” (IPCC, 2023).

Además, señala que la facilitación para el desarrollo sustentable está en la financiación pública destinada a la inversión (el compromiso político, las políticas coordinadas, la cooperación internacional, la administración de los ecosistemas y la gobernanza inclusiva revisten importancia para propiciar la acción climática eficaz y equitativa. (IPCC 2023). Las conferencias de las partes en la Convención Marco de las UN de Cambio Climático (COP), el protocolo de Kyoto y el Acuerdo de Paris, han determinado acciones tendientes a reducir las emisiones y generar adaptación para la resiliencia de los países frente a los efectos del cambio climático, siendo una de ellas el fomento de capacidades de los países que son más vulnerables a los efectos de este fenómeno global. Se reconoce que la acción coordinada y conjunta es más eficaz para lograr las metas determinadas en el Acuerdo de Paris (1,5° C límite por sobre los niveles preindustriales).

¿Qué pasa con nuestro marco jurídico al respecto?

Nuestra regulación constitucional y ambiental ha promovido el desarrollo económico y la propiedad privada, consagrando la protección o garantía de vivir en un ambiente sano o libre de contaminación, de acuerdo con los principios internacionales sobre el reconocimiento del derecho humano al ambiente sano.

Esto se debe a los orígenes de la concepción constitucional de América Latina, que se caracteriza por estructurar las garantías constitucionales en la protección de la vida, la familia, la libertad y la propiedad.

Como consecuencia, la mayoría de las constituciones latinoamericanas se han centrado en la protección de la persona humana y al derecho de propiedad y no en el derecho de la naturaleza en sí misma, en función del principio antropocentrista. Consecuencialmente la garantía de la protección de la propiedad se antepone a la protección a la naturaleza, es tratada como un objeto comercializable, lo cual se explica con la teoría del utilitarismo de Bentham, pues el beneficio es calculado como mayor al daño que causa (Baquero 2016), justificando el sacrificio de los componentes ambientales, la biodiversidad, etc.

Este modelo antropocéntrico continúa siendo la limitante hacia un modelo de protección más eficiente frente a los abusos del modelo económico.

Sumado a eso la herencia que dejaron las dictaduras latinoamericanas que se han apoyado en la influencia de los imperios económicos para levantar las economías de nuestra región hacia el desarrollo, como un modelo eurocéntrico a seguir, a costa de las actividades extractivas de materia prima para la elaboración de productos y energía.

Frente a esta deficiencia en nuestros ordenamientos jurídicos, ¿qué queda por hacer?

Latinoamérica comparte una rica historia cultural en torno a las culturas ancestrales de los pueblos originarios. Actualmente, aproximadamente 826 pueblos indígenas habitan en los países de la región, según el estudio realizado por la CEPAL en 2014. Sus conocimientos y saberes son objeto de estudio y análisis desde diversas perspectivas, incluyendo la filosofía de la liberación.

Entendiendo a América Latina como una región con un significativo legado ancestral previo a la colonización europea, es relevante explorar la visión del pueblo andino sobre su relación con la naturaleza. En este contexto, encontramos un modelo conocido como “*Sumak Kawsay*”, una expresión quechua que establece una concepción ancestral andina: el “buen vivir” o “vivir plenamente”.

El Sumak Kawsay va más allá de la mera supervivencia material; implica armonía con la naturaleza, la comunidad y el cosmos. Para los pueblos andinos, vivir plenamente significa respetar los ciclos naturales, reconocer la interconexión entre todos los seres y considerar a la naturaleza como un “*bien vital*”. Este enfoque también se relaciona con los derechos humanos y la justicia ambiental.

La CEPAL recomienda incorporar en las políticas públicas y las estadísticas estatales los temas que definen el bienestar de los pueblos indígenas y del conjunto de la población en el marco del buen vivir/vivir bien.

Existiendo una historia común en América Latina, se requiere generar más debate en torno a la identidad de sus pueblos originarios, como dijo Ricardo Salas Astraín

En el contexto de esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica a las formas de justificación de derechos que se opone a las ideas neocoloniales violentas y destructoras de la vida humana y de la naturaleza. (SALAS, 2020, en Faúndez Peñafiel, p. 49)

Lo cierto es que la relación que los pueblos originarios tienen con la naturaleza es más cuidadosa pues la miran desde el equilibrio y su relación es de mutua convivencia, ocupan el agua y sus bienes naturales según disponibilidad y respetan sus tiempos. En cambio, la cultura del consumo y el desarrollo económico es responsable de la crisis ambiental y climática actual.

¿Y qué hacer respecto a las necesidades actuales del cambio climático en nuestra región Latinoamérica?

Reconociendo como común denominador tanto que la regulación medio ambiental actual es deficiente para establecer límites a las actividades económicas que degradan nuestro medio ambiente y como las recomendaciones del panel de expertos de cambio climático, se evidencia la necesidad de continuar con las propuestas hacia establecer un nexo jurídico entre las políticas públicas y el reconocimiento de los modelos de cuidado que encontramos en las culturas ancestrales, como el buen vivir.

Estas propuestas debieran ser trabajadas como políticas públicas conjuntas como región latinoamericana, siendo estas instancias una oportunidad para proponer otras políticas que hagan efectivas las acciones para el financiamiento de medidas de mitigación eficaces y adaptación al cambio climático.

La Gobernanza climática global podría generar una estructura de acciones conjuntas, generando un marco de procesos, normas y ordenamiento de políticas organizadas a nivel regional. Para conseguir este objetivo, debemos unir voluntades políticas, para que la toma de decisiones sea eficiente a modo de cumplir con los objetivos ya definidos en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático – CMNUCC.

Por su parte los esfuerzos de las Convenciones Internacionales de la CMNUCC., siguen siendo palabras sin peso obligatorio en el mundo, convirtiéndose en espacios

de debate, pero poca ejecución. En ese contexto el IPCC (Panel intergubernamental de Cambio Climático) como grupo científico experto, recomienda impulsar políticas públicas hacia una gobernanza climática, como una instancia de ejecución rápida de las acciones para mitigar los efectos del cambio climático y promover la adaptación y fortalecimiento de capacidades.

En esta instancia se propone que se generen esfuerzos de colaboración internacional entre los países de Latinoamérica para una Gobernanza climática conjunta, que tenga por objetivos definir las acciones políticas entre los países de América del Sur y el Caribe para fomentar la implementación de medidas promover desarrollo sustentable, justicia ambiental y sobre todo determinar la forma en que los países industrializados cumplan con el financiamiento climático y el fomento de capacidades para combatir el cambio climático en nuestra región.

Esta gestión se ve bastante plausible, si se impulsa desde los gobiernos locales, como por ejemplo las municipalidades, en cooperación con las comunidades académicas que están estudiando estas temáticas, propiciando los trabajos interdisciplinarios sobre el cuidado de la casa común, que requiere acciones en comunidad porque no somos individuos separados de la sociedad, somos parte del todo y el todo es parte de nosotros.

En conclusión, reconociendo nuestros denominadores comunes y teniendo en consideración las necesidades frente a las consecuencias del cambio climático en Latinoamérica, debemos generar las acciones necesarias para fortalecer las acciones conjuntas tendientes a conseguir una gobernanza climática global.

No es menos cierto que es un reto difícil de cumplir, sin embargo, existen ejemplos de organizaciones que sí trabajan la gobernanza climática en Latinoamérica, como la red de ciudades “C-40 Cities” (Cities, s.f.), que funciona desde el año 2005 y hasta ahora reúne 97 ciudades lideradas por sus respectivos alcaldes, en el que se trabaja con los objetivos de resolución del problema global de la crisis del cambio climático, establecidas en el Acuerdo de París. Esta iniciativa reúne a alcaldes, investigadores de clase mundial, profesionales de la ciudad, economistas y académicos líderes para desarrollar un enfoque basado en evidencia y elevar las estrategias económicas y políticas que se necesitan con urgencia para detener el colapso climático.

Aparejado a la organización y liderazgo a través de los gobiernos locales, también cuenta con apoyo de investigadores para levantar nuevo conocimiento e ideas para provocar nuevas formas de pensamiento económico y acciones prácticas para acelerar los cambios transformadores necesarios para limitar el calentamiento global a 1.5°C y crear ciudades resilientes y equitativas.

Este ejemplo puede servir de base para la organización a través de los Municipios, como una oportunidad de trabajo desde lo local, en una primera instancia, para así luego coordinar la gestión hacia otros niveles de desarrollo político regional e internacional.

Los beneficios de la organización de la Gobernanza Climática Global Latinoamericana son la consecución de las metas y objetivos de los planes de acción de cambio climático. Pero se requiere que se gestione el liderazgo y la conciencia de la relevancia de las acciones en esta materia, pues es la única forma de enfrentar la problemática de forma eficiente, con una agenda global.

El liderazgo político es crucial, es clave para guiar el proceso de la planificación y asegurar la participación y compromiso de todas las áreas relevantes. La gobernanza climática requiere acciones en diferentes niveles, dimensiones y sectores que influyeran la toma de decisiones, internacional, nacional, regional y local.

Cada uno de nuestros países poseen metas a cumplir en adaptación y mitigación de cambio climático, lo que se plasma en los respectivos NDC (Contribuciones nacionales determinadas) y en los planes de acción de cambio climático, existiendo ya acciones locales definidas, lo cual puede ser una base de trabajo para integrar a la gobernanza climática global, así se lograrían las metas en forma integrada, con una acciones colectivas que sean lideradas desde los espacios locales hacia las necesidades regionales y globales, con una integración vertical (niveles: mundial, nacional, regional, local) y horizontal en el involucramiento de todos los sectores (dado que la gestión climática es multisectorial).

Esta idea no es tan peregrina, tampoco pretende ser una propuesta que copie sistemas como la organización de la Unión Europea o el intento de integración de Mercosur, sino una organización de urgencia y necesidad, realista y desde las

necesidades y problemáticas de nuestra América Latina, como una defensa urgente para enfrentar la crisis climática en Latinoamérica.

Bibliografía

BAQUERO, K. (2016). En K. (. Baquero, Bentham y la máxima utilitarista de “la mayor felicidad para el mayor número”: ¿Crítica fundada o autor incomprendido? (págs. Ambiente Jurídico N° 21, pp. 133-159.).

