

LA CIUDADANÍA ECOLÓGICA EN ABYA-YALA/ AMÉRICA LATINA

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ*

RESUMEN

Este trabajo estudia las consecuencias que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza tiene sobre la ciudadanía. ¿Cómo se configura la ciudadanía en un contexto en el que no solo los seres humanos poseen el estatus de sujetos de derechos? La ciudadanía moderna, como igualdad básica entre seres humanos en tanto miembros de una comunidad política, está fundamentada en dos principios producto de la época moderna y de la ideología liberal: el antropocentrismo y el universalismo abstracto, los cuales pasan por una reformulación a consecuencia del reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Ello a su vez supone una transformación en la estructuración de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, que pasa por el establecimiento de deberes para con esta. En la primera parte, se examina la ruptura de la ciudadanía ecológica con el antropocentrismo, así como sus consecuencias jurídicas y políticas. En la segunda parte, se analiza el desafío que plantea al universalismo abstracto.

Palabras clave

Ciudadanía ecológica, Derechos de la naturaleza, Biocentrismo, Interculturalidad.

ABSTRACT

This paper studies the impact that recognizing the rights of nature have on citizenship. How citizenship is set in a context in which not only humans possess the status of subjects of rights? Modern citizenship, as a basic equality between human beings as members of a political community, is based on two principles product of the modern era and the liberal ideology: anthropocentrism and abstract universalism, which undergo a consequence reformulation recognition of the rights of nature. This in turn implies a transformation in the structure of relations between humans and nature, passing through the establishment of duties to it. In the first part, the rupture of ecological citizenship with anthropocentrism and their legal and political implications are examined. In the second part, the challenge to the abstract universalism is analyzed.

Keywords

Ecological citizenship, Nature rights, Biocentrism, Interculturality.

Recibido: 3 de octubre de 2014

Aceptado: 24 de noviembre de 2014

* Político, especialista en Análisis de Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia. Candidato a Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales e integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Asistente de docencia en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Candidato a Doctor en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. ecruzr@unal.edu.co

Introducción

En su artículo 71, la nueva Constitución Política de Ecuador (2008) establece 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”. Esta norma implica un cambio sustancial en la forma como se ha concebido la relación entre la naturaleza y los ámbitos jurídico y político en las sociedades occidentales. Por una parte, el reconocimiento de derechos a la naturaleza va más allá que el conocido derecho ambiental. Este último implica un conjunto de normas y principios que pretenden salvaguardar el derecho humano a un ambiente sano; en cambio, los derechos de la naturaleza tienen un estatus material propio, en tanto reconocen que la naturaleza tiene un valor intrínseco independiente de las finalidades que los seres humanos puedan fijar para ella, que no se reduce a los derechos humanos (Gudynas, 2011, p. 259). Ello se traduce en el reconocimiento inédito de la naturaleza como sujeto de derechos: una ruptura radical con el antropocentrismo que ha marcado la tradición jurídica occidental.

Pero las transformaciones operadas por el nuevo constitucionalismo ecuatoriano no se agotan allí. Pues, por otra parte, el hecho de que en forma expresa se reconozca a la Pa-

cha Mama como un equivalente de “naturaleza”, resalta el principio de interculturalidad, que aparece de manera transversal en la Constitución. Esa categoría fue desarrollada por el movimiento indígena en su proyecto político desde fines de los años setenta, pero se consolidó como un modelo alternativo para la gestión de la diversidad cultural frente a la implementación de políticas multiculturales que se articularon a la reforma neoliberal, en los noventa (Walsh, 2009). De fondo, el proyecto de la interculturalidad apuesta por la construcción de relaciones de respeto, justicia, convivencia y aprendizaje mutuo entre los diversos grupos culturales (Cruz, 2013).

Ahora bien, articulados, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la interculturalidad plantean grandes interrogantes a las categorías políticas tradicionales. Este trabajo estudia las consecuencias que esta transformación tiene para la ciudadanía. ¿Cómo se configura la ciudadanía en un contexto en el que no solo los seres humanos poseen el estatus de sujetos de derechos?

La ciudadanía es concebida como una igualdad básica entre seres humanos por el hecho de ser miembros de una comunidad política (Tejerina, 2005, p. 68). Esta concepción está fundamentada en dos principios producto de la época moderna y de la ideología liberal: el antropocentrismo y el universalismo abstracto, los cuales pasan por una reformulación a consecuencia del

reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Ello a su vez supone una transformación en la estructuración de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, que pasa por el establecimiento de deberes para con esta. En la primera parte, se examina la ruptura de la ciudadanía ecológica con el antropocentrismo, así como sus consecuencias jurídicas y políticas. En la segunda parte, se analiza el desafío que plantea al universalismo abstracto.

