

VI. ¿PUEDE LA NATURALEZA POSEER DIGNIDAD?

*Juan Jaime Loera González**

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo¹ se propone explorar y reflexionar sobre el concepto de dignidad humana a la luz de los proyectos del Buen vivir promovido por movimientos indígenas en Latinoamérica. Asimismo, se presentan algunas perspectivas de análisis sobre las implicaciones políticas de tales reflexiones considerando recientes contribuciones teóricas que cuestionan posiciones dominantes del proyecto de la modernidad.² Dentro de dichas contribuciones teóricas resaltan los denominados estudios del giro ontológico,³ que proponen desestabilizar supuestos ontológicos arraigados del pen-

* Profesor de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (jloeragonzalez@gmail.com).

¹ El autor desea agradecer a Fabián Flores Silva y Julián Moraga, así como a los asistentes al Coloquio Dignidad y Derechos Humanos organizados por el CIALC-UNAM, por las sugerencias y comentarios. Las omisiones y errores en el texto son enteramente míos.

² Por modernidad entiendo la definición ofrecida por Arturo Escobar, “Worlds and knowledges otherwise”, en *Cultural Studies*, vol. 21, t. 2, 2007, pp. 179-210.

³ Arturo Escobar, “The ‘ontological turn’ in social theory: a commentary on ‘human geography with-out scale’ by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, t. 1, 2007, pp. 106-111.

samiento modernista, tales como el antropocentrismo que se posiciona como principio mediante el cual el ser humano determina las bases epistemológicas y ontológicas del lenguaje,⁴ las aproximaciones científicas para aprehender el mundo, y el régimen de verdad existente.⁵ Comparablemente, los proyectos del Buen vivir se nutren de experiencias y prácticas políticas de la población indígena de Latinoamérica, específicamente de la zona andina. El Buen vivir se asocia a una revalorización de conocimientos y sabidurías indígenas y no-indígenas, y que se posicionan discursivamente como alternos a modelos económicos dominantes y en condición de desplazamiento y exclusión, por esquemas de pensamiento y tecnologías de vida de la modernidad occidental.⁶ En este sentido, el Buen vivir tiene un fuerte carácter político que se constituye como búsqueda de alternativas señaladas por aquellos que llevan la voz de grupos subalternos. De forma paralela, el concepto de dignidad humana está íntimamente ligado a movimientos de resistencia, reivindicativos y contra hegemónicos actuales. En dichas expresiones, la dignidad se hace existir como manifestación

⁴ Eduardo Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

⁵ Véase Bruno Latour, *We have never been moderns*, Harvard University Press, 1993; Bruno Latour, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Elizabeth Povinelli, *Geontologies: a requiem to late liberalism, keynote lecture, the anthropocene project*, Berlín, Humboldt University, 2013 y Elizabeth Povinelli, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.

⁶ Véase Eduardo Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 462, Quito, 2011; Eduardo Gudynas y Arturo Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, en M. Rojas [ed.], *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México, 2011, pp. 103-110; Mamani F. Huanacuni, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010; y Julien Vanhulst, “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI”, en *Polis*, vol. 40, 16 de mayo, 2015. En <http://polis.revues.org/10727> (fecha de consulta: 9 de mayo, 2016).

de lucha y autoridad moral por demandas sociales. Desde el movimiento de los Indignados en España, el movimiento *Occupy* en Estados Unidos, hasta los Zapatistas en el suroeste de México, todos reivindican la idea de dignidad humana, la defensa de la vida digna o la rebeldía dignificante.

El argumento que se propone en este capítulo, por tanto, se refiere a la necesidad de aceptar la invitación de los estudios del giro ontológico de desestabilizar supuestos y conceptos de la modernidad, para poder re-conceptualizar la idea de dignidad fuera del principio antropocéntrico que ostenta tácitamente. Si se abandona la pretensión de que la política, lo social, los derechos están limitados por los valores y prioridades de los seres humanos y sus relaciones, se puede concebir que la naturaleza —en sus diferentes manifestaciones— ostente dignidad por sí misma. Por lo tanto, las preguntas que se pretenden contestar son: ¿se puede hablar de dignidad fuera del ámbito humano/social? y, ¿es posible problematizar el concepto de dignidad a la luz de un cuestionamiento sobre la universalidad de la modernidad como proyecto dominante? A lo largo del capítulo se buscará contestar dichas interrogantes, y explorar las bases requeridas para argumentar que la naturaleza puede ser concebida como un actor político investido de dignidad.

