

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editor: Hernán Ibarra Crespo
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$ 45

ECUADOR: US\$ 15,50

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 15

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$ 5,50

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Telf: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE 84

Quito-Ecuador, Diciembre del 2011

PRESENTACION / 3-6

COYUNTURA

Diálogo sobre la coyuntura / 7-20

Conflictividad socio-política Julio-Octubre 2011 / 21-30

TEMA CENTRAL

Discursos retrovolucionarios: *sumak kawsay*, derechos de la naturaleza y otros *pachamamismos*

José Sánchez Parga / 31-50

Riesgos y amenazas para el Buen Vivir

Alberto Acosta / 51-56

El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad

François Houtart / 57-76

“Buen Vivir”: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder

Aníbal Quijano / 77-88

Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia

y sus aspectos problemáticos

Felipe Mansilla / 89-106

El Buen Vivir frente a la globalización

Koldo Unceta / 107-116

Cambios de época en la lógica del “desarrollo”

José María Tortosa / 117-134

Nuestra América y *Sumak Kawsay*: utopías de modernidad alternativa en el capitalismo dependiente

Fabio Luís Barbosa dos Santos / 135-150

DEBATE AGRARIO-RURAL

Piura: Transformación del territorio regional

Bruno Revesz y Julio Oviden / 151-176

ANÁLISIS

La música nacional: una metáfora de la identidad nacional ecuatoriana
Ketty Wong / 177-192

La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*,
manifiesto anarquista de 1929

Silvia Rivera Cusicanqui / 193-204

RESEÑAS

El territorio de los senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía,
sociedad y desarrollo / 205-210

Gabriel García Moreno y la formación de un estado conservador
en los Andes / 211-214

Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía
política de los señoríos norandinos / 215-218

Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia
de una ilusión 1919-2003 / 219-222

TEMA CENTRAL

Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos

José Sánchez Parga

Buscar en esquemas míticos del pasado (Sumak Kawsay o la Pacha Mama) soluciones para los problemas actuales, o recurrir a usos legendarios de figuras históricas (Bolívar, Alfaro) para pensar los cambios y programar el futuro, no pasa de ser una retro-proyección, que además de impedir las transformaciones tampoco interpela ni moviliza las inteligencias y reales fuerzas del cambio. Se trata de utopías cuyo efecto es soslayar el modelo global realmente existente y la convicción inconfesada de que “no hay alternativa”. Ya que la única alternativa real no está en los pasados históricos, míticos o legendarios, ni tampoco fuera o más allá de la realidad actual sino en su transformación.

1. Las ideologías re(tro)volucionarias

Luchas defensivas (de los derechos de la naturaleza) o luchas ofensivas (contra la pobreza) no son más que estrategias o batallas imaginarias, que el “nuevo espíritu del capitalismo” (L. Boltanski & E. Chiapello, 1999) entabla, para evitar el enfrentamiento frontal y la lucha total contra su propia reproducción. Por eso más eficaz que defender derechos de la naturaleza es atacar a un Mercado omnipotente, que simultáneamente destruye sociedad humana y medio-ambiente. Aunque el capital todavía resiste a los constreñimientos ecológicos con todas sus fuerzas y astucias ideológicas (como los derechos de la naturaleza) al final termina integrándolos, como ha integrado siempre tantos otros constreñimientos a lo largo de su historia (como es ya el caso de la

pobreza). En conclusión hay que combatir el capital en las formas como “devasta” todo lo que devasta pero también sus nuevas inspiraciones ideológicas agazapadas en discursos de apariencia progresista.

Creer que los esquemas del pasado pueden servir para pensar y cambiar las realidades actuales es una evasión mental, ya que los problemas presentes no se pueden tratar con soluciones pasadas. Así como la evocación o uso legendario a la personalidad de Bolívar y de Alfaro, de la historia de la independencia o de la revolución liberal, o de las mismas culturas tradicionales andinas, no son más que un recurso ideológico e interpelativo de movilizaciones imaginarias, pero no tienen efecto alguno en las presentes conductas y prácticas sociales. Más allá de su simbolismo refundador, tales evocaciones del pasado acusan una caren-

cia intelectual y política para buscar y encontrar en la historia y sociedades actuales las razones y la fuerza de una real transformación, creyendo que las revoluciones pasadas podrían inspirar una moderna. En el fondo es la convicción y la impotencia de que “no hay alternativa”, las que refuerzan tales idearios y movimientos retroevolucionarios.

Esta política evasiva y reaccionaria de la memoria y de la manipulación de las tradiciones para arreglar el futuro responde a retroproyecciones ideológicas, según las cuales “el evento del pasado es sacado de su contexto histórico y transformado en un mito atemporal, que legitima las metas políticas del presente. En especial, el vínculo de las luchas y los próceres de la Independencia es un recurso habitual a la hora de exorcizar las dificultades que enfrenta el país en la actualidad”.¹

Ante su creciente incapacidad para enfrentar políticamente los grandes problemas del mundo y sociedad actuales, el hombre moderno tiende a negar o recusar la politicidad de tales problemas y la sustituye por una versión compensatoria e imaginaria. Esta suerte de equívoco surge en parte de manera inconsciente, pero es producto de las discursividades dominantes, las cuales garantizan y convencen de que los grandes problemas de la sociedad y de los seres humanos no tienen tratamiento ni solución políticos. Así, por ejemplo, frente al problema de gobernar las democracias actuales y el mundo global se opta por escamotearlo

con la idea de *governabilidad* (como si el problema fuera de sociedades poco gobernables) o de *governancia* (gobernar la sociedad como si fuera una empresa); ante el modelo concentrador y acumulador de riqueza del capitalismo financiero aparece la “lucha contra la pobreza”; ante la devastación de la naturaleza por las fuerzas e intereses del mercado se invoca a la *pachamama* y se recurre a los “derechos de la naturaleza” como los dos mejores remedios para protegerla ante la incapacidad de enfrentar políticamente el problema ambiental y la impotencia para combatir las verdaderas fuerzas y causas de tal devastación.

El recurso a discursividades étnicas (*pachamama, sumak kawsay*) es portador de una *utopía reaccionaria*, que adopta una fórmula del pasado como proyecto futuro, y no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para transformar la realidad, en detrimento de lo que puede ser una *utopía política*, basada en una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad. Mientras que las utopías reaccionarias son *ideológicas* no tienen más programa que el de la resistencia y la interpelación, la utopía política es ética y portadora de una práctica revolucionaria de cambio.²

El hombre actual despojado de recursos políticos y paralizado por el conjuro de que “no hay alternativa” para los cada vez más graves y numerosos problemas del mundo, sufre lo que podríamos llamar el *síndrome de forclusión*: sustituir los reales problemas y soluciones por

1 Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago, 2002:88.
2 La definición de la política según Aristóteles es precisamente el de una utopía práctica: “teoría de lo real (de lo que es) y práctica de lo posible (deber ser)” (teoría tou ontos kai praxis tou deontos).

simulacros fingidos; y cuanto más letales son los problemas que produce el moderno desarrollo capitalista con tanta mayor fuerza el orden neoliberal del mundo impone su consigna de que “no hay alternativa”.