1. Más allá del antropocentrismo

La ciudadanía está basada en una perspectiva antropocéntrica, según la cual solo los seres humanos pueden ser sujetos de derechos, que conduce a la formación de una ciudadanía ambiental en la que se incluyen los derechos a un ambiente sano como parte de los derechos humanos. En contraste, la ciudadanía ecológica se fundamenta en una perspectiva biocéntrica, en la cual la naturaleza tiene un valor intrínseco como condición de posibilidad para la vida y puede concebirse como un sujeto de derechos, que se traduce en un conjunto de deberes de los seres humanos para con la naturaleza.

1.1. La perspectiva biocéntrica

En tanto que estatus, la ciudadanía implica unos derechos que en la tradición occidental han estado reservados en forma exclusiva a los seres humanos. Este sesgo antropocéntrico

está en el origen mismo de la modernidad. Como es bien sabido, desde el siglo XV el proceso de cambio cultural en Europa afianzó una mentalidad que ubicó al ser humano como algo externo a la naturaleza: la humanidad y el cultivo del espíritu, la cultura, se definieron en contraposición a la naturaleza (Acosta, 2012, p. 29). Las filosofías de F. Bacon y R. Descartes abandonaron la perspectiva organicista predominante en la Edad Media, donde la naturaleza era una suerte de ser viviente, y los seres humanos parte importante de ella (Gudynas, 2010, pp. 268-269). La industrialización y la consolidación del capitalismo profundizaron esta visión, lo cual llevó a concebir la naturaleza como una fuente inagotable de recursos de todo tipo que estaban al servicio, para extraerlos y manipularlos, del soberano ser humano. El enfoque antropocéntrico asume que los procesos de civilización, modernización y progreso van aparejados al dominio de la naturaleza por parte de los seres humanos (Simbaña, 2011, p. 222).

Desde esa perspectiva resultaba obvio el hecho de que los animales no humanos y la naturaleza no tuviesen derechos, el único sujeto de derechos y ciudadano potencial era el ser humano. Por eso, cuando en épocas recientes se hizo patente la crisis ambiental, el problema fue inicialmente tratado como un problema de derechos humanos. Así se comprende el nacimiento del derecho ambiental, que algunos sitúan en la Conferencia de las Na-

ciones Unidas sobre el Hábitat Humano de Estocolmo, en 1972 (Espadas, 2007). En la visión convencional de las “generaciones de derechos” con que se lee la ciudadanía, estos derechos corresponderían a una tercera generación, luego de los civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. El derecho ambiental enfatiza la garantía por parte del Estado de valores como la calidad de vida y el derecho a un ambiente sano del que gozarían los ciudadanos (Gudynas, 2009a, p. 60).

En contraste, el reconocimiento constitucional de derechos a la naturaleza tiene como principal consecuencia su elevación a sujeto de derechos. Ello se traduce en el abandono del enfoque antropocéntrico, en que se funda el derecho ambiental, para abrazar una perspectiva biocéntrica, donde el objetivo es proteger la vida misma más que una especie en particular. Como antes se mencionó, esto se expresa claramente en la Constitución ecuatoriana, al reconocer los derechos de la naturaleza como derechos autónomos a los del ser humano (Ávila, 2011, p. 226). Además, la obligatoriedad de restauración integral de la naturaleza, supone una orientación biocéntrica que no se agota en proteger el bienestar de los seres humanos como en el caso del derecho ambiental.

En fin, la perspectiva que alienta los derechos de la naturaleza se aparta del ambientalismo, que continúa sosteniendo que el ser humano es el único

titular de derechos, y se aproxima al paradigma biocéntrico de la ecología profunda (*deep ecology*) que reconoce a la naturaleza derechos propios (Zaffaroni, 2011, p. 67). Siguiendo a Stutzin (1985, p. 104), la naturaleza es concebida como una persona jurídica especial, puesto que no se trata de una ficción creada por el sistema jurídico, sino que tiene una existencia concreta y de ella depende la vida en el planeta. Por lo tanto,

se trata de una persona jurídica de Derecho Público que puede asimilarse a una “Fundación para la Vida”, la cual ha sido creada por sí misma (o ha sido creada, si se quiere, por un Creador) para hacer del planeta tierra la morada de un universo de seres vivientes (Stutzin, 1985, p. 105).