BERCHOLC, J. (2012). “La dinámica política y económica de la globalización. Los procesos de integración económica y supranacionalidad política”. Berlín: Editorial Académica española.

CEPAL, Caribbean Economic Commission for Latin America and the. (2023). The economics of climate change in Latin America and the Caribbean. CEPAL. (s.f.). chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/b1b631f7-30df-4668-9047-6e2060cb30a6/content.

Cities, C. 4. (s.f.). <https://www.c40.org/es/about-c40/>.

FAUNDES PEÑAFIEL, J. J. (2020). Derecho fundamental a la identidad cultural: Abordajes plurales desde América Latina. 1. Identidad cultural-américa latina. 2. Pueblos indígenas.

FRANCISCO. (2015). Carta Encíclica del Sumo Pontífice Sobre el cuidado de la casa común. Laudato sí. El Vaticano.

Intergovernmental Panel on Climate Change. (2023). Sixth Assessment Report.

MARCO BILLI, K. G. (2021). ¿Qué es la gobernanza climática? Obtenido de <<https://www.cr2.cl/capsula-climatica-que-es-la-gobernanza-climatica/>>

SALA, A. (2018). Naturaleza y Ecosofía de Martín Heidegger. Obtenido de <http://www.editorialabiertafaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento>.

El grito de la naturaleza como grito de las víctimas

Teología de la Liberación, Naturaleza y derechos humanos

Alejandro Rosillo Martínez

(Universidad Autónoma de San Luis Potosí)

Introducción

El tema ecológico ha cobrado suma importancia y ha imbuido diversos aspectos de la vida social, en especial por la cada vez mayor notoriedad de los estragos causados a la naturaleza y por la difusión de la variada información de carácter científico al respecto. Tal vez, la más difundida o de mayor impacto mediático ha sido la referente al cambio climático, pero también existen estudios sobre la crisis del agua, la desaparición de especies, el abuso y mal uso de la tierra cultivable, el crecimiento de las manchas urbanas, etc. En efecto, el ser humano se ha visto obligado a enfrentar esta situación desde diversos planos, entre los cuales se encuentra el teológico y el referido a derechos humanos.

En cuanto a derechos humanos, se encuentra una cantidad importante de instrumentos internacionales sobre el derecho a un ambiente sano; la mayoría de los Estados han asumido en su marco jurídico este derecho; y, además, algunos han reconocido a la Naturaleza como sujeto de derechos. Dentro de esta discusión, el presente artículo busca presentar cómo la Teología de la Liberación (TdL) ha asumido el problema del cuidado de la Naturaleza en estrecha relación con derechos humanos; para lo cual nos basaremos principalmente en dos importantes autores de esta corriente: Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría.

Teología de la Liberación y el cuidado de la Naturaleza

En sus inicios, la TdL se valió de la teoría de la dependencia y de algunos elementos del análisis marxista para explicar los mecanismos de opresión. De hecho, el término

“liberación” lo adoptó de esta teoría, aunque no lo redujo al aspecto socioeconómico sino que lo ha comprendido como una liberación integral (Libãnio, 1989: 137-153; Tamayo, 1998: 76-77). No obstante, después de medio siglo, la teoría de la dependencia y algunos elementos del análisis marxista han quedado cortos para explicar las nuevas realidades; en este sentido, señala Gustavo Gutiérrez (1990: 25), “[l]os instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficacia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pistas de solución”. Esto no significa que las intuiciones fundamentales de la TdL dejen de tener sentido; siguen vigentes, pero renovándose constantemente (González, 1997). Uno de estos ejemplos es el abordaje del tema de la Naturaleza, para el cual la teología se vale de las ciencias de la Tierra y de la Ecología. La inserción de este tema se realiza sin renunciar a sus intuiciones fundamentales, pues el punto de partida sigue siendo la opción por los pobres como respuesta al grito de las víctimas.

El grito de las víctimas: de los oprimidos y de la naturaleza

En el primer número de los Cuadernos del CLADE, David Sánchez Rubio (2023: 92-93) propone un *ecohumanismo antropodescentrado y biocentrado*, y afirma que en realidad la modernidad nunca ha colocado como centro al ser humano concreto, sino que ha fetichizado algunas de sus creaciones, y así ha sido mercadocéntrica, estadocéntrica, científicocéntrica, tecnocéntrica, etc. El ecohumanismo antropodescentrado y biocentrado busca, haciendo énfasis en el ser humano, que “la totalidad de los terrícolas vivan y puedan vivir en condiciones dignas de existencia y armónicamente con la Naturaleza”, desde dinámicas incluyentes y no excluyentes.

La TdL y el ecohumanismo antropodescentrado y biocentrado tienen en común que parten de las llagas de las víctimas. Por un lado, la novedad de la TdL consiste en la centralidad que ocupan los pobres; es la llaga de la modernidad capitalista que mantiene a gran parte de la población mundial excluida y oprimida. Por otro lado, está la llaga hecha a la Naturaleza ocasionada por la agresión sistemática en su contra, debida al tipo de desarrollo de la civilización actual. Leonardo Boff (1996; 2005; 2007; 2008a; 2008b; 2013) muestra que la TdL y el discurso ecológico parten esas dos heridas: la de la pobreza, que rompe el tejido de muchos millones de pobres, y la de la violencia contra la Naturaleza, que desestructura el equilibrio del planeta, amenazado por la depredación que

realiza el modelo de civilización. Ambas líneas de pensamiento, tanto *la opción por los pobres (oprimidos y excluidos)* como *la opción por la Naturaleza*, pueden considerarse bíblicamente fundamentadas.

Por un lado, se encuentra el grito de los oprimidos por la vida y la libertad, que remite a un texto que se ha hecho clásico en el pensamiento de la liberación: el Éxodo. Es uno de los textos preferidos por la TdL, pues refleja con claridad la opción de Dios por los oprimidos, como una respuesta a sus gritos e imploraciones de justicia (Dt 4, 34; 26, 5-10). La opresión es provocada por la explotación y las estructuras humanas, pero Yahvé no se presenta como uno de los poderes religiosos que se constituían como principales garantes de la injusticia y la violencia para mantener la dominación, sino que actúa de manera histórica y concreta a favor de los oprimidos (Wink, 1992: 13-49).

Por otro lado, se encuentra el grito de la Naturaleza oprimida desde dónde surge el discurso ecológico, presente ya en la teología paulina, en la Carta a los Romanos (Rm 8, 22-23). Resultaría posible suponer que, al ser un tema *moderno*, la TdL podría toparse con dificultades para hallar elementos desde los que formular una fundamentación bíblica que considere a la Naturaleza como una víctima que necesita de un proceso de liberación. No obstante, existen diversos textos que deben ser releídos desde la emergencia actual y que deben superar el antropocentrismo.

Uno de estos textos lo encontramos en la teología de Pablo de Tarso. En un párrafo de la Carta a los Romanos señala: “Con todo, la creación guarda la esperanza de ser liberada del destino de muerte que pesa sobre ella y de poder así compartir la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación sigue con sus gemidos y dolores de parto.” (Rm 8, 21-22). Este texto pertenece a la primera parte de la Carta, en específico a un capítulo donde Pablo describe la lucha entre la liberación del ser humano y la opresión (gracia/pecado) (González-Faus, 1991: 598-605). Así, la creación toda participa en esta lucha, debido a que el ser humano tiene el encargo de continuar con la tarea creadora de Dios. Si lo que domina en la praxis humana es el mal, la creación sufrirá, se enfrentará a acciones egoístas (“según la carne”) y destructoras. De ahí que el grito de la creación, clamando por la liberación, sea parte de la esperanza cristiana.

El texto de la Carta a los Romanos queda complementado con una lectura ecohumanista antropodescentrada de los relatos de la creación del libro del Génesis. La interpretación

antropocéntrica tiene una importante responsabilidad en la explotación que se ha realizado contra la Naturaleza: han ubicado al ser humano como *ser supremo* de la creación, lo cual le da derecho a someter al resto de los seres vivos. Es la interpretación usual del Génesis (Gn 1, 26-28). Sin embargo, se puede realizar una lectura que, sin negar la importancia y particularidad del ser humano, no niegue su fraternidad con el resto de la Naturaleza.

En la primera narración de la creación, hombre y mujer son creados al final, lo cual en un poema litúrgico es una manera de mostrar la dignidad (Charpentier, 1991: 95), e incorpora la comprensión del ser humano como “imagen de Dios”, una noción fundamental para la antropología bíblica. Por su parte, en el segundo relato se afirma que la humanidad tiene un soplo divino, pues Yahvé la formó del polvo del suelo y le sopló “un aliento de vida”. La respiración (el aliento) era signo de vida; cuando se acababa también ésta terminaba.

Mientras que las narraciones de pueblos circunvecinos al pueblo bíblico colocan al ser humano a disposición de los dioses, sin libertad ni responsabilidad alguna, y con cierto tono trágico de servidumbre, el segundo relato de la creación presenta al hombre como encargado de la creación (Charpentier, 1991: 51). En cambio, el texto del Génesis no coloca al ser humano como servidor de los dioses: está al cuidado del Edén, y le encomienda nombrar a los animales que habían sido creados previamente. Dar nombre significaba ejercer cierto dominio y dar un destino. El ser humano es el que debe dar sentido y destino al resto de la naturaleza para el uso que de ella haga; mientras tanto, Dios queda a la expectativa, en espera de lo que el ser humano decida. Es decir, el autor bíblico afirma que el ser humano es libre y responsable de sus actos; no ha sido creado para que se ocupe de las necesidades de los dioses o del cuidado de sus templos, sino para que cuide al resto de la creación (González-Faus, 1991: 39).

El relato del Paraíso debe leerse en conexión con las narraciones subsecuentes del Génesis, en especial con las conocidas narraciones de La Caída o el Pecado Original (3, 1-24), Caín y Abel (4, 1-16), el Diluvio Universal (7, 1-8, 22), y la Torre de Babel (11, 1-9). En este contexto, debe comprenderse como un texto utópico, como una narración que no cuenta una situación alguna vez existente, sino como la invitación a construir un nuevo

mundo (Mesters, 1991: 39). Así, los textos subsecuentes describen, a través de diversas figuras de la época, la situación de la humanidad.