Hay que reconocer que estas ideas son, como la coca, muy analgésicas y estimulantes, circulan fácilmente y viajan por doquier a toda velocidad, tienen un alto valor de cambio, y sobre todo poseen una semántica delirante: de ellas se puede hablar sin cesar y se puede decir cualquier cosa, ya que soportan una discursividad ilimitada; y sobre todo se puede vivir de ellas, pues no requieren mucho esfuerzo mental. Y gracias a su grado cero de carga teórica se prestan a un gran despliegue retórico; todo el mundo puede hablar de ellas, sin necesidad de justificar la coherencia de tales discursos.

2. Del concepto a la superstición

Recurriendo al concepto psicoanalítico (lacaniano) de *forclusión*, Žizek sostiene que cuando el significado político de determinados hechos o ideas son reprimidos tanto en las prácticas como en los discursos, dichos significantes reaparecen como *supersticiones*, que ni es necesario comprender y explicar, porque tampoco sirven para comprender y explicar tales hechos o ideas; basta con creer en ellos. Pero si estas ideas se en-

cuentran investidas de una cierta magia o efectos de encantamiento es para neutralizar toda posible racionalización de la realidad que designan, y por consiguiente también toda posibilidad para intervenir en ella y cambiarla.

El concepto de *forclusión*, que Lacan elabora teóricamente a partir del concepto freudiano de *rechazo* (*Verwerfung*), designa el rechazo de un significante fundamental expulsado o inhibido del universo simbólico del sujeto; el retorno de tal significante reprimido tiene lugar a través de formas alucinatorias, supersticiosas y sobre todo neuróticas o paranoicas.³

Aunque el problema es antropológico (¿por qué el hombre actual se encuentra sujeto a un constante proceso de *forclusiones*?), estas supersticiones, que pululan en el mundo moderno y tanto contaminan su ambiente intelectual, son fácilmente reconocibles no sólo por su intensa circulación y fácil adopción, su intensidad retórica equivalente a su déficit teórico, sino también por promover una repetición y aplicación neuróticas (es decir ilimitadas). Hoy, por ejemplo, no hay nada que valga ser pensado o tenido en cuenta sino es objeto de “interculturalidad”.

La *forclusión* o necesidad imperiosa de suprimir los significantes políticos (“fundamentales” dice Lacan) en la sociedad moderna y sustituir su potencial teórico por un potencial retórico respon-

3 Lacan emplea por primera vez el concepto de *forclusión* en el *Seminario de la Psicosis*, el 4 de julio de 1956. Sobre *Verwerfung* cfr. S. Freud: “Existe un tipo de defensa mucho más enérgica y mucho más eficaz, que consiste en que el yo rechaza (*verwirft*) la representación intolerable simultáneamente con su efecto, y se comporta como si la representación no hubiera llegado jamás al yo” (*Las neuropsicosis de defensa* (1894), Obras Completas, t. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972).

de al “espíritu del capitalismo” (y actual ideología neoliberal), que impiden por todos los medios que “la teoría se convierta en una fuerza material en cuanto se apodera de las masas” (K. Marx & Fr. Engels); y así “prevenir que la historia sea hecha por las clases subordinadas como adelanto de un nuevo orden social”.⁴ Esto explica por qué tras el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) por parte de la Modernidad (y el racionalismo de la *Ilustración*), la postmodernidad neoliberal opera una suerte de “re-encantamiento” (*Wiederverzauberung*), sustituyendo las disposiciones humanas de racionalización por una superstición compulsiva sin contenido racional preciso, y que por ello da lugar a una discursividad delirante, es decir ilimitada y aplicable indiscriminadamente a cualquier realidad.⁵

Ante fórmulas como “lucha contra la pobreza”, “interculturalidad”, “gobernabilidad y gobernanca”, “derechos de la naturaleza”, hay que comenzar preguntándose qué significantes fundamentales del universo simbólico de la sociedad y de los seres humanos han sido “forcluidos”, “inhibidos” o “suprimidos”, para re-aparecer bajo estos neologismos fetiches tan excesivamente retóricos como teóricamente precarios. Y que además suscitan unas adhesiones y creencias tan compulsivas, que hacen incuestionables tales ideas capaces de ser aplicadas a

cualquier realidad pero incapaces de explicar nada de dicha realidad.

El problema es sobre todo político. Cuando se objeta la equivocidad o el vacío teórico de tales términos y de sus usos, todo cuestionamiento se encuentra inmediatamente desarmado con el argumento de que se trata de su pertinencia política (“re-semantización política”) y no tanto teórica. Podrá reconocerse que la “lucha contra la pobreza” o “los derechos de la naturaleza” carecen de fundamentación ideológica, pero que es su intencionalidad crítica y práctica, lo que se privilegia y los justifica. Esta posición es aún más errónea. Ya que es precisamente la supuesta politicidad de tales ideas y de sus usos lo que está en debate y no su capacidad teórica para comprender y explicar la realidad a la que supuestamente se refieren. Tal argumentación resulta racional y políticamente equivocada.

Es la teoría en cuanto comprensión de la realidad social y explicación de sus causas, lo que conduce a la práctica en cuanto acción transformadora; capaz de intervenir en dichas causas. Por eso hay que impedir toda teoría a golpe de supersticiones, evitando así que llegue a posesionarse de las masas. En definitiva hay que impedir y suprimir la política entendida como “teoría de lo real y práctica de lo posible” (*teoría de lo que es y práctica de lo que debe ser*, según la definición literal de Aristóteles).

4 K. Marx & Fr. Engels, *Werke*, II, Dietz Verlag, Berlin, 1964 (*Collected Works*, International Publishers, New York, 1975:182). Cfr. István Mészáros, *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Vadell ed. /CLACSO, Caracas, 2008: 57.

5 El concepto de Max Weber, inspirado en una idea análoga de Schiller, “*die Entgötterung der Natur*” (desdivinización de la naturaleza), significa el proceso de racionalización, por el cual se elimina todo lo mágico en el mundo.

No otro es el sentido y la finalidad del slogan de Margareth Thatcher, *There is not alternative* (TINA), y que en alemán ha dado lugar a uno de los adjetivos de más dudosa corrección gramatical pero más usado por políticos y jefes de gobierno (Merkel, sobre todo): *alternativlos*, *Alternativlosigkeit*. Este postulado de que “no hay alternativa”, nos sitúa entre el fatalismo, el totalitarismo y la negación de toda política. Los gobernantes en el mundo y las fuerzas e intereses que lo gobiernan se limitan a *gestionar* lo que no tiene alternativa. Hoy también para la democracia realmente existente no hay alternativa; y por consiguiente tampoco admite transformación alguna.

Allí donde hay la más mínima denegación de teoría opera una mentalidad reaccionaria al servicio de un pensamiento único y una radical supresión de la política. Y esto por muy progresistas o subversivas que puedan ser las intenciones y las apariencias. La *Alternativlosigkeit* (no-alternatividad) para la teoría y la práctica es una monumental superstición de la sociedad moderna. Aunque una de las formas más ilustradas que adopta esta *Alternativlosigkeit* no es la represión de la teoría y la práctica sino la proliferación de equívocos y malentendidos supersticiosos. Es a través de ellos que hoy se gobierna el mundo.⁶ Es obvio que no se puede encontrar en el mundo una fuerza contraria que pueda restringir al

capital sin suprimir radicalmente el sistema capitalista como tal (cfr. Mészáros, 2008:73).