1.2. De la ciudadanía ambiental a la ciudadanía ecológica

Como consecuencia de lo anterior, los derechos de la naturaleza se distinguen claramente de los derechos ambientales y la ciudadanía ecológica de la ciudadanía ambiental. Los derechos ambientales toman la naturaleza como un objeto más que como un sujeto, pues tienen como meta proteger el medioambiente en tanto que los daños causados a él puedan afectar a los seres humanos. En este caso la naturaleza es un medio para asegurar el bienestar de los seres humanos, no un fin en sí misma. Por eso, los derechos a un ambiente sano están comprendi-

dos dentro de los derechos humanos. En cambio, desde la perspectiva biocéntrica, no es suficiente reconocer la naturaleza como un bien jurídico al servicio de los seres humanos, es preciso reconocerla como sujeto de derechos (Stutzin, 1985, p. 102). Así, si bien los derechos de la naturaleza comprenden los seres humanos, pues los hombres y mujeres son parte de la naturaleza, tienen valor independientemente de las representaciones sobre la naturaleza (Acosta, 2011, p. 353).

Como antes se afirmó, ello supone una ruptura radical con la concepción antropocéntrica de los derechos, pero también con la perspectiva instrumental de la naturaleza (Ávila, 2011, p. 226). Gudynas (2011, p. 259) plantea que la consideración de un valor intrínseco a la naturaleza supone dejar de verla como medio y objeto, para concebirla con fin en sí misma y como sujeto de derechos. Las consecuencias de la perspectiva biocéntrica no se agotan en el reconocimiento de derechos a la naturaleza. Supone una igualdad básica entre todas las especies con independencia de los criterios de utilidad, juicio estético o valor, pues se asume que todos los organismos vivos tienen un papel que cumplir en los ciclos de la biosfera (Acosta, 2012, p. 115). Para Stutzin (1985, p. 113), eso significa la presunción “de que todo lo que existe en la naturaleza “sirve de algo” en el contexto de la “empresa de la vida” y debe, por consiguiente, ser conservado tal como es”.

Finalmente, no por el hecho de estar dotada de derechos la naturaleza se convierte en una suerte de “ciudadana activa”, como lo sería un ser humano capaz de ejercer por sí solo sus derechos. Sin embargo, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza supone una reformulación de la ciudadanía porque, al menos en el caso ecuatoriano, habilitan a cualquier ciudadano para hacer valer esos derechos al establecer en el artículo 71 de la Constitución que “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”. En efecto, la novedad radica, según Gudynas (2011, p. 276), en que

esos defensores no deberán demostrar que talar los árboles significa una pérdida económica o afecta la propiedad privada, sino que podrán defenderlos desde la necesidad de asegurar la sobrevivencia y permanencia como especie.

1.3. Los deberes en la ciudadanía ecológica

En el marco de los derechos ambientales y de la denominada ciudadanía ambiental, existen derechos y deberes de los seres humanos a fin de conservar un medioambiente sano. Sin embargo, los deberes están referidos a los demás seres humanos. En cambio, los derechos de la naturaleza y la ciudadanía ecológica implican unos deberes que aunque pueden comprender también los derechos humanos están

referidos a la naturaleza. Esta es otra ruptura operada en la ciudadanía convencional en la medida en que esta, por lo menos en su vertiente liberal, ha hecho más énfasis en los derechos que en los deberes (Gudynas, 2009b, p. 49). El reconocimiento de los derechos de la naturaleza supone un cierto “contrato existencial”, que va más allá del “contrato social” liberal puesto que, por un lado, hace partícipe de dicho contrato a la naturaleza, como un prerequisite del contrato mismo, y establece unos deberes para con ella (Ávila, 2011, pp. 206-207). Se trata de un contrato entre los seres humanos y la naturaleza o, mejor dicho, que no abstrae a los seres humanos de la naturaleza sino que los concibe como parte de la misma (Ramírez, 2010, p. 62).

Todo esto tiene expresión en una forma de justicia ecológica que también se distingue de la justicia ambiental. Mientras la *justicia ambiental* trata de precautelar los derechos humanos frente a los daños ambientales que los afecten, la *justicia ecológica* –sostenida en los derechos de la naturaleza– se enfoca en asegurar la supervivencia de las especies y sus ecosistemas. Para la justicia ambiental los sujetos de derechos son las personas, mientras que la naturaleza sigue viéndose como objeto o instrumento para garantizar los derechos humanos. En contraste, la justicia ecológica se enfoca en garantizar los derechos de la naturaleza entendida como sujeto jurídico, su integridad y restauración

cuando resulta afectada (Gudynas, 2011, pp. 273-274).

Estos principios se justifican porque no todo el daño que se hace a la naturaleza afecta de forma inmediata a los seres humanos, aunque sí puede hacerlo en el futuro en tanto que existe un grado considerable de imprevisibilidad cuando se modifican los ambientes naturales (Stutzin, 1985, p. 102). Por consiguiente, los mecanismos de sanción, compensación y reparación entre seres humanos, que se privilegian en la justicia ambiental no son suficientes para la protección de la naturaleza y para asegurar la pervivencia de la vida en el planeta. Por eso, si bien toda afectación a la naturaleza afecta finalmente a los seres humanos, la justicia ecológica tiene como fin la restauración de los ecosistemas afectados, más que la indemnización o la reparación a los seres humanos como afectados por el daño ambiental.