El ser humano es responsable de liberar la historia, y en este sentido, los textos de la creación comprenden al ser humano como “creatura creadora”. La creación en estos textos no es la creación *ex nihilo*, ya que el Génesis no parece conocer la idea de una “creación a partir de la nada” (González-Faus, 1991: 117). Es más importante la creación en la historia. La acción creadora de Yahvé se presenta como una acción que armoniza el cosmos, pero que es destruida por la acción humana. El ser humano es imagen de Dios porque también es creador; es responsable de la creación en la historia:

“Todo esto da un enorme valor (yo creo que *su verdadero valor*) a la acción y a la responsabilidad del hombre en la historia: si no por la posibilidad de crear ‘paraísos’ (sobre lo que hay que ser intrahistóricamente realistas), si al menos por la de evitar apocalipsis ya ahora. Esta responsabilidad es una de las cosas que más le cuesta aceptar al hombre; es mucho más cómodo cerrar los ojos y dejar que cada cual se abandone a su deseo, y pensar luego en algún destino fatal por el que ‘lo que tenga que pasar, pasará, tanto si nos corregimos como si no’” (González-Faus, 1991: 40).

Es decir, el ser humano continúa la obra creadora de Dios en la naturaleza y en la historia; su misión no concluye en una praxis depredadora de la creación sino en el cuidado gozoso, en el descanso del sábado que festeja la bondad de la Naturaleza. El significado ecológico del relato bíblico refiere al ser humano como protector de la Naturaleza. Su relación con todo lo creado es una relación ética, que exige un comportamiento responsable.

En cuanto a lo cristológico, Leonardo Boff (1996: 319-340) propone superar las visiones antropocéntricas que están presentes en la mayoría de las cristologías, y que suelen olvidar la liberación del cosmos. Se basa en la manera en que las primeras comunidades cristianas ubicaban a Cristo en una perspectiva cósmica, lo que se refleja en diversos textos novotestamentarios como la Carta a los Colosenses de Pablo (Col 1, 15-17).

¿Cuál ecología?

Para la TdL, desde la propia fe se tiene que dar razón e iluminar la praxis para responder al grito de la Naturaleza como grito de una víctima del sistema actual. El discurso ecológico ha ido evolucionando, y cada vez hace más patente la condición de víctima de la

Naturaleza. Ya no se reduce al cuidado de ciertas regiones o especies; es decir, de proteger ciertas especies amenazadas de extinción o de la generación de reservas naturales para favorecer el desarrollo de los diferentes ecosistemas. Se trata de un discurso global que cuestiona el modelo de civilización. El grito de la Naturaleza conduce a una importante crítica social y, entre otros aspectos, se ha caído en la cuenta de lo peligroso y contradictorio que ha sido el antropocentrismo sustentado por la modernidad.

Según Leonardo Boff (1993, pp. 20-34), se amplió el concepto de “ecología” a tres dimensiones: la *ambiental*, la *social*, y la *ecológica*. La primera aborda las relaciones del ambiente con las sociedades que a través de la historia han existido; la segunda se ocupa de las relaciones sociales como relaciones pertenecientes a las ecológicas, pues supone que el ser humano es parte del todo natural; y la tercera, coloca la naturaleza no sólo como algo exterior al ser humano sino también interior, en la mente, que de distintas maneras concreta diversas actitudes hacia la naturaleza. En efecto, la manera de comprender la ecología para la TdL es de la siguiente forma:

“Antes que nada, debemos trascender el concepto convencional de ecología como una técnica de administración de recursos escasos. Debemos asumirla como un arte, un nuevo paradigma de relación con la Tierra, con los procesos productivos, en armonía con los sistemas vivos y con equidad social” (Boff, 2008a: 106).

Es importante caer en la cuenta de que es precisamente en el Sur global donde se llevan a cabo las mayores y más graves agresiones contra la Naturaleza, como parte de la colonialidad del poder, que genera un tipo de praxis hacia la Naturaleza en los países centrales muy diferente que con la de los países periféricos. Por eso, varios movimientos sociales en busca de justicia social también han incorporado la exigencia por el respeto de la Naturaleza; son movimientos desde abajo, donde la “ecología” no es un discurso burgués sino parte integral de una lucha por “un mundo otro” (Boff, 2008a: 63).

El pobre y el oprimido son miembros de la Naturaleza y su situación representa objetivamente una agresión ecológica. La liberación es integral y no puede seccionarse entre el nivel material, social o espiritual, pues sólo es verdadera cuando se mantiene abierta a la totalidad de las necesidades humanas. La misma lógica imperante de acumulación y de organización social que lleva a explotar a los trabajadores, es la misma que expolia a naciones enteras de sus recursos y saquea a la Naturaleza.

La misma lógica económica que explota al pobre y a los países periféricos, explota también a la Naturaleza. La TdL tiene la pretensión de pensar desde la perspectiva de las víctimas, para superar su estado de sometimiento en dos sentidos: una *nueva alianza* de los seres humanos entre sí, donde se actúe como hermanos y hermanas constructores de justicia y paz; y una *nueva alianza* de convivencia y de colaboración con la Naturaleza.

Crítica a la modernidad capitalista

La TdL ha realizado diversas críticas a la modernidad capitalista por su generación de víctimas. Algunas de estas críticas toman en cuenta el factor ecológico, y denuncian la agresión que sufre la Tierra por causa del desarrollo capitalista; en este sentido encontramos las posturas de Ellacuría y Boff. El primero aborda el tema ecológico de manera indirecta, como un dato para su reflexión teológica y filosófica, que le permite desvelar la mentira que existe detrás de la promesa de “universalidad” de la modernidad. En su obra filosófica más importante (*Filosofía de la realidad histórica*) al reflexionar sobre la base material de la historia, daba cuenta del problema ecológico:

“Lo que se planteaba en términos de naturaleza, hoy se debe plantear en términos de historia. La historia puede anular su propia base natural. En términos de naturaleza se podría seguir operando ‘como si’ la materia fuera eterna e infinita, esto es, como si en medidas históricas nunca fuera a fallar. Pero no así en términos de historia, si no se logra mantener un equilibrio entre las disponibilidades actuales de la naturaleza y las exigencias actuales de los hombres” (Ellacuría, 1990: 67-68).

Por su parte, Boff (2008a: 111-112) insiste en que la lógica de la modernidad capitalista es la misma que oprime a los pobres y a la Tierra; afirma el teólogo brasileño:

“Observamos que la misma lógica que lleva a explotar a las personas, las clases sociales, los países y los continentes lleva también a explotar la naturaleza. La propia Tierra ha sido transformada en un banco de negocios. Todo se convierte en mercancía y en oportunidad de lucro, incluidas ciertas realidades que tienen un enorme valor, pero que no pueden tener precio, como es el caso de los órganos humanos, el agua potable –un bien común natural y vital–, de las semillas y de los genes. Incluso con la religión y la caridad se comercia y se gana dinero”.

Ellacuría realiza importantes críticas a la modernidad a partir de una de sus propuestas más radicales: la construcción de una civilización de la pobreza. Insiste en la generación de un orden histórico nuevo, un mundo nuevo, y aclara el sentido de su crítica:

“Pero sí quiero, por lo que importa para construir un mundo nuevo, desenmascarar la hipocresía fundamental de querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de la libertad” (Ellacuría, 2000a: 350).

La modernidad condujo a la formación de una civilización basada en la riqueza, lo que es, para Ellacuría, la raíz originaria de los males del mundo presente. “Riqueza” como un concepto y una realidad complejos, de suma importancia en la modernidad, por el cual se divide al planeta en “mundo rico” y “mundo pobre”, y de la misma manera a los sectores de una sociedad. Esta civilización está construida sobre la necesidad de acumular; se piensa que la acumulación de riqueza es el único medio para tener seguridad, libertad, dominio sobre los demás, poder, estima, placer y desarrollo cultural. Es un dinamismo de *mal común*: “el afán de riqueza y la degradación consumista, que es propugnada por la abundancia excesiva” (Ellacuría, 2000b: 645). No se trata sólo de una decisión personal o colectiva, sino que es estructural debido a la dinámica del capital que se ha convertido en la fuerza dominante del mundo.

Si bien el pensamiento de Ellacuría tiene influencias zubirianas y marxistas, al iniciar su cuestionamiento de la civilización de la riqueza hace uso de uno de los autores modernos más representativos: Immanuel Kant. Al recordar el imperativo ético, sostiene que el modelo propuesto por la civilización de la riqueza no es universalizable y, por lo tanto, no es ético. Esta universalización no es posible por razones ecológicas, pues si toda la humanidad consumiera la energía que requiere el estilo de vida occidental, simplemente el planeta no lo resistiría, y no es deseable por la falsa felicidad que otorga al ser humano y, sobre todo, porque es un modelo de vida que necesita de la explotación de otros (Ellacuría, 2000a: 348-349). Así que la promesa de universalidad de occidente hacia los

países del Sur global es falsa y termina siendo un encubrimiento de las estructuras de colonialidad. La misma idea sostiene Leonardo Boff (2008a: 67):

“...los hechos han ido revelando que el tipo de desarrollo obtenido a nivel globalizado es todo menos sostenible, dado que constituye, tanto económica como socialmente, un auténtico desastre, al generar, por un lado, una inconmensurable riqueza y, por otro, una vergonzosa pobreza; ecológicamente, constituye una perversidad, al devastar una gran parte de los sistemas, en su afán de explotar todas las riquezas naturales posibles; y moralmente constituye un crimen de lesa Humanidad, dado que sacrifica a miles de millones de personas como combustible de la máquina productiva”.