El problema se agrava cuando frente al postulado neoliberal de que “no hay alternativa” se buscan las alternativas más utópicas o esotéricas en etnicismos de las culturas tradicionales, que como la idea de *sumak kawsay* o “bien vivir” de los pueblos andinos ni se justifica desde el pasado de estos pueblos, de los que se desconoce el sentido de sus usos, ni tampoco en la actualidad carece de contenidos políticos concretos.

Y muchos intelectuales de buena voluntad pretenden erigir sus métodos y epistemologías en causas políticas, pero que sólo amenazan el orden de las palabras no el de los hechos; creen que atribuyendo un sentido o una intención política a determinadas ideas, ya cambian la realidad, lo cual no es sólo una manera de engañarse sino sobre todo un subterfugio de impotencia para comprender y cambiar dicha realidad. Hoy, por ejemplo, al “desarrollo alternativo” algunos ideólogos pretendieron contraponer primero *alternativas de desarrollo* después *alternativas al desarrollo*, sin reconocer su incapacidad para dejar de pensar en el desarrollo o alternativas adjetivas al desarrollo. Mientras estas alternativas no sean sustantivas, no tengan un nombre o concepto propio, seguiremos sujetos a la idea de desarrollo. Sólo trans-

6 Cfr. Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London, 2010. La literatura sobre el tema es tan amplia como ilustrativa: Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Edit. Amsterdam, 2004; Alain Bihr, *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Page deux, Lausanne, 2007; Corinne Gobin, *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Pascal Durand (ed.), Bruxelles, 2007; Pascal Durand, *Les nouveaux mots du pouvoir. Abécédaire critique*, Edit. Aden, Bruxelles, 2009.

formándolo en algo diferente será posible dejar de ser pensado por el desarrollo.

3. Contradicciones constitucionalistas de dudosa semántica: *sumak kawsay*

La idea de *sumak kawsay* es uno de los elementos que caracterizan el indigenismo de la Constitución ecuatoriana de 2008, y que más han contribuido a hacer de ella una Constitución tan excesivamente *constituyente* como muy poco *constituida*. A diferencia de modelos constitucionales que tienden a expresar en la Constitución un sistema socio-político (económico, jurídico y cultural) ya *constituido* o en proceso de constitución, la última Constitución ecuatoriana ha pretendido ser tan constituyente, tan ideal e ideológica, que encontraría grandes dificultades e impedimentos para traducirse en un sistema de instituciones y leyes. De hecho las tensiones y conflictos que han tenido lugar durante los dos últimos años en el país (2009-2011) responden precisamente a este desfase entre un hiperconstitucionalismo indigenista y un déficit de mediaciones institucionales y legislativas. La *ley de aguas*, la *ley de minería*, la *justicia indígena* han sido los ejemplos más representativos de este fenómeno.

Para precisar exactamente el sentido que tiene la idea de *sumak kawsay* en la Constitución se requieren dos procedimientos hermenéuticos: analizar el significado de su localización en el texto y sus articulaciones semánticas con otras ideas o contenidos constitucionales.

Ya en el *Preámbulo* del relato constitucional la idea de *sumak kawsay* y su traducción, “buen vivir” se encuentra asociada a otras dos ideas: la “conviven-

cia ciudadana” y su “armonía con la naturaleza”. Esta doble dimensión social y ambiental confiere al *sumak kawsay* un sentido introductorio a todo el programa constitucional. La misma idea se enuncia en el título final del texto sobre *Régimen del Buen Vivir*, operando así una inclusión concéntrica con el Preámbulo. Esta figura retórica significa que toda la Constitución se encontraría interpretada y penetrada por la idea de “buen vivir” en su doble sentido de convivencia ciudadana y armonía con la naturaleza. Esta doble articulación semántica se encuentra a lo largo del texto: el cap. 1 del Título VII introduce el tema de la inclusión social y la equidad como condición del *buen vivir*, haciendo de esta idea el resumen de todas las políticas sociales, y de la relación humana con el medio-ambiente en cuanto “patrimonio natural”.

Esta interpretación de todo el texto constitucional a partir del núcleo semántico del “buen vivir” sinónimo de convivencia social en armonía con la naturaleza tiene el efecto de extender dicha idea a todos los principales articulados del cuerpo constitucional. Lo que en concreto confirma una reiteración, que hace de ella el hilo conductor de toda la Constitución: si por un lado el “buen vivir” se enuncia como un derecho junto con todos los otros derechos ciudadanos, lo mismo que un “ambiente sano”, que garantiza el buen vivir, *sumak kawsay* (cap. II, art. 14), de otro lado, los mismos “derechos de la naturaleza” (cap. VII, art. 71,72) permiten el buen vivir (art. 74).

El *sumak kawsay*, la *Pachamama*, los derechos de la naturaleza, habrán hecho de la Constitución la más indigenista, pero lejos de garantizar por sí sola la refun-

dación del Estado se convertirá en fuente de crispaciones y oposiciones ideológicas y políticas y a la larga en origen de profundas frustraciones: “un adorno retórico sin ningún efecto práctico o en el peor de los casos, un error jurídico-político, que podría generar una notable conflictividad en el futuro”. Este cuestionamiento de los usos tanto constitucionalistas como ideológico-políticos del *sumak kawsay* se lo debemos a Andreu Viola, quien plantea graves “observaciones críticas en referencia a los discursos que se están construyendo en torno a él, centrándonos en aspectos como sus fuentes de inspiración intelectual, sus excesos retóricos, sus silencios y sobre todo su posible relevancia para el mundo rural andino contemporáneo”.⁷

El primer argumento de Viola es que la fórmula del *sumak kawsay* carece de precedentes en la tradición andina, y por consiguiente se desconoce el sentido de sus usos en el pasado, pero sin embargo desde hace un par de años la idea se ha ido sobrecargando de todo género de sentidos y significados, objeto de una enorme inflación textual y discursiva, y sobre la que no dejan de multiplicarse los estudios y artículos, conferencias y comunicaciones. Lo cual demostraría que se trata de una “tradición inventada”, la que permite no sólo proyectar en el pasado andino una ideología actual para su justificación, sino que además se pretende hacer de ella una “alternativa”

a los problemas y desafíos presentes. Si esta idea “siempre ha estado allí, y si ha ocupado históricamente un papel central que se le atribuye en la regulación de la vida comunitaria de las culturas quechua y aymara ¿por qué cientos de estudios etnográficos sobre esta temática realizados desde la década de los años 60 hasta el año 2000 lo habrían pasado por alto?” (Viola, p.272).

Las consecuencias son muy obvias: a falta de un ideario el ideal del *sumak kawsay* entra en contradicción con las políticas y programas de gobiernos, que a pesar de su inspiración social y redistribucionista están marcados por una orientación economicista y tecnocrática del desarrollo. Por otro lado esta “misticación del buen vivir” (Viola) tampoco corresponde a los reclamos y expectativas de los pueblos indígenas, cuyo espectacular desarrollo durante las últimas décadas se encuentra atravesado por profundas diferenciaciones internas; y que si bien no han dejado de pedir respeto a sus condiciones naturales y recursos ambientales tampoco han sido partidarios de un ecologismo radical.