Siguiendo a Gudynas, es frecuente que las sanciones por daños al medioambiente estén fundadas en multas y compensaciones materiales. No son estas sanciones las que persigue primordialmente la justicia ecológica, puesto que por sí mismas no garantizan la restauración de los ecosistemas afectados. No en vano, el artículo 72 del texto constitucional ecuatoriano reconoce el derecho de la naturaleza a la “restauración”, en forma independiente de la obligación del Estado y los particulares de indemni-

zar a individuos y colectividades que dependen de los sistemas naturales afectados. Por consiguiente: “el criterio de justicia en este caso se centra en asegurar que las especies vivas puedan seguir sus procesos vitales, y no en las compensaciones económicas” (Gudynas, 2011, p. 274). Así pues, la reparación debería consistir en la *restitutio in integrum* y, si no es posible, es necesaria una reparación protectora equivalente a los beneficios que el mundo natural tendría de no haberse producido el daño (Stutzin, 1985, p. 113).

Todo lo anterior erige los derechos de la naturaleza en una perspectiva más radical que los derechos ambientales para limitar los usos de la naturaleza. Como indica Zaffaroni (2011, p. 134), “la naturaleza puede ser usada para vivir, pero no suntuariamente para lo que no es necesario”. Ello se traduce en limitaciones a la propiedad territorial en el ámbito del Derecho Civil: los propietarios no pueden perjudicar la biodiversidad ni la supervivencia de las especies. Pero además, el patrimonio sobre el mundo natural deja de ser absoluto y ahora está condicionado por el papel que las especies vivas desempeñan en la naturaleza, en forma análoga a la forma como la propiedad está limitada por una función social en los Estados sociales de derecho (Stutzin, 1985, p. 107).

No obstante, ello no implica una visión purista de la naturaleza que acabe con actividades como la agricultura y

la pesca. Como explica Acosta (2011, p. 353), el objetivo es resguardar la supervivencia de las especies más que de los individuos que comprenden. De acuerdo con Gudynas (2011, p. 261), los derechos de la naturaleza no suponen una prohibición al aprovechamiento del medioambiente. Al contrario, las distintas especies, incluyendo los seres humanos, pueden beneficiarse de su entorno natural. Pero sí suponen condicionamientos a ese aprovechamiento, pues no se permite que se destruyan los ecosistemas ni se extingan las especies. Por lo tanto, el medioambiente puede aprovecharse respetando sus ciclos vitales y su capacidad de resiliencia.

2. Más allá del universalismo abstracto

Desde una perspectiva antropocéntrica, el universalismo abstracto hace posible suspender las diferencias (étnicas, de clase, de género, etc.) a fin de que la comunidad política tenga relaciones iguales con todos sus miembros individuales, lo que es un principio básico de la ciudadanía moderna (Bobes, 2002, p. 376). En esta tarea, la distinción entre la esfera pública y la privada opera como elemento fundamental que permite la suspensión de las diferencias y la equiparación de todos los individuos (Rex, 2002). Así, para permitir la coexistencia de personas con distintas formas de vida, y particularmente con distintas creencias religiosas y valores culturales, era necesario erigir una esfera pública

y un estado laico: los individuos debían relegar sus particularidades en lo privado, para que en lo público fuesen libres e iguales.

Fraser (1997, pp. 107-108), sostiene que el relegar las desigualdades al espacio de lo privado se traduce en una sanción real de tales desigualdades cuando, por el contrario, deberían ponerse a discusión. Por ejemplo, al hacer “como si” los indígenas y los individuos pertenecientes a otras culturas fuesen iguales, se sancionan las desigualdades reales que los primeros encuentran al enfrentarse, por ejemplo, a una escuela que no está pensada en función de las necesidades y el desarrollo de su cultura, y que ni siquiera usa su propio idioma, lo cual se traduce en una desigualdad de entrada. Por esta razón, en la actualidad se acepta la necesidad de ciudadanía diferenciadas, que armonizan los derechos diferenciados en función de grupo con los derechos individuales, con el fin de corregir las desigualdades que enfrentan los individuos de determinados grupos culturales en la esfera pública (Kymlicka, 1996). En América Latina el tránsito hacia esta forma de ciudadanía no habría sido posible sin las luchas emprendidas por los movimientos indígenas en función de derechos colectivos como la justicia propia, la educación intercultural bilingüe, el derecho a la autonomía y el territorio.