Para lograr tal objetivo, primeramente bosquejaré las principales propuestas de los estudios del llamado giro ontológico, poniendo especial énfasis en su pretensión de ampliar las fronteras usuales de lo que se considera lo político y lo social. En un segundo momento, abordaré cómo los movimientos sociales y demandas indígenas en América Latina están provocando nuevas lecturas sobre los conflictos medioambientales, entendiéndolos no sólo como conflictos por el acceso y aprovechamiento de recursos naturales (territorio, cuerpos de agua, minerales, bosques) sino, además, como aperturas ontológicas donde diferentes visiones del mundo se están articulando, y donde existe y persiste un profundo sentido político para considerar otras formas de vida más allá de lo humano. Posteriormente, presento el proyecto político del Buen

vivir andino como expresión clara de la necesidad de complementariedad de vida entre especies, el cual propone un modo de vida pleno a través de un biocentrismo y no el usual antropocentrismo modernista. Dicho biocentrismo permite la convivencia de diferentes seres de “la naturaleza” como la *pachamama*, y los inviste como sujetos de derechos y de dignidad. Por último, el capítulo profundiza en dos concepciones históricas del concepto de dignidad; la concepción fenomenológica, y la ontológica para posteriormente aventurar una tercera concepción basada en cuatro principios del pensamiento andino; la propuesta de la dignidad interexistente. Ello permite unas reflexiones finales para concluir la argumentación propuesta.

LA PROPUESTA DEL GIRO ONTOLÓGICO

En los últimos años, ha emergido una renovada atención desde diversas disciplinas por incorporar una mirada ontológica sobre los temas de interés de las ciencias. Es decir, que cuestionan cuáles son los supuestos de existencia que imperan en las colectividades humanas, y cómo dichos supuestos informan las discusiones, moldean los esquemas de la modernidad. En ellos se encuentran estudios dentro de la filosofía y metafísica, por ejemplo el libro de Epstein⁷ que busca explorar las implicaciones de cómo construimos conocimiento a partir del levantamiento de fronteras disciplinarias teóricas y metodológicas diferenciadas para los fenómenos de la realidad que nos rodea.

Unas de las vertientes teóricas que se agrupan en el llamado giro ontológico han resultado particularmente influyentes para replantear cuáles son los asuntos en cuestión, que se pretenden es-

⁷ Brian Epstein, *The ant trap: rebuilding the foundations of the social sciences*, Oxford University Press, 2015.

tudiar en torno a la relación de las sociedades y la naturaleza.⁸ No obstante, dichas vertientes son característicamente heterogéneas constituyéndose como una propuesta plural de diversos autores, pero que coinciden en la búsqueda de alternativas teóricas y metodológicas que reconozcan la diversidad de conceptualizaciones de la naturaleza a las esgrimidas por el proyecto modernizador dominante. Específicamente, dichas alternativas se basan en cuestionar aquellos asuntos que entran en el campo de lo natural y en el campo de lo social, es decir, desestabilizar el binomio moderno naturaleza/sociedad que constituye la base del proyecto moderno.⁹ Como señalan Descola y Pálsson, el cuestionamiento sobre el binomio sugiere una búsqueda por “[i]r más allá del dualismo [porque] abre[n] un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; [un paisaje en el que] la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación”.¹⁰

Latour menciona que la división que hacemos cuando hablamos de lo natural y lo social se puede concebir como un asunto de distribución de elementos que caen en un campo u otro.¹¹ Sin embargo, esta distribución obedece a supuestos ontológicos que no son universales, pero suelen asumirse como tales. Existen, por tanto, múltiples formas de concebir la vida y de distribuir los fe-

⁸ Arturo Escobar, *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 2008; Mario Blaser, “Political ontology”, en *Cultural Studies*, vol. 23, t. 5, 2009, pp. 873-896; Mario Blaser, “Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages”, en *Cultural Geographies*, núm. 21, 2014, pp. 49-58; Marisol de la Cadena, “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, 2010, pp. 334-370.

⁹ Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

¹⁰ Philippe Descola y Gísli Pálsson, *Introducción a naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001 (Perspectivas antropológicas), pp. 23.