En este sentido es muy elocuente el texto de García Linera, vicepresidente de Bolivia, sobre lo que llama la tensión y contradicción del gobierno de Morales entre la necesidad de industrialización del país, para garantizar la distribución de la riqueza a las mayorías de la sociedad, y el respeto de la naturaleza.⁸ Las

7 Andreu Viola Recasens, “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes”, en Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi, *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2011:259.

8 Alvaro García Linera, “Bolivie. Les quatre contradictions de notre révolution”, en *Le Monde Diplomatique*, n. 690, sept. 2001; cfr. *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008.

relaciones del hombre con la naturaleza en el tradicional mundo andino nunca estuvieron exentas de tensión y violencia: la cuerda, el palo y la piedra que son armas de lucha son también instrumentos de domesticación y humanización de la naturaleza, ya que sirven para uncir al animal, labrar la tierra y moler los granos.⁹

Los derechos de la naturaleza

1. ¿De qué derechos hablamos?

El furor por los derechos y su frenética obsesión desde hace un par de décadas es parte del paisaje neoliberal de la sociedad de mercado, que pretende suplir con derechos la ruptura de los vínculos sociales, reducir la democracia al derecho y sustituir lo político por lo jurídico.¹⁰ Pero con un agravante: al extenderse tanto la idea de derecho, los derechos han perdido sustancia teórica, fuerza política y calidad ciudadana. Casi regulados por el orden de la mercadería hoy los derechos se producen en serie y circulan, se distribuyen e intercambian al interior de la ley de la oferta y demanda, y en definitiva se vuelven parte del consumo generalizado.

Los derechos de la naturaleza plantean una seria confusión, ya que ni la naturaleza puede reclamarlos, ni puede protegerlos ni puede ejercerlos; más bien habría que reclamarlos y protegerlos pa-

ra ella, ejercerlos en su lugar. Serían más bien los seres humanos, los ciudadanos y sociedades o pueblos quienes pueden exigir, defender y ejercer tales derechos como si fueran propios. Según esto, y de acuerdo a una lógica elemental, lo que se llaman derechos de la naturaleza serían más bien las obligaciones humanas con la naturaleza. En términos políticos esto resulta más pertinente, ya que los derechos de la naturaleza a nadie interpellan, ni generan responsabilidades con ella, sí en cambio las obligaciones humanas con la naturaleza, la cual no podría ni debería ser pensada ni vivida como diferente o separada de la naturaleza humana. A no ser que se llegue a sostener que la naturaleza es tan diferente que no tiene nada que ver con la condición y naturaleza humanas.

Si la idea de “derechos de la naturaleza” incurre en toda una serie de incoherencias y malentendidos sobre lo que en realidad son los *derechos* y lo que en realidad es la *naturaleza*, el uso crítico o político que se pretende hacer de una tal idea resulta todavía más contradictorio. Quienes sostienen que la naturaleza tiene derechos, han de reconocer que su idea de derechos además de singular es equívoca, pues no tiene más significado que el que ellos le atribuyen, y además contradice el sentido que siempre ha definido los derechos a lo largo de la historia: derechos sinónimo de libertades constitucionales (en las monarquías del s. XII); derechos civiles y políticos del li-

9 Tristan Platt, “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Th. Bouyset-Cassagne, O. Harris, T. Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz, 1987.

10 Cfr. Ph. Raynaud, “La démocratie saisie par le droit”, *Le Débat*, n. 87, décembre 1995; Lucien Karpik, “L’avancée politique de la justice”, *Le Débat*, n.97, nov.-dec. 1997.

beralismo y republicanismo de los s. XVIII y XIX; derechos sociales del Estado social de derecho del s. XX; e incluso los derechos colectivos como los culturales.

Los derechos / libertades siempre han sido objeto de conquistas, y por eso también pueden ser reivindicados; por eso no la naturaleza sino quienes le atribuyen derechos pueden reivindicarlos. Pero si los derechos de la naturaleza son diferentes y externos a los derechos humanos (de la naturaleza humana) hay que preguntarse por qué son los hombres únicamente, y quienes creen en tales derechos, los que pueden reivindicarlos, exigir su respeto y enfrentar a quienes atentan contra ellos. Si los hombres pueden reivindicar los derechos de todos los otros hombres, es porque comparten los mismos derechos humanos (los derechos que todos tienen en cuanto participan de la misma naturaleza o condición humana).

Los derechos son cualidades de las personas, que éstas sólo *tienen* en la medida que los ejercen, y en la medida que son ejercidos son también *subjetivados*. La subjetivación de los derechos comporta: a) una toma de conciencia de ellos con una determinada concepción de la realidad (social); b) un principio de valoración de ella; c) un criterio de orientación de las conductas. Sin una tal subjetivación los derechos carecen de eficacia.

Quienes consideran la naturaleza "sujeto de derechos" incurrn en un grueso antropomorfismo, y paradójicamente reprochan de antropocéntricas las relaciones de los seres humanos con di-

cha naturaleza. Cuando no es el antropocentrismo de la actual sociedad humana sino los condicionamientos del capitalismo lo que devasta su relación más humana con la naturaleza.

Si los derechos son siempre cualidades personales y sólo existen en la medida que son ejercidos por una persona, pues únicamente los individuos personales son *sujetos de derechos*, hablar de "derechos de la naturaleza" supone no sólo atribuir a la naturaleza una condición personal de sujeto (y por consiguiente "desnaturalizarla") sino también sustraer a la persona humana los derechos que se atribuyen a la naturaleza; "despersonalizando" así al ser humano y también "desnaturalizándolo" en la medida que se le despoja de su dimensión o relación "natural".

Mas que reconocer a la naturaleza una *tutelaridad* de derechos, propia de las personas, sean estas individuales, colectivas o asociativas, hay quienes le reconocen un derecho de *tutela*, según el cual al no poder la naturaleza ejercer y exigir sus derechos éstos serían ejercidos y exigidos por los pueblos y ciudadanos.¹¹ Se trata de una metáfora que responde mejor a la realidad, a condición de reconocer que la *tutela* es una institución jurídica que tiene por objeto la guarda de la persona y/o sus bienes; y por consiguiente supone una relación entre personas.

La declaración constitucional ecuatoriana de que "la naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconoce la Constitución" (art. 10) es doblemente

11 Giuseppe De Marzo, *Buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Plural editores, La Paz, 2010:167.

errónea. En primer lugar, la naturaleza no puede ser sujeto de derechos que no puede ejercer, ya que sólo las personas son sujetos de relaciones personales y por consiguiente también de derechos, que junto con correspondientes obligaciones sí pueden ejercer. La Naturaleza ni puede ejercer derechos, ni menos reivindicarlos, ni tampoco contraer obligaciones, por muchos derechos que se le reconozcan. Muy diferente es el caso de los derechos de los ciudadanos, de los que éstos son titulares fundamentales (porque fundan su condición ciudadana) y previos al orden constitucional. Por eso lejos de ser producto de un *reconocimiento constitucional* son simplemente “garantizados” por la Constitución (art. 11, n. 7 y 8).

Por el contrario, indirectamente la Constitución reconoce que la naturaleza es objeto de los derechos y obligaciones ciudadanos de “respetar los derechos de la naturaleza, preservar un ambiente sano...” (art. 81). Son las personas las que ejercen sus derechos y obligaciones respetando y protegiendo la naturaleza; derechos y obligaciones que al ser compartidos por todos los seres humanos se vuelven derechos y obligaciones recíprocos, y por consiguiente generan vínculos entre todos ellos. De esta manera, las obligaciones con la naturaleza se revelan como derechos humanos fundamentales, asociados a las obligaciones que todos los hombres tienen entre sí por su natural condición humana.