Ahora bien, desde un punto de vista no antropocéntrico, el universalismo

abstracto de la ciudadanía moderna se traduce en dos procesos problemáticos. Primero, en la creación de un espacio artificial, la comunidad política, en el que los seres humanos son iguales en tanto ciudadanos. De esa forma, el espacio físico y concreto, la naturaleza, es reemplazado por ese espacio artificial, obviando que la “sociedad civil”, el “Estado”, la “nación”, términos con los que es comprendido ese espacio artificial, no pueden existir sin el sustrato material que permite la reproducción de la vida humana, es decir, sin la naturaleza. En segundo lugar, el universalismo abstracto tiene como consecuencia el establecimiento del patrón de relaciones entre seres humanos y naturaleza que se desarrolló en Occidente como si fuese un patrón universal o como si hubiese solo una forma en que las comunidades humanas se deban relacionar con la naturaleza. En otras palabras, el individualismo abstracto de la ciudadanía moderna supone una visión colonial de las relaciones entre seres humanos y naturaleza que erige la experiencia particular de Occidente en la regla universal. Ambos problemas entran en crisis cuando se contemplan en la perspectiva de los derechos de la naturaleza. Veamos.

2.1. Superar el dualismo ser humano/naturaleza

La ciudadanía moderna se erige sobre la distinción entre naturaleza y cultura. De hecho, en las teorías del contrato social que inauguraron el orden

político moderno los ciudadanos son aquellos que han dejado el estado de naturaleza para formar parte del Estado y la sociedad civil. Para reemplazar el espacio concreto del ambiente natural en el que se desenvuelven las relaciones de las personas se crea un espacio imaginado, abstracto y simbólico, la comunidad política, que funciona como un contenedor de los ciudadanos. Fuera de ese espacio abstracto están los bárbaros o los no ciudadanos (Bauman, 2004) y la naturaleza. Así, los seres humanos no solo son puestos “fuera” de la naturaleza, sino también por encima de ella y de los demás seres vivos. Por eso, el ser sujeto de derecho, desde la Antigua Roma, habilitó al ser humano para apropiarse, dominar e instrumentalizar la naturaleza (Arias, 2012, p. 100).

Hoy en día, esa perspectiva antropocéntrica e instrumental de la naturaleza es insostenible debido a la profunda crisis en la que se ha sumido la biosfera, que amenaza con la reproducción de la vida humana misma en un tiempo relativamente corto. Esta forma de relación entre seres humanos y naturaleza, erigida en la segunda mitad del siglo XX como modo de vida hegemónico bajo el remoquete de “desarrollo”, sustentada en el crecimiento económico ilimitado, en una visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza y en el ilimitado consumo, es insostenible en un planeta amenazado por la crisis ambiental en el que se extraen más materias primas de la naturaleza y se produce más

contaminación que en cualquier otro momento (Martínez, 2011, p. 8; Lovelock, 2011).

La biosfera ha tocado varios límites objetivos que trastocan su funcionamiento estable, como la pérdida de biodiversidad, el cambio climático y la modificación del ciclo del nitrógeno, entre otros (Dietz, 2013, p. 473). La producción y el consumo ilimitados amenazan las posibilidades de la vida en la Tierra, sumen a la población en la desigualdad, y vulneran los derechos humanos y la democracia, configurando una forma de “malvivir” (Lander, 2013; Tortosa, 2011). Así, no es posible ni deseable que los otrora denominados países “en vías de desarrollo” aspiren a los niveles de vida, productividad y consumo de los países desarrollados, pues ello haría inviable la supervivencia de la biosfera: se necesitarían por lo menos seis planetas como la Tierra para llevar a cabo esa aventura (Puente, 2011, p. 358).

Como han argumentado extensamente distintos autores (Sempere, 2009; Lovelock, 2011), el calentamiento global debido a las crecientes emisiones de dióxido de carbono y la huella ecológica que ha dejado el desarrollo, principalmente sustentado en el consumo de energía proveniente de la explotación de minerales fósiles, han alterado radicalmente los ciclos naturales de la biosfera. En este sentido, el campo de discusión está atravesado por encontrar alternativas a aquello

que Brand y Wissen (2013, pp. 446-447), denominan el “modo de vida imperial” basado en el crecimiento económico, la producción y el consumo sin límites: un estilo de vida o un imaginario cultural arraigado en la cotidianidad y practicado por la mayoría de la población en los países del norte global y, de manera creciente, por las capas medias y altas en el sur.