Jon Sobrino (2007: 29), al comentar el análisis que realiza Ellacuría sobre la civilización de la riqueza, afirma que “esta civilización, en lo fundamental, está basada en y ofrece un espíritu que, en definitiva, lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía cuando el Occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como logro de talante y nobles esfuerzos – en parte, muy reales, a los cuales se añade también una secular y gigantesca depredación histórica –, sino como fruto de una *predestinación*, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones”. Es una sociedad basada en un imaginario que considera al crecimiento y al desarrollo como parte de un progreso sin fin y con una inagotable disponibilidad de recursos. Esto es ilusorio, y ha conducido a la devastación del planeta, y ha sacrificado a una inmensa parte de la humanidad que vive en los países periféricos.

Esta civilización de la riqueza genera, en palabras de Boff (2008a: 112-113), dos clases de injusticias íntimamente ligadas: la injusticia social y la injusticia ecológica. La *injusticia social* radica en el hecho de que se crean profundas desigualdades entre las personas, las clases y los países. Por otro lado, la *injusticia ambiental* significa “el maltrato infligido a la naturaleza (...) La especie humana ha ocupado ya un 83% del planeta. Y lo ha hecho devastándolo, transformando el jardín del Edén en una inmensa sala de tortura en la que sufren y desaparecen centenares de especies cada año” (Boff, 2008a: 113). En efecto, un proceso de liberación debe buscar el establecimiento de una justicia social mínima para garantizar la vida y dignidad más elemental del ser humano, para lo cual es necesario comprenderla como una parte de la justicia ambiental, que es más amplia.

Ética del cuidado y derechos humanos

El discurso ecológico debe influir en los demás saberes, incluyendo a la ciencia jurídica y concretamente a los derechos humanos. Pero esta influencia no sólo debe darse al nivel de influir en el contenido de las declaraciones y leyes, sino en el nivel de su fundamentación, es decir, en el nivel de la ética. Al respecto, Leonardo Boff (2008a: 105) señala:

“La ecología da cuerpo a una preocupación ética que afecta también a todos los saberes, poderes e instituciones: ¿en qué medida colabora cada uno en la salvaguarda de la naturaleza amenazada? ¿En qué medida incorpora cada saber lo ecológico, no como uno de tantos temas objeto de su disquisición pero que deja incuestionada su metodología específica, sino redefiniéndose a partir de la indagación ecológica y constituyéndose en un factor *homeostático*, es decir, en un factor de equilibrio ecológico, dinámico y creativo?”

Desde la perspectiva de derechos humanos, la importancia del ecohumanismo antropodescentrado y biocéntrico es que el ser humano necesita redescubrir su lugar en la comunidad global, superando visiones antropocéntricas. Esto no significa que se renuncie a la afirmación de la dignidad humana, ni a la singularidad del ser humano, sino que se comprenda como un ser que es parte de la naturaleza que, en función de su inteligencia, es el sujeto ético que debe ser consciente de su actuar en y con la Naturaleza. En efecto, se requiere que derechos humanos asuma dos preocupaciones éticas: la sobrevivencia conjunta de los seres humanos con y en la Naturaleza, y la responsabilidad del ser humano a nivel personal y comunitario, de la ciencia y los diferentes saberes, de los poderes y las instituciones en la salvaguardia de la Naturaleza.

El pensamiento dominante sobre derechos humanos sostiene que su fundamento se encuentra en la ética de la Ilustración. No obstante, ante el grito de la Naturaleza, nos percatamos que es un error creer que el ser humano, por el mero hecho de ser una especie capaz de pensar la Naturaleza y ser capaz de intervenir en sus ciclos, podía considerarse con la legitimidad de dominarla y aprovecharse de ella a voluntad. Y esta concepción tiene sus repercusiones éticas, que conducen a un tipo de individualismo que es, como señala el teólogo sudafricano Albert Nolan (2007: 42), “psicológica, social, política, económica, espiritual y ecológicamente *destrutivo*”. Un individualismo que se nos infunde desde la propia dinámica de las sociedades modernas, en la cual participan diversas comprensiones

simples y reduccionistas de derechos humanos; comprensiones que no han sido capaces de reflexionar derechos humanos desde un pensamiento complejo. Al respecto, Leonardo Boff (2008a: 119) afirma:

“Se nos educa, equivocadamente, como si estuviéramos solos y como si solos debiéramos conducir nuestra vida y satisfacer nuestras necesidades. Existe una comprensión de la autonomía moderna que es reduccionista, debido a su individualismo. Olvida el hecho de que todos somos interdependientes y formamos un nudo de relaciones en todas las direcciones. Somos esencialmente seres sociales y relacionales, y juntos construimos las condiciones necesarias para nuestras vidas”.

La ética que sustenta a las teorías dominantes sobre derechos humanos son antropocéntricas y utilitaristas. Se suele considerar que todos los seres están al servicio del ser humano, pues se considera a éste como el centro del universo y la cima de todo el proceso evolutivo. Lo cual es falso, pues es un eslabón en la cadena de seres y una etapa pequeña en el tiempo de la evolución. En cambio, una ética del cuidado debe partir no de la centralidad antropológica, sino de la centralidad de la vida. Si aquélla es discriminatoria de los seres no-humanos, ésta busca el logro del equilibrio y la paz entre la comunidad humana y la Naturaleza. Es una ética que debe ser asumida por derechos humanos, reflexionados desde un pensamiento complejo, que integre en su constitución una visión antropológica descentrada o biocentrada: “la Tierra se ha convertido en el factor que confiere o niega sentido a todos los demás proyectos. O salvamos la Tierra junto con la Humanidad, o no habrá futuro ni sentido para nadie más” (Boff, 2008a: 68).

Somos parte de la Naturaleza, venimos de ella y somos fruto de su actividad evolutiva. De esto, debe brotar una conciencia de unidad e identificación con la biodiversidad. De ahí que Leonardo Boff (2005; 2008a: 59) proponga algunos elementos que debe incluir una ética que supere el antropocentrismo. Una ética de este tipo debe entender al ser humano, más que el centro del universo y la expresión más alta de la evolución, como un ser de cooperación, de comunicación, de cuidado y de responsabilidad. Se trata de una ética de la vida, pero no sólo de la vida humana sino de toda vida, asumiendo su complejidad. Entre sus características, podemos mencionar:

- a) Desarrollar un sentido *del límite de los deseos humanos*, ya que éstos inducen con facilidad a buscar ventajas individuales y grupales a costa de explotar clases y pueblos. En efecto,

se debe asumir críticamente el discurso de derechos humanos para evitar que se use ideológicamente para justificar dichas ventajas.

- b) Potenciar la *solidaridad generacional*, es decir, ser capaces de respetar el futuro de quienes no han nacido. En este sentido, la universalidad de los derechos humanos no debe pensarse tan sólo en términos de presente sino en términos de “futuros”; son derechos tanto de las generaciones presentes como futuras. Debemos asumir la misión de “cuidar solícitamente de ellos para que puedan coevolucionar y no sucumban simplemente a la selección de las especies mediante la imposición del más fuerte” (Boff, 2008a: 129).
- c) Reconocer el carácter de relativa autonomía de los seres y respetarlos como valores en sí mismos, pues ellos también tienen *derecho* a seguir existiendo y coexistiendo con los demás seres, incluyendo el ser humano. Es decir, los derechos humanos no debe ser un discurso que justifique la opresión contra la Naturaleza y a los demás seres vivos, sino que deben ser comprendidos desde un pensamiento complejo que asuma la íntima relación y dependencia que existe entre la vida humana y las demás formas de vida. Si los derechos humanos tienen como objetivo principal la promoción de la producción y reproducción de la vida de los seres humanos, no puede soslayar la misión de hacer lo mismo con todas las demás formas de vida.

Una ética del cuidado requiere de un nuevo modo de vivir, de producir, de distribuir los bienes y de consumir; en una palabra, de una nueva relación con la Naturaleza. Se trataría, pues, de una ética con un nuevo principio categórico: “Actúa de forma tan responsable que las consecuencias de tus actos no sean deletéreas para la vida y su futuro” (Boff, 2008a: 184). O, en términos de la ética de liberación, se trataría del principio material que propone Dussel (2016: 69), donde la producción, reproducción y aumento de la vida debe tener como referencia última “a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra”.

A modo de conclusión

El cuidado de la Naturaleza no es ajeno a las luchas por la liberación de los oprimidos que son el punto de partida de la TdL. La Naturaleza es una víctima más del actual modelo de civilización, y está herida y grita por su liberación. Por eso, la TdL ha incursionado el tema ecológico tanto en su reflexión como en la praxis que promueve. La ecología no es sólo una cuestión de los países metropolitanos, sino que, al contrario, es asumida por el Sur global que resiste a la dinámica del capitalismo y la colonialidad.

La Naturaleza y los pobres han de ser aliados en la lucha por la vida. Por eso, derechos humanos deben de ser repensados y asumidos en una praxis que los lleven a ser instrumentos para defender la vida de todos los seres y de la integridad de la Tierra. Se requiere de un uso alternativo de derechos humanos que en vez de fomentar el consumismo irracional –bajo el supuesto de la libertad del individuo– sea capaz de proteger a la Naturaleza y, por ende, al ser humano –la igualdad en la distribución de los bienes, el derecho al acceso al agua, el derecho a la salud, la protección al patrimonio natural, el derecho a la solidaridad, etc.–.

Bibliografía

BOFF, Leonardo (1993). *Ecología, mundialización, espiritualidad*. México: Cristianos comprometidos con las luchas populares.

BOFF, Leonardo (1996). *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*. México: Dabar.

BOFF, Leonardo (2005). *Ética da Vida*. Rio de Janeiro: Sextante, Rio de Janeiro.

BOFF, Leonardo (2007). “Teología de la Liberación y Ecología, ¿alternativa, confrontación o complementariedad?” en Benjamin Forcano (Comp.), *Leonardo Boff. Semblanza, Teología de la Liberación, textos básicos, proceso en Roma – entrevistas, situación actual*, Madrid: Nueva Utopía.

BOFF, Leonardo (2008a). *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae.

BOFF, Leonardo (2008b). “Derechos de la Tierra y Teología de la Liberación” en Juan José Tamayo Acosta y Edgardo Rodríguez (Ed.), *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, Madrid: Dykinson.

BOFF, Leonardo (2013). *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Santander: Sal Terrae.

CHARPENTIER, Etienne (1991). *Para leer el Antiguo Testamento*. Estella. Verbo Divino.