Que los derechos de la Naturaleza sólo existan en cuanto objeto de reconocimiento por parte de la Constitución, les niega su carácter intrínseco o inherente a la Naturaleza. El mismo cuestionamiento puede plantearse respecto de los “valores objetivos” o “valores intrínsecos en el medio ambiente”.¹² En primer lugar los *valores* (como los derechos) son cualidades de las cosas y las personas, las cuales pueden existir sin tales cualidades, que además pueden cambiar; lo que no sería posible si fueran “intrínsecos” a dichas realidades y personas. En segundo lugar, lo que es “intrínseco” a una realidad forma parte al menos implícita de su definición, y no se comprenderían lo uno sin lo otro, lo cual no es el caso de los valores/derechos y la naturaleza. En tercer lugar ni los más empiristas ni los más idealistas sostendrían que la naturaleza tiene valores intrínsecos al margen de un principio de valoración; ya que *no hay valor sin un principio de valoración*; en cuarto lugar “el valor es una relación entre personas” (K. Marx, *El Capital*, I, c. i, 4, nota 32), y por eso presentan una cierta analogía con los derechos: ambos son cualidades relativas a la acción y experiencia humanas. Por eso para Kant “todo tiene o bien un precio o bien un valor” (*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, introd.); y por eso hoy, en la sociedad de mercado no hay más valor que la *plusvalía* de la mercancía; sólo tiene valor lo que puede ser objeto de compra y venta, lo que tiene un

12 Eduardo Gudynas, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito, 2009:39. Lo mismo sostiene literalmente De Marzo, 2010: 166s.

precio.¹³ Finalmente no puede ser “intrínseco” un valor y unos derechos que se encuentran sujetos a un reconocimiento “externo”, y del que dependen para una posible reivindicación.

En el cap. VII sobre “Derechos de la Naturaleza” la Constitución va más allá del art. 10, donde sólo se atribuía a la naturaleza “los derechos que le reconoce la Constitución”, para declarar que “la naturaleza o Pacha Mama... tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y reparación de sus ciclos vitales...” (art. 71). A esta antropomorfización se añade que “la naturaleza tiene derecho a la restauración...” (art. 72). En ambos textos se afirma que la naturaleza tiene derechos, pero que la Constitución no le garantiza como es el caso de las personas. Aunque en el mismo cap. VII surge una cuestión, posible contradicción y origen de conflictos, ya que “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y riquezas naturales que les permitan el buen vivir” (art. 74).

Las exigencias del “buen vivir” pueden llevar muy lejos a las personas y comunidades en su derecho a “beneficiarse” de los recursos de la naturaleza. Un conflicto de intereses y derechos no fácil de resolver, y que se encuentra condicionado por lo que se entienda como “buen vivir”.

2. Los “derechos de la naturaleza” en el cepto del nominalismo

Los ideólogos de los *derechos de la naturaleza* se remiten con cierta preferencia a la literatura sobre el tema en inglés. Las razones de esta estrategia de justificación bibliográfica resultan obvias, ya que muy influida por la clásica tradición del pensamiento anglosajón la inteligencia postmoderna oscila entre el empirismo (de la bruta realidad) y un nominalismo, para el cual no hay más realidad que la de las palabras. Sin embargo estos nominalismos de la postmodernidad se encuentran regidos por una implacable economía política: mientras que las fuerzas del capital y del mercado son capaces de dotar de realidad a un cierto vocabulario, a determinadas ideas y terminologías, otras palabras e ideas se quedan en meras ideas y palabras sin referencia a realidad alguna, y más bien reducidas a simples interpelaciones y limitadas a círculos de creyentes que las declinan y declaman. El neoliberalismo ha dotado de realidad a expresiones como “lucha contra la pobreza”, “interculturalidad”, “gobernabilidad” y “gobernanza”, “desarrollo sustentable”, etc., ya que respondían a programas, políticas e instituciones de extraordinario poder y eficacia a nivel global. Poco importa que todo este vocabulario careciera de fuerza explicativa e interpretativa, pues era más bien su carácter imaginario y su

13 Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga, 1785), Aguilar, Madrid, 1964:126. “La valoración (subjetiva) proporciona a los valores (objetivados) su fuerza imperativa y efecto de coerción (sobre los sujetos)” (J. Sánchez Parga, *Valores y contravalores en la sociedad de la plusvalía*, UPS/Abya-Yala, Quito, 2008:19s).

efecto de encubrimiento de la realidad, lo que realmente movilizaba comportamientos y actuaciones.

Los nominalistas sustituyen el principio universal de verdad (adecuación de la inteligencia con la realidad) por el criterio más relativista de la adecuación de lo que se dice con lo que se piensa; prescindiendo de que a las palabras y las ideas corresponda realidad alguna.¹⁴ Imposible discutir con los nominalistas que establecen un criterio de verdad imposible de verificación objetiva y de ser compartido por otros que no piensen de la misma manera. Lo que en realidad está en juego es la fuerza de las opiniones, el poder para imponerlas y los recursos para hacerlas circular. Lo que los nominalistas y relativistas postmodernos ignoran es cuánto contribuyen al reforzamiento del *pensamiento único* y en qué medida sus posiciones aun sin quererlo ni saberlo contribuyen a la dominación ideológica del capital.

La desgracia que enfrentan los neologistas, según Hanna Arendt, es que pretenden combatir los problemas inventando ideas y palabras, haciendo que “su *verdad* se encuentre desprovista de toda relación con los hechos del *problema* que intentan resolver”.¹⁵ El recurso a la *Pachamama* para justificar la condición de sujeto y poder ejercer los derechos de la naturaleza, es un recurso

innecesario que además incurre en un equívoco, ya que si en términos jurídicos la naturaleza no puede ni necesita ser un *sujeto o persona sustancial* de derechos sí puede ser un *sujeto o persona procedimental* de derechos: una persona jurídica puede ser una persona no física o moral pero legalmente representada por un abogado. De esta manera no es necesario alterar la realidad de la naturaleza sino la del derecho, el cual podría actuar “como si” se tratara de una “personificación procedimental de la naturaleza y de sus elementos”.¹⁶

3. Pachamamismo y Capitalismo

El animismo se ha puesto de moda y hasta la ecología política pretende hacer de la *Pachamama* un arma de lucha contra la actual devastación capitalista de la naturaleza.¹⁷ Una lucha muy desigual con armamento equivocado. La *pachamama* no es ninguna *diosa tierra* como pretenden los espontáneos de la antropología. En primer lugar, es un error personalizar la *pachamama* andina y peor aun divinizarla. “*Pacha*” es un concepto de una amplia semántica que significa tanto la dimensión cíclica del tiempo como las dimensiones espaciales del mundo: *pacha-mama* o superficie de la tierra opuesta al *uku-pacha* sus profundidades interiores, la mina o el socavón. De otro

14 *Adeuatio intellectus ad rem* decían los escolásticos siguiendo a Aristóteles.

15 Hanna Arendt, *Du mensonge à la violence* (1969), Calman Lévy, Paris, 1972:40s.

16 Marie Angèle Hermitte, “La nature, sujet de droit?”, en *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 66e année, n. 1, 2011:197.