La ciudadanía ecológica, fundamentada en los derechos de la naturaleza y en un enfoque biocéntrico de las relaciones entre seres humanos y naturaleza, es también una invitación y un paso para cambiar dicha situación y superar el dualismo entre ser humano y naturaleza. Ello implica transitar de la visión antropocéntrica a una visión “socio-biocéntrica”, que privilegie no la supervivencia y el bienestar de una especie determinada –como el ser humano–, sino de la vida en su conjunto (Acosta, 2012, p. 88). Así mismo, supone abandonar la valoración de todo lo existente en función de la utilidad para los seres humanos, e incluso insertar en el concepto de bienestar y de buena vida la cuestión de la felicidad, los afectos y la espiritualidad (Gudynas, 2011, p. 244). Esta perspectiva puede fundarse en lo que Gudynas (2009a, pp. 66-67), denomina “ontologías relacionales”, que anidan en las cosmovisiones indígenas y que se caracterizan porque superan el dualismo sociedad/naturaleza, humano/no humano, e incluso animado/no animado o vivo/inerte, pues en ellas las relaciones priman sobre los elementos

en sí mismos. Esto se traduce prácticamente en una perspectiva distinta para relacionarse con la naturaleza que, más allá de la perspectiva instrumental, donde aparece subordinada a los deseos y necesidades de los seres humanos, adopta un valor en sí misma, en forma independiente de los intereses y juicios subjetivos. Por ejemplo, el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Ecuador se traduce en que “las plantas, animales, ecosistemas o paisajes tienen valores que son propios e independientes de los fines, percepciones o valoraciones humanas” (Gudynas, 2011, p. 242).

2.2. *Descolonizar la ciudadanía*

El patrón de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza predominante en la modernidad es aquel que se estableció en Occidente, basado en el enfoque antropocéntrico e instrumental de la naturaleza, donde esta última se concibe como una despensa inagotable de recursos para los seres humanos. En esta perspectiva subsisten dos problemas principales.

Por una parte, como ha demostrado José Manuel Naredo (2010, pp. 10-13), el campo de conocimiento de la ciencia económica evolucionó desde un punto de vista que contemplaba variables del mundo físico propio de los fisiócratas del siglo XVIII, donde aspectos como la producción y el crecimiento económico estaban necesariamente ligados a los ciclos vitales

de la naturaleza, hacia una perspectiva que paulatinamente fue erigiendo un espacio económico abstracto, en forma similar a como se construía un espacio político artificial, que trajo como consecuencias pensar la producción de riquezas y el crecimiento económico desde un punto de vista estrictamente monetario y, más recientemente, la desvinculación entre la producción física y el crecimiento de la riqueza monetaria por la vía del sistema financiero.

El devenir de la ciencia económica, como marco de comprensión predominante en el mundo contemporáneo, ha llegado incluso a hacer abstracción del propio cuerpo humano, como parte de la naturaleza, de forma que antes que “necesidades” a satisfacer, existen abstractas “preferencias” individuales acopladas a una racionalidad instrumental y moduladas por los medios masivos de comunicación (Semper, 2009, p. 66).

Por otra, esa creciente abstracción del “campo económico” en relación con el mundo físico es lo que permite que se consolide el “desarrollo” como una forma particular de concebir la vida, una idea de vida buena, que se presenta y se impone históricamente como si fuese universal, necesaria y deseable para todo el mundo. En otros términos, es un producto propio del devenir de la cultura europea occidental que se impone a otras culturas, a partir de prácticas coloniales (Quijano, 2007, pp. 93-94). Por ello, los discursos del

desarrollo, desde la alocución de Harry Truman, el 20 de enero de 1949, hicieron énfasis en el hecho de que todas las sociedades deberían transitar por las mismas etapas para llegar a ser desarrolladas (Escobar, 2007, pp. 19-20).

Este “ser desarrolladas” implica, para las sociedades, abandonar patrones culturales propios, excluirlos si se quiere, para abrazar el patrón de vida occidental dominante, la democracia liberal en lo político, la economía de “libre” mercado en lo económico y la ética de la eficiencia, la productividad y el consumo ilimitado basada en la racionalidad instrumental. Se asume de esa forma que las expresiones culturales de las culturas “subdesarrolladas”, o situadas en la “periferia del mundo”, son inferiores o no tienen nada que decir frente al bienestar de la humanidad. Esta es una de las características nodales del colonialismo: impedir que las culturas distintas, los “otros”, construyan y reivindiquen una imagen de sí mismos, una identidad, y se vean obligados a abrazar una identidad ajena o extraña (Zapata, 1997). El desarrollo como una forma de estructurar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, desconoce y excluye al “otro”, no solo lo domina sino que prácticamente suprime la diversidad inherente al conjunto de otredades y las uniformiza de acuerdo al patrón de vida dominante.