- DUSSEL, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- ELLACURÍA, Ignacio (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, Ignacio (2000a). “La construcción para un futuro distinto para la humanidad”, en *Escritos Teológicos*, Tomo I. UCA Editores: San Salvador.
- ELLACURÍA, Ignacio (2000b). “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos Teológicos*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, Ignacio (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- GONZÁLEZ, Antonio (1997). “Vigencia del método de la Teología de la Liberación”, en *Christus 698*.
- GONZÁLEZ-FAUS, Ignacio (1991). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1990). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- LIBÂNIO, João Batista (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*. Santander: Sal Terrae.
- MESTERS, Carlos (1991). *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?* México: Palabra Ediciones.
- NOLAN, Albert (2007). *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Santander: Sal Terrae.
- SOBRINO, Jon (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta.
- TAMAYO, Juan José (1998). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella: Verbo Divino.
- SÁNCHEZ RUBIO, David (2023). “Multigarantías de derechos, lo común y naturaleza en clave intercultural”, en *Comunidad de vida, Estado y Derecho. 1983/2023: Cuarenta años de Democracia*. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro.

WINK, Walter (1992). *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press.

“Y seremos agua”.

Los discursos en torno a las sequías: repensar la naturaleza y el modelo moderno/colonial

Leda Agnes Simões de Melo²²

*(PPGH-UFF/Brasil –
Becaria posdoctoral FAPERJ-PRD10)*

¿Por qué hablar de sequía?

“Y seremos agua
en el rezo llorador de la sequía.”

(Raly Barrionuevo – Y seremos agua)

Corre el año 2024, en la televisión se ven noticias de la inundación, de las aguas que tomaron el Río Grande do Sul, en el sur de Brasil, después de las fuertes lluvias. Las escenas son alarmantes: personas que perdieron a sus familias, sus animales, sus plantaciones, sus casas. Es urgente pensar en el tema del momento: el cambio climático. Los periódicos piden solidaridad y donaciones para los desamparados, son los refugiados ambientales. Se habla de planificación, de catástrofe; los seres humanos o, mejor dicho, los “dueños” del capital, comienzan a pensar en la naturaleza. Después de ocurrido el

²²Agradezco la traducción de estas líneas a la compañera Andrea Caldararo, periodista argentina. Dedico esta reflexión al investigador Facundo Giuliano, con quien he mantenido conversaciones fronterizas a lo largo de mis investigaciones entre Brasil y Argentina, en busca de otras epistemologías y modos de vida posibles. También, al profesor Alberto Tasso, quien durante años se ha dedicado a analizar las cuestiones ambientales de Santiago del Estero en sus distintos niveles. Este trabajo es producto de las reflexiones llevadas a cabo en mi tesis doctoral dentro del Programa de Posgrado en Historia Social de la Facultad de Formación de Profesores de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ/FFP), Brasil, donde fue becaria CAPES. Actualmente me encuentro realizando posdoctorado en el Programa de Posgrado en Historia de la Universidad Federal Fluminense (PPGH/UFF), con la beca FAPERJ/PDR10, en el cual doy continuidad a estos y otros análisis.

fenómeno se inicia la carrera, el reloj acelera, el tiempo es corto, parece que nada hubiera sido anunciado, o que nunca fue dicho.

Ahora retrocedemos en el tiempo, a los años 1932 y 1937. Las regiones son el nordeste brasileño y el noroeste de Argentina, las provincias, respectivamente, Ceará y Santiago del Estero. No hablamos ya de aguas que suben e “invaden vidas”, sino de su ausencia o, mejor dicho, de la sequía. Los periódicos alertan y reportan el día a día del fenómeno en la prensa escrita. También se habla de solidaridad, se piden donaciones, la catástrofe está en la agenda del día. Las personas migran, la tierra está seca, los animales mueren, gente con hambre, sin trabajo, sin cosecha, robos, asaltos, el caos, se describen en las escenas de los periódicos. Se habla de la naturaleza, se piensa en ella. Se ponen en marcha políticas públicas de emergencia, es necesario actuar rápidamente en estas regiones.

¿Qué nos muestran estos dos casos, con distancias temporales y geográficas tan significativas? Estos dos fenómenos, la inundación y la sequía, con escalas de tiempo tan diferentes, nos alertan de que la cuestión es tan antigua como urgente. Y más aún, que no solo Brasil debe problematizar y poner en cuestión las visiones reduccionistas sobre los fenómenos climáticos, sino también Argentina. La naturaleza nos pide historicidad, las aguas no están quietas. Es necesario retroceder en el tiempo y comprender el trasfondo histórico que explica por qué, aún en 2024, vivimos como si estuviéramos separados de la naturaleza, como si ella fuera un mero escenario para que los seres humanos exploremos. Aún hoy, más allá de que el debate haya avanzado significativamente en diversos sentidos, tratamos a la naturaleza como descartable y desechamos otras maneras de interacción con la vida, con el medioambiente y con los demás seres que habitan el planeta; o sea, rechazamos cosmovisiones plurales.

Lo que pretendemos a partir de esta reflexión es traer como ejemplos del debate ambiental, necesario y actual, a las sequías que afectaron a Brasil y Argentina en la década de 1930, en Ceará y Santiago del Estero. Es decir que, a partir de ellas, es posible comprender que existe un corredor seco latinoamericano que puede permitir acciones conjuntas en lo que hoy se denomina como "combate a la desertificación." La consigna es que a partir de este fenómeno climático podamos problematizar, principalmente, el modelo moderno/colonial y lo que entendemos por naturaleza desde este patrón mundial de poder.

Partimos de esta premisa para comprender que detrás de una crisis climática como la sequía, en el ayer y en el hoy, hay cuestiones políticas intrínsecas que conciernen al dominio de los territorios. Hablar de sequía es hablar de la naturaleza y del lugar que ella debe ocupar también desde una perspectiva histórica y de larga duración. Es, además, una invitación a repensar el patrón occidental impuesto por los modelos imperialistas, como desde hace años nos invita a reflexionar Ailton Krenak, indígena brasileño de la etnia Krenak, cuando dice: “Yo no percibo dónde hay algo que no sea naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza. Todo lo que puedo pensar es naturaleza.” (2019: p.17).

Entre el *sertão* y el bosque

De acuerdo con Luis Lascano, Santiago del Estero está localizada en el noroeste de Argentina “en cuyo corazón se originó la matriz fundacional de la Patria Vieja” (1996: p. 27). Su clima corresponde al de las regiones subtropicales, con lluvias escasas y una temperatura media anual de 21,5°C. En verano las temperaturas pueden llegar a los 44°C y en invierno 6°C bajo cero. Los dos principales ríos de la provincia son el Dulce y el Salado. Entre ellos existe un núcleo poblacional significativo y una riqueza agrícola que le ha valido la denominación de mesopotamia. El autor explica que el territorio provincial está ubicado en el Parque Chaqueño, con la zona norte perteneciendo al Gran Chaco donde abundan maderas duras como el Quebracho santiagueño (Lascano 1996: p.24-26). Hasta finales del siglo XIX, Santiago fue “un inmenso oro verde de incalculable valor económico” (Lascano, 1996: p.26) debido a su cobertura forestal posteriormente destruida por la explotación de la madera.

La provincia tiene su territorio “íntegramente semiárido, lo que ha impedido el desarrollo de una agricultura clásica en su mayor extensión” (Lascano, 1996: p.26-27). Las zonas sur y sudeste pueden ser caracterizadas como áreas subhúmedas secas aptas para el ganado, a pesar de las depresiones salinas correspondientes a Ojo de Agua (Lascano, 1996: p.27). Las sequías ocurren en la región con frecuencia a lo largo de diversos períodos. José Luis Grosso ejemplifica que entre los siglos XVIII y XIX, en 60 años, hubo 9 sequías: “1790, 1794, 1799, 1802, 1803, 1817, 1818, 1820 y 1846, siendo esta última muy larga

acompañada de una gran peste” (2008: p.71). Este cuadro se agrava aún más con la llegada de los ferrocarriles y la deforestación para la explotación del Quebracho.

El Ceará se encuentra en el nordeste brasileño y, si consideramos el período colonial, la provincia (en Brasil actualmente se llama estado) está establecida en el centro de la región donde se inició la ocupación del territorio por los portugueses. La colonización del estado se dio de forma tardía en comparación con otros estados vecinos como Pernambuco. Algunos factores explican esta cuestión, como el clima y la resistencia indígena, lo que llevó a que la ocupación se consolide “en la década de 1720, con la afirmación de la ganadería.” (Olinda, 2003: p.52). En el período de la colonia, la economía se basaba en la agricultura, la ganadería y el comercio de charqui (carne deshidratada al sol). Desde ese contexto, las sequías se registran en documentos de la época como una característica de la geografía y del clima local. Por ejemplo, de acuerdo a Ercília de Olinda, “la sequía de 1790-1793 aniquiló casi la totalidad del rebaño cearense, acabando con el sueño del comerciante de carnes.” (2003: p.59).

Parte de la provincia se sitúa en la zona semiárida del nordeste conocida nacionalmente como *sertões*. En esta región hay baja precipitación pluvial “muy mal distribuida en el tiempo y en el espacio” (Maciel y Pontes, 2015: p.19), existiendo una vegetación que se adapta a la escasez de agua. Componen los *sertões* la caatinga, bioma exclusivamente brasileño, con una amplia diversidad que incluye “húmedos bosques latifoliados en áreas de montaña (los pantanos de altitud), la vegetación natural se presenta muchas veces dispersa, dotada de espinas, con numerosas especies xerófilas” (Maciel y Pontes, 2015: p.19). El clima es tropical seco, donde viven habitantes cuya dieta básica es a base de maíz. La temperatura media es elevada todo el año, “asociada a bajos grados de humedad relativa del aire, de los más bajos del país, tornando el clima saludable, exento de numerosas enfermedades tropicales” (Castro, 1984: p.177). A pesar de la aridez del suelo, en “ciertos puntos, principalmente en las depresiones y en las bajuras, surgen manchas bastante fértiles, de suelos arcillosos.” (Castro, p.178).