17 No otro es el título de la revista “*gratuita internacional de ecología política*” de Patrick Farbiaz.

lado, el sentido de *mama* está más asociado a la idea de autoridad, no específicamente femenina, que a la madre.¹⁸

De hecho nunca la *pachamama* en la tradición andina ha sido objeto de representación con figura femenina; como tampoco el *supay* (o *tío*) asociado al *ukupacha* de las minas, símbolo no de maldad sino de temor; sólo a partir de la influencia religiosa colonial adopta de la figura del diablo cristiano. Personalizar la *pachamama* supone sustituir la dimensión *mágica*, que la naturaleza tiene en la tradición andina, por una dimensión *mítica* que nunca tuvo fundamento ni justificación alguna en dicha tradición. Sin embargo tal cambio sirve a los ideólogos de los derechos de la naturaleza, ya que les permite hacer de ella un sujeto personal y por consiguiente también sujeto de derechos.

Este género de discurso cosmogónico y animista se ha convertido en una suerte de coartada irresponsable y sobre todo inofensiva para enfrentar el modelo tecnocapitalista actual, capaz de seguir devastando la naturaleza, con tal de plegarse a las declaraciones más ambientalistas o animistas. Tras las declaraciones pleonásticas de David Choquehuanca, canciller de Bolivia (20 abril, 2010), de que "*el hombre viene después de toda la naturaleza*", una semana después él mismo acogía la propuesta del grupo francés Bolloré de explotar las reservas bolivianas de litio, las más importantes del mun-

do, ya que el industrial francés se comprometía a trabajar "*en armonía con la Pachamama*".¹⁹

Quienes critican el supuesto "dualismo entre ser humano y Naturaleza" achacado a la tradición europea, no hacen más que reforzarlo, al atribuir a la naturaleza derechos diferentes y al margen de los derechos humanos y obligaciones de los ciudadanos. ¿Por qué no reconocer que los derechos humanos y ciudadanos comportan unas obligaciones con la naturaleza, y que sólo en este sentido podrían ser entendidas como derechos de la naturaleza? Los ideólogos de los "derechos de la Naturaleza" incurrir en un dualismo que impide pensar y tratar la naturaleza como parte de la naturaleza humana y ésta como parte de aquella.

Lo que se cuestiona en el fondo de este argumento es la *intrínseca* relación entre el ser humano y la naturaleza. Atribuir derechos a la naturaleza presupone que ésta es *exterior* a la condición humana, y que por eso podría tener derechos al margen de los seres humanos. Esto mismo significa además ignorar que es la relación capitalista con la naturaleza y su modo de explotación capitalista, lo que ha "*reificado*" la naturaleza, convirtiéndola en *cosa*; la ha marginado (*alienado*) de la relación personal con los hombres, extremando así la *externalización de la naturaleza respecto de la condición humana*. En este sentido el

18 Hace treinta años apenas se hablaba de la *Pachamama*. cfr. Renaud Lambert, "Le spectre du pachamamisme. Des droits pour la terre?", *Le Monde Diplomatique*, n. 683, février, 2011. Aun hoy en el medio mestizo ecuatoriano se llama madre a quien se aprecia y respeta aunque no sea madre.

19 *Associated Press*, 28 abril 2010. Para una ampliación del tema cfr. Franck Poupeau, "L'eau de la Pachamama", *L'Homme*, n. 197, Edit. De l'EHESS, Paris, 2011.

discurso sobre los “derechos de la naturaleza” reproducen la representación de una naturaleza *exterior* al ser-humano y a la sociedad humana.

Todo lo contrario de lo que ya Marx planteaba en contra no sólo de la reificación de la naturaleza al margen del ser humano, sino también de la reificación del ser humano por parte del capital. De ahí su postulado de salvar tanto al hombre como a la naturaleza de su reificación como mercancías por una *(re)naturalización del hombre y una (re)humanización de la naturaleza* (Manuscritos de 1844).

Este desplazamiento de los derechos desde la *subjetividad* de la persona humana a la *objetividad* de la naturaleza no sólo tiene consecuencias teóricas (desnaturalización del ser-humano y personalización fetichista de la naturaleza), sino sobre todo acarrea consecuencias prácticas y políticas, ya que supone trasladar cualquier acción o intervención del hombre sobre el hombre y de la sociedad sobre sí misma a una retórica paranoica, que convierte a la naturaleza en sujeto (no en objeto) de discursos.

Si la “*pacha mama*” y la “*madre tierra*” significan un reconocimiento personal de la naturaleza o su personalización, se incurre en una torpe “desnaturalización” de la misma naturaleza, cuando se la fetichiza en un mundo post-animista como el moderno. De otro lado, el animismo primitivo más que una creencia religiosa respondía a una experiencia de sociedades, que vivían en personal rela-

ción con la naturaleza, en un sistema de intercambios mágicos y rituales, que regulaban todas sus relaciones con ella.

La oposición / separación entre naturaleza y sociedad humana o cultura no posee la universalidad que se le ha atribuido, y ello no sólo porque carece de sentido para todos los “otros” diferentes de los “modernos”, sino también por el hecho de que tal oposición / separación aparece muy tardíamente en el curso del desarrollo del mismo pensamiento occidental, y por consiguiente ya muy relacionado con el capitalismo: “la naturaleza no se opone a la cultura sino que la prolonga y la enriquece en un cosmos donde todo se ordena a medida de la humanidad”.²⁰

De otro lado atribuir al acervo cultural europeo, y no al capitalismo como se muestra más arriba, “el dualismo que separa al ser humano de la Naturaleza” (Gudynas, p. 32), en contra de la cosmovisión andina, es olvidar que ésta también tiene una concepción dual de la naturaleza *runa* (humana) y *sacha* (salvaje).²¹ Más aún a diferencia de la ontología occidental, (para la que el ser es uno), para la ontología andina toda realidad es dual (*qari/huarmi*, *hanan/urin*, *chiri/q’uñi*...). En relación con esta versión de la Naturaleza aparece otro equívoco sobre el supuesto antropocentrismo de la idea de “*vida*”. La idea de vida es análoga (igual y distinta) según se aplica a la naturaleza y al ser humano, a la naturaleza orgánica y la animal. Con una precisión: la vida humana es el *analoga-*

20 Philippe Descola, *Par-delà nature et cultura*, Gallimard, Paris, 2005:34.

21 La filosofía de la naturaleza surge en la Jonia presocrática del s. VI a. C., la actual Turquía, que nada tenía que ver con la posterior invención de Europa.

tum o referente principal a partir del cual se entienden y valoran las otras formas de vida.

La antropología es muy sensible a esta recíproca relación e intercambio entre condición o sociedad humana y naturaleza, ya que ambas mutuamente se preceden, se prolongan y reproducen (o destruyen) mutuamente. Los distintos modos de relación con la naturaleza constituyen “*esquemas de integración*” entre naturaleza y condición humana, los cuales comportan estructuras cognitivas, emocionales, senso-motrices, que canalizan la producción de inferencias automáticas, orientan la acción práctica y organizan la expresión del pensamiento y de los afectos según tramas relativamente estereotipadas” (Descola, p. 424). Lo que los “derechos de la naturaleza” pretenden restablecer es un nuevo modelo de relaciones humanas y relaciones sociales entre las personas y la naturaleza, las cuales relevan más de las responsabilidades y *obligación* de los seres humanos que de *derechos* de la naturaleza. Y la razón es obvia: las obligaciones generan vínculos, mientras que los derechos sin obligaciones resultan más nominales e interrelativos que efectivos. Y derechos ejercidos sin correspondientes obligaciones y responsabilidades son siempre privilegios o usurpaciones, difíciles de atribuir a la naturaleza.