En un claro contraste, la ciudadanía ecológica apuesta por el reconoci-

miento de que no existe una manera única de estructurar las relaciones entre seres humanos y naturaleza. Las relaciones que los grupos humanos establecen con su entorno natural no pueden separarse de su cultura en términos amplios, de la forma como han dado significado a los seres vivos y sus demás elementos (Gros, 2010, p. 106). Como advierte Arturo Escobar (2000, pp. 118-119), las comunidades, en particular del denominado tercer mundo, “construyen” la naturaleza de formas muy distintas a la forma como esta ha sido significada por la sociedad moderna occidental dominante. Por consiguiente, las relaciones entre seres humanos y naturaleza no son universales sino, al ser construidas socialmente, están sujetas a una importante variación intercultural, en la que se destacan casos que rompen con el dualismo entre seres humanos y naturaleza (Gudynas, 2010, p. 268). Así, por ejemplo, de acuerdo con Oviedo (2012, p. 53), en la tradición andina no existe la idea de cosas, objetos o elementos inanimados, se considera que todo tiene vida. Al respecto, la dirigente indígena ecuatoriana Nina Pacari (2009, pp. 33-34) explica:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutaban de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser huma-

no [...] en el mundo de los pueblos indígenas La Tierra no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos.

En el mismo sentido pueden interpretarse las palabras del intelectual aymara Pablo Mamani:

...hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el Occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, *achachilas-abuichas*. Los *achachilas-abuichas* son las montañas elevadas, o las montañas debajo del agua como *ch'ua achachila-abuicha*. Los muertos están cohabitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su *ayllu-marka* (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, *jaki*, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas (Mamani, 2011, p. 69).

Esto se traduce prácticamente en una perspectiva distinta para relacionarse con la naturaleza que, más allá de la perspectiva instrumental, donde aparece subordinada a los deseos y necesidades de los seres humanos, adopta un valor en sí misma, en forma independiente de los intereses y juicios subjetivos. De ahí que la reformulación de la relación entre los seres humanos y la naturaleza no puede entenderse al margen del diálogo entre culturas, pues se parte de que las distintas culturas pueden establecer diversas relaciones con su entorno ecológico, y estas no se reducen a la relación instrumental que prima en la cultura occidental. Por ejemplo, como afirma el intelectual aymara Simón Yampara:

Hay muchos que desde el antropocentrismo fijan al mundo de la gente como el más importante, con poder de dominio de la naturaleza por su racionalidad e inteligencia. Eso cultiva la cultura occidental y para eso hacen ciencia y tecnología. En cambio en los Andes, la gente tiene que saber vivir y convivir con los diversos mundos: el mundo de las deidades, el mundo de la tierra, el mundo vegetal, el mundo animal, son tan importantes al igual que el mundo de la gente. No la más ni menos importante, sino que es un miembro más dentro de la convivencia de los diversos mundos. Aquí la cultura convivencial de la vida en los Andes (Yampara, 2012, p. 78).

Es el diálogo intercultural el que permite comprender las relaciones que otras culturas han establecido con el entorno natural. Así, la ciudadanía ecológica es inseparable de la interculturalidad, entendida como el proyecto por construir relaciones equitativas de justicia, respeto, convivencia y aprendizaje mutuo entre los distintos grupos culturales (Cruz, 2013). En este sentido, aprender a escuchar al otro es también aprender a escuchar la naturaleza, pues como arguye Martínez (2011, p. 16),

el conocimiento mismo de la Naturaleza, la capacidad de comprender lo que dicen otras especies, de leer lo que la Naturaleza expresa con sus cambios... esto lo podremos aprender solo en un diálogo intercultural con aquellos pueblos y comunidades que mantienen vínculos estrechos con la Naturaleza.

Corolario

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la nueva Constitución Política de Ecuador implica la emergencia de una ciudadanía ecológica, que se caracteriza por investir la naturaleza con derechos específicos, concediéndole de esa manera el estatus de sujeto de derechos, y converger con el principio de interculturalidad. Este cambio jurídico no solo va más allá del convencional derecho ambiental, enfocado en la garantía de un ambiente sano como derecho humano, sino que apunta a transformar

radicalmente las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Así, por ejemplo, a diferencia de la ciudadanía ambiental, la ecológica enfatiza en los deberes que los seres humanos deben tener para con la naturaleza, lo cual se expresa en una justicia que privilegia la reparación de los daños al medioambiente natural antes que a los seres humanos.

Esa transformación se dirige a cuestionar dos pilares fundamentales de la ciudadanía liberal moderna, el antropocentrismo y el universalismo abstracto. Concebir la naturaleza como un sujeto de derechos, dotada de valores y fines intrínsecos, implica un desplazamiento desde el antropocentrismo propio de la tradición jurídico-política occidental hacia el enfoque biocéntrico. Ello puede ampliar la perspectiva, ya no solo para criticar el modo de vida dominante responsable de la crisis ambiental que amenaza la reproducción de la vida humana, sino también para forjar otras formas de vida buena que no pasen por reducir la naturaleza a una despensa imperecedera de recursos para los seres humanos.