Como hemos visto de manera breve, el Ceará y Santiago del Estero están atravesados por la semiaridez, una característica que muestra que desde tiempos remotos la sequía forma parte de la vida de estas regiones. Pero esta no es la única geografía de esos espacios, por lo tanto, desde este recorrido a través del clima, el suelo y la vegetación, queremos

indagar por qué hasta el presente ambas provincias siguen atravesadas por algunas narrativas que culpan a la naturaleza por la pobreza existente, y revisar cuánto se hace efectivamente para que sus poblaciones puedan convivir con el fenómeno de la sequía y sus consecuencias. Esto pone de relieve que, de forma habitual, los gobiernos nunca están preparados para una crisis climática, incluso cuando estas crisis forman parte de la historia regional, como es el caso de Ceará y Santiago del Estero.

También es importante problematizar los discursos que aluden a la geografía semiárida como el gran mal, y reflexionar sobre otros temas fundamentales para entender la historia de esas provincias, como ser la concentración agraria, la falta de titulación de la tierra y la concentración del agua. La sequía no puede ser definitoria de estas regiones; y lo que aquí deseamos plantear es cómo ciertas retóricas y prácticas de la modernidad/colonialidad están en la base de cuestiones como la miseria y la desigualdad social. Aún cuando exista un avance en estos temas e incluso otras perspectivas sobre las potencialidades de los semiáridos, esas regiones aún tienen que trazar estrategias para convivir con la sequía, hoy agravada por la degradación ambiental. Así, nos detendremos en las sequías de 1932 y 1937, para ejemplificar lo que venimos planteando a partir de ciertos discursos que organizaron (y organizan) la relación entre el ser humano, la naturaleza y el bien común.

Los discursos en torno a las sequías: repensar la naturaleza y el modelo moderno/colonial

“Afagar a terra, conhecer os desejos da terra (...)”
(Milton Nascimento/Chico Buarque – Cio da terra)

Reivindicamos aquí que la naturaleza pide historicidad y la sequía también. Hablar de agua, ausencia de agua, presencia de ella, es desnaturalizar narrativas que culpaban al clima y al entorno por la desigualdad social existente en provincias marcadas por fenómenos como la sequía, en diferentes contextos históricos. Las áreas rurales de Ceará y de Santiago del Estero son pobres y viven todavía atravesadas por cuestiones relacionadas con el dominio de la tierra, la concentración de la propiedad o la titularización de ella. Cuando se trata de las zonas semiáridas, los estereotipos sobre el medio ambiente y la población local han estado a la orden del día y tienen hasta hoy repercusiones directas o indirectas. Es difícil que nos desvinculemos de la trampa del

modelo moderno/colonial y de ciertas huellas dejadas por el determinismo geográfico cuando se trata de regiones como éstas.

De acuerdo con Walter Mignolo, “la 'colonialidad' involucró a la 'naturaleza' y los 'recursos naturales' en un sistema complejo de cosmología occidental [...] También fabricó un sistema epistemológico que legitimaba los usos de la 'naturaleza' para generar cantidades masivas de 'productos' agrícolas primero, y cantidades masivas de 'recursos naturales' después de la Revolución Industrial.” (2017: p.8). Pensemos que cuando se trata de zonas de sequía, la geografía vista como hostil, dura, salina, sin vida y sin perspectiva para el mundo productivo, puede ser un tema aún más complejo. Esto se debe a que, si la colonialidad busca la productividad, ¿qué hacer en una tierra vista como improductiva y pobre? Si la naturaleza pasa a ser sinónimo de obtención de recursos, ¿habría potencialidad en los semiáridos? ¿Existe un discurso que legitima esta visión? ¿A quién le interesa esta mirada? Veamos algunos reportajes sobre la sequía de 1932 en Ceará y de 1937 en Santiago del Estero y, de alguna manera, cuestionémonos si encontramos en ellos un trasfondo histórico de larga data que permea nuestro imaginario cuando se trata de un evento extremo o de una geografía considerada semiárida.

En una noticia firmada por Affonso de Carvalho, en el periódico carioca *Correio da Manhã*, se decía: “A “Terra do Sol”, como a denominou lindamente o brilhante historiador de sua terra e da sua gente, o Sr. Gustavo Barroso, começa a definir sob o látigo de fogo do astro insaciável do amor. [...] Então o cearense emigra.” (1930: p.2). En otro reportaje del periódico se narra:

“Fortaleza, 19 (A.B) –Nada pode dar uma ideia do que, na realidade, se vem passando no sertão brasileiro [...] A fome já bateu a todas as portas dos lares sertanejos, expulsando dali seus habitantes. E assim que eles emigram, dispendo-se a caminhadas intermináveis, pelas caatingas e pelas estradas ardentes que o sol inclemente transformou num braseiro [...]” (*Correio da Manhã*, 1932: p.2).

En el periódico *El Mundo*, de Buenos Aires, un entrevistado contaba sobre la sequía santiagueña: “Si la ayuda llega a tiempo, en Santiago del Estero, junto a los huesos de los animales muertos, comenzarán a aparecer los de los niños y mujeres... Griten que hay que llevarles agua y alimentos. Es inútil esperar lluvias.” (*El Mundo*, 1937: p.5). El periódico local *La Hora* describía la sequía de esta manera: “Estamos en estado de guerra con la

naturaleza, guerra sin cuartel en la que todos los medios se justifican, porque por encima de todas las consideraciones, de cualquier orden que sean, está el sagrado derecho de vivir [...]” (1937: p.3). En otro fragmento, decía la noticia: “En efecto, quiere decir que la sequía prolongada en algunas zonas ha vencido la tradicional resistencia del criollo para con las condiciones desfavorables del medio ambiente [...]” (*La Hora*, 1937: p.3).

En los fragmentos mencionados anteriormente, la sequía es un gran mal; un mal que asola una tierra vista a veces como agresiva y expulsora de su población. Expresiones como “látigo de fuego”, “carreteras ardientes”, “el sol inclemente”, “brasero”, “huesos de animales muertos”, “estado de guerra con la naturaleza”, “las condiciones desfavorables del medio ambiente”, revelan a la naturaleza como un problema. No estamos afirmando aquí, de manera alguna, que en medio de una sequía las condiciones de vida de la población no se vean afectadas y que, con ello, las narrativas debieran proponer otros caminos. Sino que, muchas veces, esta noción sobre las zonas secas, estas expresiones, eran independientes de una crisis climática. Se justificaba la desigualdad social y regional por el clima y por el medio, y por ello, las personas morían de hambre, eran pobres, resistentes y se confundían, incluso, con el medio ambiente. La elección de mantener este tipo de discurso no cuestionaba problemas relativos al dominio de los bienes comunes, como la tierra y el agua. También puede relacionarse esto a la manera en que la modernidad/colonialidad despertó una seducción de clasificación, como plantea Facundo Giuliano, y la naturaleza semiárida y las poblaciones que allí habitaban no quedan exentas de cierta forma de rotulación. Es decir, “examinar, evaluar, escrutar, clasificar, juzgar y condenar a otros/as, forman parte de los procedimientos de un tipo de razón que busca la sujeción de cada singularidad a esa lógica múltiple de la totalidad que promueve la *colonialidad* (cursivas del autor)” (2022: p.36).

Entonces, si la historia humana, como plantea Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2012: p.9), es la historia de la apropiación de la naturaleza, de los espacios, de las relaciones de posesión y de propiedad, además de hablar de dominio, mando y soberanía, debemos reflexionar sobre cómo se simboliza la separación espacial, es decir, cómo, a partir de ese dominio, algunos grupos se consideran superiores a otros. Por eso proponemos cuestionar los discursos que mostramos hasta aquí. Sobre todo, problematizar que la sequía no puede ser definitiva de una narrativa del caos y del miedo. Ella no es obra del azar, ni una novedad en regiones como el nordeste brasileño y

el noroeste de Argentina; y los ejemplos descritos en la década de 1930 nos muestran eso. Ella forma parte tanto de la geografía local como de un modelo depredador de explotación de la naturaleza expresado hoy en las consecuencias del cambio climático que azota a estos países.

Por lo tanto, un evento extremo puede estar señalando otras demandas que van más allá del fenómeno en sí mismo, tal como estamos analizando. A veces, muestra el descuido existente hacia áreas consideradas periféricas. Por eso decimos que este tipo de expresión que hablaba de la naturaleza como un "castigo" o un "fuego abrasador" habla también de cómo se entendía la geografía de zonas de sequía en Brasil y Argentina. Así, los principales afectados en una crisis climática en el campo son los trabajadores rurales, los más pobres (aunque a veces afecte también a grandes propietarios). Entonces, ¿a quién le interesaba mantener este tipo de visión "negativa" sobre "las tierras secas"?

Según Cintia Zirino, en Santiago del Estero existían problemas estructurales que justificaban su pobreza y marginalidad a partir de la "crisis de los enclaves forestales y de las débiles producciones agropecuarias, que continuaron aumentando el flujo migratorio hacia las ciudades." (Zirino, 2008, p.xv). La autora destaca que Santiago del Estero es conocida en el imaginario nacional por sus mismas condiciones de pobreza y marginalidad "debido a que el espacio geográfico y las características ambientales no son favorecidos por la abundancia de agua." (Zirino, 2008, p.1).

En el caso del *sertão* del nordeste de Brasil, así como en Ceará, analiza Josué de Castro, haciendo referencia a los escritos de Aloísio Campos, que el hambre en esa región no puede ser pensada como una lucha contra la sequía, o incluso contra sus efectos, sino que debe ser una lucha contra el subdesarrollo en todo su complejo regional, expresión clara del monocultivo, del latifundio y del feudalismo agrario (Castro, 1984, p.261).

Por lo tanto, hablar de "guerra contra la naturaleza" y una "naturaleza desfavorable", discursos que vimos anteriormente, demuestra lo que definimos como esencial: primero, pensar en la sequía es reflexionar sobre las relaciones de poder existentes en torno a la tierra y al agua. Y segundo, habla de la separación entre ser humano y medio ambiente que hace que haya una noción de desprecio hacia la naturaleza y no una "confluencia"; de combatirla en lugar de "transfluir". Estos dos términos fueron utilizados por Antônio Bispo dos Santos, *quilombola*, residente en la caatinga del nordeste, más específicamente

en el *Quilombo Saco Curtume*, en *Piauí*. Él autor decía que vivir es "comienzo, medio y comienzo" (2023: p.49), es circularidad, y esto también tiene que ver con la relación que establecemos con las plantas, los animales, los seres vivos.