Que la naturaleza sea “*pacha mama*” (para las culturas andinas) o “madre tierra” (para la declaración de las NNUU), no justifica atribuirle derechos, lo que más bien escamotea el problema teórico-político de los derechos y obligaciones que los seres humanos contraen en sus relaciones con la naturaleza, y que

son indisolubles de los derechos y obligaciones de todos los hombres en lo que tienen de humano, común a todos ellos. Ya que *participar* en la misma condición humana, donde se fundan los derechos humanos y sus obligaciones supone simultáneamente *compartir* la misma naturaleza y todas las relaciones con ella.

De igual manera que todos los seres humanos han compartido históricamente la misma condición humana, siendo siempre los hombres actuales producto de un pasado histórico compartido de esa condición humana y productores de su futuro, así también han compartido la misma naturaleza, siendo producto histórico de ella y participado en la producción de su futuro. En este sentido *participar* en una misma naturaleza y una misma condición humana es un derecho de todos los seres humanos, para quienes *compartirlas* es también una obligación.

A diferencia de los animales, que todos tienen una relación *genérica* con la naturaleza y con su propia especie, en el caso de los seres humanos, cada individuo tiene una relación *específica* tanto con su condición humana como con la naturaleza. Por eso esta relación es significativa, hace historia y funda obligaciones y derechos humanos y con la naturaleza y también con la misma sociedad humana.

Si hay algo fundamentalmente *común* en todos los seres humanos e irreductible a todo intento de privatización, y que por ello funda y confiere sentido a las diferencias entre todos ellos (solo a partir de lo común es posible la diferencia), es precisamente su *condición humana*, lo humano que hay en todos los

hombres. Y común por consiguiente es también junto a la naturaleza humana la *naturaleza natural* (también humana), ya que condiciona la reproducción de aquella. Según esto el fundamento de todo *bien común* es la misma condición humana, lo humano de todos los hombres, porque todos ellos la *comparten* de la misma manera que *participan* en ese componente indisoluble de su naturaleza humana, que es la *naturaleza natural*. Sin esta aquella no hubiera sido posible.

Esto supone entender la *naturaleza* no como una realidad dada sino en su significado originario de *physis* (en griego), en cuanto fuerza y dinamismo, en el sentido de crecimiento y generación o desarrollo. Sostener que la naturaleza (en cuanto *physis*) es una realidad *viva* además de una tautología induce al malentendido de no reconocerla como origen de vida y de todas las formas de vida. Por eso (ya para los griegos) la naturaleza es historia e historia humana.

Es la separación producto del capitalismo entre naturaleza y condición humana, entre naturaleza e historia, lo que hoy impide comprender que la “destrucción de la naturaleza” coincide con la destrucción de la condición y sociedad humanas; no tanto porque aquella acarree ésta, sino más bien porque ésta provoca aquella.

4. El verdadero problema del combate real

Las relaciones de los seres humanos con la naturaleza siempre han estado históricamente condicionadas: dicha interacción no es la misma en una sociedad primitiva, cazadora o agrícola, o en

una sociedad moderna industrial y capitalista. A su vez estas relaciones entre el hombre y la naturaleza se encuentran así mismo mediatizadas por un sistema de relaciones sociales históricamente determinado.

El problema actual es que el sistema capitalista sobrepone a las interacciones y mediaciones de primer orden (histórico sociales) entre la humanidad y la naturaleza sus propias mediaciones de segundo orden, en las que las relaciones de explotación y dominación sociales repercuten y se refuerzan con la relación de explotación y dominación del capital con la naturaleza. Por eso, cuanto más devastadoras de sociedad humana son las relaciones de explotación y dominación tanto más devastadoras serán también de la naturaleza. Por consiguiente, lo que hay que modificar no es sólo ni tanto las actuales relaciones de la sociedad humana con la naturaleza cuanto las relaciones sociales de explotación y dominación al interior de aquella; son éstas las que condicionan aquellas.

Por esta razón el sistema capitalista no sólo “desnaturaliza” la naturaleza, y la separa de la condición humana para transformarla en cosa (mercancía), sino también desnaturaliza la condición de los seres humanos y su relación con la naturaleza “reduciéndolos a la condición de cosas” (Meszaros, 2004:50).

Con estos planteamientos resulta evidente que el verdadero problema no es de derechos sino político, y que es transformando el actual sistema capitalista, su racionalidad tecnológica y su modelo de sociedad de mercado, que podría reconstruirse la relación e interdependencia entre el ser humano y la naturaleza.

Quienes pretenden humanizar la naturaleza o personalizar la relación de los seres humanos con ella ignoran u olvidan que ha sido la *racionalidad instrumental*, que ha impulsado simultáneamente el modelo tecnológico de occidente y el desarrollo capitalista, lo que ha “deshumanizado” la naturaleza reduciéndola a un colosal yacimiento de materias primas, y ha sustituido la relación personal con ella por la más desenfundada y devastadora explotación. Ha sido la racionalidad instrumental, la que ha transformado la naturaleza en “condición material” y medio de producción capitalista, absolutamente *reificada* (hecha cosa) y por consiguiente alienada respecto de la “condición humana” de las personas y de las responsabilidades humanas con ella.

El dominio de la racionalidad instrumental, “racionalidad de los fines” capaz de reducir a medios materiales todas las realidades, investida en la economía capitalista, hace del mercado “una tendencia sistemática de la dominación sobre el conjunto de la organización social, de sus valores, sus reglas y comportamientos y sobre el conjunto del planeta”.²² La combinación de la racionalidad instrumental que impulsa el desarrollo tecnológico y la dinámica del capitalismo reducen la naturaleza (incluida la humana) a mercancía y consumo. Por esto tanto la naturaleza como la condición humana sólo pueden recuperar su real condición “natural” y humana en la me-

da que se liberan del “cálculo riguroso del capital socialmente vinculado a la *disciplina de la explotación* y a la apropiación de todos los medios de producción”.²³

Pensar la transformación de tal o cual ecosistema implicaría no tanto defender los hipotéticos derechos de una hipotética Tierra madre cuanto modificar “las formas de organización social que lo han producido”.²⁴

Pero el *pachamamismo* no es más que uno de tantos elementos contaminantes de la atmósfera ideológica actual, con los que se pretende “descolonizar” el medio ambiente intelectual de la sociedad moderna, pero que en el fondo contribuyen a enrarecerlo todavía más. La última Constitución (2008) ecuatoriana es un caso ejemplar: saturada de un indigenismo reaccionario, al estar marcado por tópicos totalmente descontextualizados (multiétnico, intercultural, *sumak kawsay* o “buen vivir”), trata de proyectar en el pasado étnico andino un nuevo modelo de sociedad, cuando es precisamente este pasado de las sociedades indígenas (su cultura, su modelo comunal de sociedad, su lengua y organización social de producción y sus recursos naturales), lo que el moderno capitalismo ha devastado.