De fondo, este tránsito implica la construcción de un nuevo vínculo entre los seres humanos y la naturaleza que se exprese en las formas de organización y las instituciones sociales y políticas. De esa manera, la ciudadanía ecológica cuestiona el dualismo entre ser humano y naturaleza al tiempo que propugna por concebir

al primero, junto con sus creaciones políticas y económicas, como realidades necesariamente vinculadas al medioambiente natural y dependientes del mismo.

En fin, tal desplazamiento puede interpretarse como un proceso descolonizador, porque pone en cuestión el universalismo abstracto de acuerdo con el cual una concepción particular de vida buena y una forma de estructurar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, aquella que parte de la modernidad occidental, se ha tornado dominante a lo largo del globo y se ha presentado como universal, agudizando la desigualdad social y la crisis ambiental, y excluyendo, subalternizando o invisibilizando las diversas alternativas de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza desarrolladas por otras culturas. El cuestionamiento a esta forma de universalismo pasa por el reconocimiento de que existen otras formas de establecer dichas relaciones, puesto que son producto de la interacción de los grupos culturales con su medioambiente físico, y por fomentar el diálogo intercultural como condición para comprenderlas.

Referencias

Acosta, A. (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia. En A. Acosta & E. Martínez (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: Abya Yala.
- Arias, Y. (2012). La naturaleza como sujeto de derecho: posibilidad de “medir” lo intangible. En A. Guillén & M. Phelan, *Construyendo el Buen vivir* (pp. 99-113). Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Ávila, R. (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En A. Acosta & E. Martínez (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 173-238). Quito: Abya Yala.
- Bauman, Z. (2004). “El eterno retorno de la violencia”. En J. Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva* (pp. 17-47). Madrid: Centro de Estudios Sociológicos.
- Bobes, V. (2002). Movimientos sociales y sociedad civil: una mirada desde América Latina. *Estudios Sociológicos*, XX(2), 371-386.
- Brand, U. & Wissen, M. (2013). Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuación de las relaciones sociedad-naturaleza en el capitalismo. En M. Lang, C. López & A. Santillana (comps.), *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cruz, E. (2013). *Pensar la interculturalidad. Una invitación desde Abya Yala/América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Dietz, K. (2013). Reacciones emancipatorias frente a la crisis. En M. Lang, C. López & A. Santillana (comps.), *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Espadas, J. (2007). Constitucionalismo ambiental, la construcción de los derechos subjetivos y su protección legal. En VVAA, *Derecho, medio ambiente y desarrollo, Encuentro Internacional de Derecho ambiental. Memorias* (pp. 247-254). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre- Universidad de los Andes.
- Gros, Ch. (2010). *Nación, identidad y violencia. El desafío latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Gudynas, E. (2009a). Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas: revisión y alternativas en América Latina. En *Desenvolvimento e Meio Ambiente 19*. Universidad Federal Paraná.
- Gudynas, E. (2009b). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets*, 4, 49-53.
- Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza* (pp. 267-292). Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis.
- Gudynas, E. (2011). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir. En I. Farah & L. Vasapollo (coords.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA-Plural.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires: Paidós.
- Lander, E. (2013). Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. En M. Lang, C. López & A. Santillana (comps.), *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Lovelock, J. (2011). *La tierra se agota*. Bogotá: Planeta.
- Mamani, P. (2011). Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En I. Farah & L. Vasapollo (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Martínez, E. (2011). Prólogo. En A. Acosta & E. Martínez (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Naredo, J. (2010). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- Oviedo, F. & Atawallpa, M. (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay. En A. Guillén & M. Phelan, *Construyendo el Buen vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Pacari, N. (2009) Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. Acosta & M. Esperanza (comp.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala.
- Puente, R. (2011). “Vivir Bien” y descolonización. En I. Farah & L. Vasapollo (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro & R. Grosfoguel (Eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá*

- del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ramírez, R. (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En Senplades (ed.), *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 55-76). Quito: Senplades.
- Rex, J. (2002). Multiculturalismo e integración política en el Estado nacional moderno. *Isegoría*, 26, 29-43.
- Sempere, J. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona: Crítica.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En M. Lang & D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Stutzin, G. (1985). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, 1(1), 97-114.
- Tejerina, B. (2005). Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: los caminos de la utopía. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 72.
- Tortosa, J. (2011). Cambios de época en la lógica del desarrollo. En *Debate*, 84. Ecuador.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Quito: Abya Yala.
- Yampara, S. (2012). Suma Qamaña, lo que se maneja como Buen Vivir. En N. Velardi & M. Zeisser (comps.), *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Zaffaroni, E. (2011). La Pachamama y el humano. En A. Acosta & E. Martínez (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Zapata, M. (1997). *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir.