Aclaremos una vez más que estamos analizando una crisis climática con fuentes periodísticas de los años 1930, en Ceará y en Santiago del Estero, pero podemos pensar si algunas de ellas no existen hasta la actualidad cuando se habla de tierras atravesadas por la sequía de manera general. Nuevamente insistimos en que la naturaleza pide historicidad, contexto, temporalidad, porque hay cambios, pero, sobre todo en este caso, encontramos algunas permanencias. Caio Maciel y Emilio Pontes, traen a discusión la necesidad de debatir sobre la convivencia de los habitantes de los medios rurales donde hay marcas de sequía. Esto se debe a que aún existe "una baja capacidad de anticipación a las crisis con miras a la reducción de las vulnerabilidades" (2015: p.14). Aunque para los autores haya en la actualidad "progresivos cambios en el imaginario paisajístico" (Maciel y Pontes, 2015: p.14) en relación a los *sertões* nordestinos -y creemos que también los haya en las áreas santiagueñas- lo que existe ahora son conflictos entre saberes locales y políticas globales de "mitigación de eventos climáticos". (Maciel y Pontes, 2015: p.17).

Para nuestra reflexión, todo este panorama, el de ayer y el de hoy, tiene que ver con lo que entendemos por naturaleza. Para Alcira Bonilha "debemos obrar y pensar, entonces, a partir del contexto más amplio de la vida en su conjunto, evitando el centrado enfermizo en los seres humanos, como si sus mundos de vida no estuvieran entramados con lo que seguimos denominando malamente 'mundo natural'" (2023: p.38). Desde esta misma perspectiva, Antônio Bispo relata que en su comunidad hay una "relación orgánica con todas las vidas" (2023: p.26). Aún más, para él "la humanidad está en contra del involucramiento, está en contra de que vivamos involucrados con los árboles, con la tierra, con las selvas." Lo que significa que, para Bispo, el modelo moderno/colonial de desarrollo "es sinónimo de desconectar, sacar del cosmos, romper la originalidad" (2023: p.30). No entender las pluralidades de los semiáridos, como los discursos de los años 1930, o incluso no cuestionar la "destrucción galopante de los ecosistemas en regiones secas, con alto riesgo de desertificación" (Maciel y Pontes, 2015: p.18), actualmente, es negar otros modos de existencia locales y, por lo tanto, seguir reproduciendo la matriz colonial de poder.

Para Ailton Krenak "ni siquiera existe el término 'naturaleza'. Este término fue compuesto a partir de las relaciones que los seres humanos modernos establecieron con lo que llegó a constituirse como 'la invención de la naturaleza'" (2023: p.61). A partir de esta invención, según él, se volvió interesante la separación entre esta "naturaleza" y la humanidad. Hubo un "corte radical entre lo que es cultura y lo que es naturaleza [...]" Dentro del universo de la cultura también se encuentran las experiencias política y económica. La cultura es economía y política. La naturaleza es lo que queda afuera." (Krenak, 2023: p. 61). El legado de esta visión se encuentra hasta la actualidad en nuestro imaginario y nuestra manera de lidiar con el medio ambiente. Lo que persiste es "nuestra presunción de que 'la naturaleza' es el proveedor de 'recursos naturales' para la supervivencia diaria" (Mignolo, 2017: p.7). Por eso, para Ailton Krenak, lo que existe es un "abismo cognitivo", lo que significa que a "todo lo que no es humano, lo llamamos naturaleza. Es una confusión instituida basada en nuestro propio entendimiento de ser, de estar. Mi cuerpo separado de otros cuerpos." (2023: p.68).

Por lo tanto, cuando insistimos en este tipo de discurso excluyente, o cuando negamos la historicidad y los rasgos existentes provenientes del modelo occidental de sociedad, universalista, antropocéntrico, silenciamos o dejamos de comprender las cuestiones que explican por qué las zonas semiáridas son, aún hoy, lugares de profundo índice de miserabilidad. Por eso apostamos a las fuentes históricas de las sequías de los años 1930, en Brasil y Argentina, para la comprensión de lo que Alcira Bonilla plantea: la crisis ambiental que vivimos actualmente no es un hecho reciente "sino que proviene y condensa crisis más antiguas y ya estructurales como la crisis ecológica, ambiental y climática, el expolio de los bienes comunes (los mal llamados 'recursos naturales'), la crisis migratoria, el exterminio o descuido sistemático de poblaciones indígenas, afrodescendientes u otras minorizadas y la profundización de las desigualdades y del hambre en diversas regiones de la tierra." (2023: p.35).

Por otras "naturalezas" posibles:

“A beleza dos espinhos
Ornamentam os caminhos
Onde eu gosto de andar”

(Antônio Bispo dos Santos. *A terra dá, a terra quer*. 2023)

Esta reflexión se basa en investigaciones realizadas hace algunos años sobre el tema de la sequía en Ceará y Santiago del Estero. Más que una invitación a habitar los semiáridos de Brasil y Argentina, es una provocación para pensar en otras posibilidades de aproximación entre las historias de estos países.

Cuando no ponemos en escena ciertas agendas, como el problema de la sequía, silenciamos debates antiguos que conciernen a la naturaleza y a los bienes comunes. Hablar de un evento extremo, conectar América Latina a través de ello, también es cuestionar el *statu quo*, repensar qué es el desarrollo frente al consumo desmedido, la mercantilización de la naturaleza, el desecho y la separación entre naturaleza y cultura. Por lo tanto, es cuestionar la matriz colonial de poder, perpetuada por élites que, a su vez, veían el semiárido como muerte, dolor y sufrimiento.

Las regiones rurales de Ceará y de Santiago del Estero todavía son áreas vulnerables y con un alto índice de pobreza aún en la actualidad. De acuerdo a datos del proyecto “O Daki Semiárido Vivo”, que propone articular los semiáridos latinoamericanos, como el Gran Chaco y el Semiárido Brasileño, la miserabilidad hace parte de la vida de los pueblos que habitan esos espacios. El proyecto propone visibilizar las formas de agricultura resiliente al clima, con base en la democratización del acceso al agua y a la tierra. El chaco semiárido en Argentina está formado por “la mitad occidental de las provincias de Formosa y Chaco; la oriental de Salta; casi todo Santiago del Estero; norte, nordeste y centro de Córdoba”, según informaciones de la Plataforma Semiáridos América Latina. Esta área tiene una vasta llanura que presenta bosques adaptados a la sequía, pero con una gran degradación ambiental que pone a las comunidades indígenas y familias campesinas en marginalización social. Por otro lado, el semiárido del nordeste de Brasil tiene una población actual que alcanza los 22 millones de personas. El suelo tiene una vegetación que también se adapta al clima, la escasa lluvia y la alta tasa de evaporación del agua (Plataforma Semiáridos).

Los datos actuales propuestos por la integración de los semiáridos latinoamericanos avalan el debate que estamos planteando desde una perspectiva histórica de larga duración. Tanto en lo que respecta a la naturaleza semiárida, como a que pensar en ella es también reflexionar sobre cuestiones políticas y de acceso a los bienes comunes. Más aún, es promover una discusión cuando se trata de áreas rurales periféricas como las de

Ceará y Santiago del Estero donde la sequía es parte de la dinámica local. Es cuestionar desde visiones negativas sobre sus naturalezas, diversas potencialidades y otras formas de vivir, otras "naturalezas" posibles, más allá de los patrones clasificadorios de desarrollo. Como nos plantea Ailton Krenak: "esta experiencia física, sensorial, de separar el cuerpo de la tierra, separa el cuerpo de otros seres, del árbol, de los pájaros, de los vientos, de todo - ella, en lugar de fortalecernos, nos vuelve frágiles ante cualquier cambio" (2023 .68-69). Y la crisis climática actual es una respuesta/consecuencia de eso, al igual que la sequía también lo es.

En síntesis, esta reflexión propuso desnaturalizar ciertos discursos sobre las regiones semiáridas, principalmente aquellos que plantean a la naturaleza como un problema a combatir. A partir de casos concretos buscamos entender cómo, en la realidad, las narrativas de los periódicos analizados han estado en el trasfondo de la gramática moderno/colonial que separa naturaleza y cultura, en busca de un desarrollo sin precedentes. Así, esta misma retórica no consideraba formas de vida tradicionales y los conocimientos locales. Por lo tanto, es imprescindible descolonizar este imaginario moderno, a fin de que sea posible hoy integrar en una concepción relacional, no dicotómica y no antropocéntrica, a las poblaciones humanas en la naturaleza. También es fundamental que el análisis haga un esfuerzo por comprender que la pobreza y la desigualdad de las zonas rurales de Ceará y Santiago del Estero no son generadas únicamente por la sequía, sino por la trama que involucra el acceso a la tierra y sus bienes comunes. Eso nos habilita para entender de manera más compleja e integral los territorios semiáridos y la vida (en) que traman, sacando de la 'condena natural' a la pobreza y habilitando formas alternativas de acceso al bien común y los derechos que este supone. De esa manera, cualquier fenómeno climático debe ser analizado a través de los factores sociopolíticos que agudizan sus consecuencias y están en la base del patrón moderno/colonial. En otras palabras, a la hora de pensar la forma de gestión de lo común desde un paradigma biocentrado, es clave devolver la historicidad a la naturaleza y pensarnos en una trama en común con ella.