Estas utopías neo-indigenistas, que buscan en el pasado el modelo de sociedad ideal, son reaccionarias porque se reconocen incapaces de proyectar en el

22 Christian Comelieu, *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris, 2000:57s.

23 Max Weber, *Economía y Sociedad*, Siglo XXI, México, 1992: I, ii, 13, p.83.

24 David Harvey, “The nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, *The Socialist Register*, London, 1993.

futuro y más allá del capitalismo un nuevo modelo de sociedad. Pero un nuevo modelo de sociedad no al margen de la realmente existente sino producto de su transformación.

La gran fuerza del relato ecológico “naturista” es la predicción apocalíptica que contiene: la amenaza de destrucción de la tierra. El único problema de este nuevo gran Sujeto llamado Naturaleza (y que parece sustituir al religioso, social y político) es que la verdadera naturaleza del ser humano es no tener ninguna; y por esta razón ha tenido que dotarse de una “segunda naturaleza”: la cultura. Según esto siendo la “segunda naturaleza” del hombre la que realmente amenaza su “originaria” naturaleza, no hay una real y política ecología del medio ambiente natural sin una previa real y política ecología humana. Por ello el discurso ecologista fundado en la Naturaleza resulta inconsistente e inefectivo, cuando está desprovisto del discurso social, económico y político.

La *catástrofe cultural*, que se anuncia más grave que la crisis financiera, económica y política, “pertenece al mismo fenómeno y al mismo proceso que la *catástrofe ecológica*, de la que el medio ambiente no es más que esa parte de la naturaleza que los hombres han hecho extranjera a sí mismos para mejor poder reducirla a fondo energético de explotación. Fingiendo al mismo tiempo olvidar que objetivando la naturaleza el sujeto humano se objetiva a sí mismo”.²⁵

Mucho antes que el marxismo, ya la antropología había descubierto que la relación del hombre con la naturaleza siempre estuvo atravesada por relaciones sociales entre los hombres, y que a lo largo de la historia al modo de explotación del hombre por el hombre ha correspondido un modo particular de explotación de la naturaleza; y que finalmente, la moderna y depredadora “devastación” de la naturaleza por el actual modelo de desarrollo capitalista sólo podría impedirse o limitarse, en la medida que se impide y limita la “devastación” de la sociedad y de los mismos seres humanos en cuanto recursos del capital.²⁶

El otro problema, el peor de todos ellos, constituye el mejor ejemplo de la identificación de la naturaleza física con la naturaleza humana, y de cómo la vida y muerte de ambas se encuentran estrechamente asociadas. La manipulación genética y nuclear demuestra cómo la voracidad del capitalismo ha llegado a desarrollar tecnologías cuyas fuerzas, efectos y consecuencias, los seres humanos no pueden controlar. El reciente accidente nuclear de Fukushima en Japón (marzo 2011) ilustra este fenómeno.

Finalmente, en la medida que no se radicalice social y políticamente, la cuestión ecológica terminará siendo recuperada por el capitalismo, el cual tras haber resistido por la fuerza o las astucias ideológicas (como la atribución de derechos a la naturaleza), cederá ante un imperativo ecológico que se ha vuelto

25 Roland Gori, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?*, Denoël, Paris, 2010:11.

26 Sobre el concepto marxista de “devastación” (*Veröderung*) cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, iv, cap. 13, 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

ineluctable, pero terminará integrando tales constreñimientos ambientales como ha integrado muchos otros a lo largo de su historia. De ahí la cuestión planteada por Gorz: ¿qué queremos? ¿un capitalismo que se acomoda a los constreñimientos ecológicos o una real revolución económica, social y cultural que elimina los constreñimientos del mismo capitalismo y *por consiguiente* instaura una nueva relación entre los hombres, entre estos y la sociedad, entre todos ellos y la naturaleza?. En definitiva no pasará nada “si el capitalismo acepta tomar en cuenta los costos ecológicos *sin que un ataque político* lanzado a todos los niveles no le arrebatase el control de las operaciones, oponiéndole un proyecto diferente de sociedad humana y de civilización”.²⁷

Bibliografía

Arendt, Hannah

1972 *Du mensonge à la violence (1969)*, Calman Lévy, Paris.

Bihr, Alain

2007 *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Page deux, Lausanne.

Boltanski, Luc & Chiapello, Eve

1999 *Le nouveau esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

Butler, Judith

2004 *Les Pouvoirs des mots. Politique du performatif*, Edit. Amsterdam.

Comeliau, Christian

2000 *Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Seuil, Paris.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

Duran Pascal

2009 *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Edit. Aden, Bruxelles.

Freud, Sigmund

1972 *Las neurosis de defensa (1984)*, Obras Completas, t. I, Biblioteca Nueva, Madrid.

Gobin, Corinne

2007 *Les nouveaux mots du pouvoir, un abécédaire critique*, Pascal Durand (ed.) Bruxelles.

Gori, Roland

2010 *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?*, Denoël, Paris.

Gorz, André

1974 “Leur écologie et la notre”, en *Le Sauvage*, avril.

Gudynas Eduardo

2009 *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-yala, Quito.

Harvey, David

1993 “The Nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, en *The Socialist Register*, London.

Hermitte, Marie Angèle

2011 “La nature, sujet de droit?”, en *Annales Economies Sociétés Civilisations*, 66e année, n. 1.

Kant, Emmanuel

1964 *Grundlegung zur Metaphysique der Sitten (Riga, 1785)*, Aguilar, Madrid.

Karpik, Lucien

1997 “L’avancée politique de la justice”, *Le Débat*, n. 97, nov. – dec.

Lambert; Renaud

2011 “Le spectre du pachamamisme. Des droits pour la terre?”, *Le Monde Diplomatique*, n. 683, février.

Lechner, Norbert

2022 *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Lom, Santiago.

27 André Gorz, “Leur écologie et la notre”, *Le Sauvage*, avril 1974; cfr. *Le Monde Diplomatique*, n. 673, abril 2010.

50 JOSÉ SÁNCHEZ PARGA / Discursos retroevolucionarios: *Sumak Kausay*, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos

- Marx, Karl
1969 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. & Engels
1975 Fr., *Werke, II*, Dietz Verlag, Berlin, 1964 (*Collected Works*, International Publishers, New York).
- Marzo, Guiseppe De
2010 *Buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Plural editores, La Paz.
- Meszaros, Istvan
2008 *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Vadell ed. /CLACSO, Caracas.
- Platt, Tristan
1987 "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara", en Th. Bouysse-Cassagne, O. Harrist, T. Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, HISBOL, La Paz.
- Poupeau, Franck
2011 "L'eau de la Pachamama", en *L'Homme*, n.197, Edit. De l'EHESS, Paris.
- Raynaud, Ph.
1995 "La démocratie saisie par le droit", *Le Débat*, n. 87, décembre.
- Sachs, Wolfgang
2010 *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Ze Books, London.
- Sanchez Parga, J.
2008 *Valores y contravalores en la sociedad de la plusvalía*, UPS/Abya-yala, Quito.
- Viola Recasens, Andreu
2011 "Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes", en Pablo Palenzuela & Alessandra Olivi, *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Weber, Max
1992 *Economía y Sociedad*, siglo XX, México.