Referencias Bibliográficas:

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de (2012). *Preconceito contra origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia*. São Paulo: Cortez, (Preconceitos; v.3).
- BISPO DOS SANTOS, Antônio (2023). *A terra dá, a terra quer*. Imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcom Ferdinand. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA.
- BONILLA, Alcira Beatriz (2023). “Hacia una ampliación de derechos: Derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida.” En: AGUER, Bárbara...[et.al]. *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia* /Bárbara Aguer ... [et al.]; editado por Ezequiel Pinacchio. - 1a ed. - Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro. Libro digital, PDF - (Cuadernos del CLADE), pp.35-44.
- CASTRO, Josué de (1984). *Geografia da fome (o dilema brasileiro: pão ou aço)*. Rio de Janeiro: Edições Antares.
- GIULIANO, Facundo (2022). *Contrafilosofías de la evaluación. Pedagogías de la rendición*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- GROSSO, José Luis (2008). *Indios Muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*. 1ªed: - Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- KRENAK, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2023). *Um rio um pássaro*; pintura da capa Ehuana Yaira Yanomani; tradução Yoshihiro Odo. 1º ed – Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- LASCANO, Luis C (1996). *Historia de Santiago del Estero. Colección: Historia de nuestras provincias*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- MACIEL, Caio; PONTES, Emílio Tarlis (2015). *Seca e convivência com o semiárido: adaptação ao meio e patrimonialização da Caatinga no nordeste brasileiro*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.

MELO, Leda Agnes Simões de (2021). *A seca como questão política e social: os discursos em torno dos semiáridos do Brasil e da Argentina a partir dos casos do Ceará e de Santiago del Estero (1932- 1937)*. Rio de Janeiro: Autografia.

MIGNOLO, Walter D (2017). "Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade." Tradução de Marco Oliveira. *RBCS*, Vol. 32 n° 94, p.1-17.

OLINDA, Ercília Maria Braga de (2003). "Ceará colonial – primórdios de um projeto formativo colonizador." *Educação em Debate*. Fortaleza, ano 25, V. I, N°45, pp53-61.

ZIRINO, Cintia Romina (2008). *Características de la estructura agraria en Santiago del Estero durante la década de 1940: Hacia una historia social del campesinado*. Tesis en Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Fuentes:

Carvalho, Affonso de. Typos Regionaes, Cearense. *Correio da Manhã*, Ano XXIX, n. 1084, Rio de Janeiro, 4 de maio de 1930.

Aspectos dantescos do flagelo. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, Ano XXXI, n. 11458, 20 de abril de 1932.

La gente honrada se vuelve cuatrera. *El Mundo*. Buenos Aires, Año X, n. 3482, 13 de diciembre de 1937.

Pequeños agricultores de la zona sud quieren se les de agua para riego. *La Hora*, Santiago del Estero, Año XI, n. 3566, 14 de diciembre de 1937.

Despoblación de la Campaña. *La Hora*, Santiago del Estero, n3443, 16 de julio de 1937.

Sites:

O DAKI Semiárido Vivo. *Quem somos*. Disponible en: <https://semiaridovivo.org/pt/o-daki/> Acceso en: 21 de mayo de 2024

PLATAFORMA Semiáridos América Latina. *Regiones semiáridas*. Disponible en:
<https://www.semiaridos.org/regiones-semiaridas/> Acceso en: 21 de mayo de 2024

**Cuadernos del CLADE, núm. 2:
DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA. DIÁLOGOS DESDE
AMÉRICA LATINA.**

Escriben:

Aguer, Bárbara. Graduada y Doctoranda en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha sido becaria interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña actualmente como docente del Departamento de Filosofía (FFyL, UBA) en las materias de ética, problemas especiales de ética y filosofía de la cultura y como Profesora de la materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano (IES 1). Ha publicado artículos académicos de su especialidad en revistas científicas y en libros conjuntos; participa de proyectos colectivos dentro y fuera del campo universitario vinculado a los temas de su investigación. Es editora del libro *Cartografías del poder y geopolítica del conocimiento*. Es feminista. Forma parte del Equipo de Coordinación Académica del CLADE.

Beliera, Mariano Eloy es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), y Magíster en Historia Conceptual por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Doctorando en Ciencias Humanas por la UNSAM. Docente de Filosofía y tutor a cargo en la carrera de Ciencia Política de la UNLaM. Líneas de investigación en torno a la Soberanía Alimentaria y la Agroecología. Entre sus publicaciones se destacan: «¿El sujeto de la soberanía alimentaria? Tensiones contemporáneas de la lógica política moderna al interior de la soberanía» (2024). En: *Democracias*, 1(12), 167-198; «Alimentación» (2024). *Léxico crítico del futuro*. -1ª ed.- UNSAMedita. ISBN 978-987-8938-68-4; «Una Nación trabajadora a partir de la soberanía alimentaria» (2023). *Revista Común*. Serie Nación trabajadora. Junio. Disponible en línea.

Botero Gómez, Santiago. Investigador Nacional Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (México). Doctor en Derecho “cum laude” por la Universidad Complutense de Madrid; Programa de Posdoctorado en Derecho con calificación “Distinguido” por la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (Argentina); Maestro en Derecho Público y Especialista en Derecho Laboral y Relaciones

Industriales por la Universidad Externado de Colombia; Abogado por la Universidad de Caldas (Colombia). Autor, en los temas de su especialidad, de dos libros individuales y de varios artículos monográficos publicados en medios científicos nacionales e internacionales. Coordinador y/o autor de capítulos en varios libros colectivos. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en el Instituto Mexicano de Estudios Estratégicos en Seguridad y Defensa Nacionales (IMEESDN) y en la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México.

Caovilla, María Aparecida. Doctora en Derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Profesora del Curso de Derecho y del Programa de Posgrado (Maestría) en Derecho de Unochapecó; Coordinadora del Observatorio de Políticas Constitucionales Descolonizadoras para América Latina; Coordinadora de la Red de Investigación de Constitucionalismo Latino-Americano, Derechos de la ciudadanía y Justicia Ambiental; Coordinadora del Grupo de Investigación en Derechos Humanos y Ciudadanía. Autora de *Descolonizar el derecho en América Latina*, entre otras muchas publicaciones.

Del Percio, Enrique. Doctor en filosofía jurídica, especialista en sociología de las instituciones y abogado. Es rector de la Universidad de San Isidro y profesor en la Universidad de Buenos Aires. Dicta habitualmente cursos de postgrado en prestigiosas universidades de América, Asia y Europa. Autor de numerosos libros y artículos traducidos a varios idiomas.

Flax, Javier. Doctor en Filosofía (UBA), investigador y profesor regular en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en la UBA. Miembro del Consejo Asesor de la Red Bioética-UNESCO para América Latina y el Caribe. Ex director y actualmente profesor de la Especialización en Filosofía Política de la UNGS. Autor de libros como *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo; Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales; Autonomía científica, interdisciplina y derechos humanos*, etc. y numerosos artículos, entre los últimos: “Una democracia maniatada. La incompatibilidad entre el neoliberalismo y la democracia constitucional”; “La libertad del *homo rāpax*”; “Interdisciplina, deliberación y justicia ambiental: el caso del trigo HB4”, “Nuevos desafíos para una democracia deliberativa: fake news y lawfare”, etc.

Fuentes Jara, Mindy. Abogada de la Universidad Nacional Andrés Bello, Magister en Derecho Público de la Universidad de Chile, alumna del programa de cursos válidos para el Doctorado en Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Es Diplomada en Derecho Urbanístico y de la Construcción de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ha trabajado en proyecto FONDAP del Centro de Ciencias del Clima y la Resiliencia CR2, de la Universidad de Chile, con la investigación sobre adaptación al cambio climático “La incorporación de la vulnerabilidad a los efectos del cambio climático al marco normativo de la planificación territorial que regula las zonas costeras en Chile”. Ejerce la docencia desde el año 2011 como profesora del Departamento de Ingeniería GeoEspacial y Ambiental, de la Universidad de Santiago de Chile, en la cátedra de Legislación Ambiental. Fue parte de la Escuela Constituyente desarrollada por la Universidad de Santiago de Chile y la agrupación de Municipios de Ciudad Sur de la Región Metropolitana, en Derecho Ambiental Constitucional para el plebiscito de reforma constitucional en Chile. Participa como investigadora en proyecto DeCyt 2022-2024 Código DCT2225 “Codificación Penal y cultura jurídica en la historia argentina” dirigida por el Dr. Sandro Olaza Pallero, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

Rosillo, Alejandro. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Realizó su Doctorado en el Programa de Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid y su Master en Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II de CONACYT (México), periodo 2020-2024. Coordinador Académico de los programas de posgrado: Maestría en Derecho (hasta 2020) y Maestría en Derechos Humanos (PNPC-CONACYT) de la UASLP. Miembro de la Comisión Académica del Doctorado Conjunto Interuniversitario en Bioderecho: Bioética, Salud y Derechos Humanos, por la Universidad de Murcia y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Simões de Melo, Leda Agnes Actualmente realiza el postdoctorado en el Programa de Posgrado en Historia (PPGH) de la Universidad Federal Fluminense (UFF), siendo becaria Nota 10 de la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Doctorado, con posdoctorado por el Programa de Postgrado en Historia

Social (PPGHS) de la Universidad del Estado del Rio de Janeiro – Facultad de Formación Docente (Uerj-FFP). Maestría por el Programa de Postgrado en Ciencias Sociales en Desarrollo, Agricultura y Sociedad (CPDA), de la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Bacharel y licenciada en Historia por la Universidad Federal Fluminense (UFF).

"Fruto del encuentro con el rector de la Universidad de San Isidro, el señor Enrique Del Percio, ha surgido la convicción de que es necesario pensar cómo construimos esa comunidad de vida. Comunidad que tiene que ver, no sólo con el encuentro cara a cara con las personas, el respeto que nos debemos las personas y la asistencia a los sectores más débiles de nuestra sociedad, sino también con un trato respetuoso con la naturaleza."

Julio Zamora, Intendente de Tigre

"Compartimos una convicción: vivir en común vale la pena y eso no es posible en una sociedad integrada por individuos que creen que no le deben nada a nadie. Asumimos que nadie se salva solo, que nuestra existencia depende que haya otros que con su labor proveen a nuestras necesidades, de los ancestros que nos enseñaron a trabajar, de la Pachamama que nos brinda sus frutos. Asumimos, en fin, que la vida en común vale la pena si es en el marco de una comunidad de vida."

Enrique Del Percio, Rector de la Universidad de San Isidro



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



TIGRE
MUNICIPIO