¹¹ Latour, *Reensamblar lo social...*

nómenos y asociaciones que nos rodean entre las fronteras sinuosas y porosas, que articulan los humanos y los no humanos. Ante ello, en el campo de la antropología un nuevo cúmulo de estudios etnográficos muestran cómo se cuestiona la definición de lo que es la vida social y la preeminencia de lo humano como eje articulador de la realidad.¹²

Lo crucial de estos estudios es que no sólo se incorporan otras formas de conceptualizaciones de la naturaleza y de lo social y las relaciones que de ellas emanan, sino que al incorporar lo plural, se reconoce el dominio de ciertas formas particularmente poderosas de categorizar las relaciones sociales y naturales que obstruyen formas alternativas de experimentar el mundo natural. Es decir, se silencian algunas de las propiedades que sociedades histórica y socialmente situadas identifican y recrean. Esto se relaciona con lo que Boaventura de Sousa Santos llama el objetivo de la sociología de las ausencias; es decir, recuperar las experiencias marginadas, acalladas u olvidadas de los pueblos con otras historias, aquellas que el pensamiento racionalista descarta como inviables, indeseables o aun, impensables.¹³

El giro ontológico representa una invitación sugerente de singular importancia: pretende disolver las certezas que forjó la modernidad sobre la naturaleza y lo social. Por lo tanto, los nuevos debates y corrientes utilizan categorías como “lo político” no como monopolio de las relaciones entre humanos, y las “relaciones sociales” más allá de lo estrictamente social.

¹² Mario Blaser, *Storytelling gobalization from Chaco and beyond*, Duke University Press, 2010; Elizabeth Povinelli, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*, 2014. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>; Annemarie Mol, *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press, 2002; Eduardo Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013; Cadena, *op. cit.*

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.

En este sentido, la noción cosmopolítica desarrollada por Stengers y Latour dentro de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad se orienta precisamente a esto.¹⁴ Stengers menciona que el prefijo “cosmo” conlleva la convicción de que el mundo está compuesto por una multiplicidad de elementos, y que por tanto la política no debería de restringirse a lo humano. Por su parte, “política” en cosmopolítica indica que este inventario de entidades, fuerzas, objetos y relaciones que componen un cosmos está en constante negociación y composición. Dicha amplitud política, más allá de las fronteras antropológicas, implica la obligación analítica de considerar a los actores no-humanos como agentes políticos legítimos poniendo en entredicho la universalidad de categorías como naturaleza/sociedad o racional/mítico. Es decir, abogan por abandonar el principio antropocéntrico por un principio más abarcador de las otras especies.

Ello implica problematizar conceptos, términos y supuestos que se han asumido como dominantes, y que invisibilizan y reducen sistemas de apropiación de la realidad y de conocimiento puestos en práctica por los pueblos, cuyas trayectorias históricas se asumen distintas a los proyectos políticos y económicos dominantes de la Euro-modernidad. Esta problematización de conceptos ha dado paso a considerar nuevas rutas conceptuales como los propuestos por la idea de hibridez,¹⁵ el conocimiento íntimo,¹⁶ la multi-

¹⁴ Isabell Stengers, “The cosmological proposal”, en Bruno Latour y Peter Weibel, *Making things public*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 994-1003; Isabell Stengers, “Including nonhumans in political theory: opening the pandora’s box?”, en Bruce Braun, Sara J. Whatmore [eds.], *Political matter: technoscience, democracy, and the public life*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. 3-33; Bruno Latour, *Politics of nature...*

¹⁵ Laura Ogden, *Swamplife. People, gators, and mangroves entangled in the everglades*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.

¹⁶ Hugh Raffles, “El conocimiento íntimo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 173, 2002, pp. 49-61.

especie,¹⁷ las especies compañeras,¹⁸ el actor-red¹⁹ o los ensamblajes híbridos.²⁰

ANTROPOCENTRISMO Y MODERNIDAD

En gran parte de su historia, el pensamiento occidental se ha desarrollado alrededor de una gran narrativa de la trascendencia humana hacia la naturaleza que sostiene una perspectiva antropocéntrica.²¹ Esto efectivamente coincidió con la aparición de las primeras críticas hacia el excepcionalismo humano, fundado en una estricta separación entre sociedad humana y naturaleza.²² Históricamente, el concepto de naturaleza se refiere al carácter innato (natural) de prácticas y procesos, como en el caso de la filosofía griega y medieval.²³ Fue posteriormente cuando se consolidó la idea de la naturaleza como campo de acción externo al campo

¹⁷ Eben Kirksey y Stefan Helmreich, “The emergence of multispecies ethnography”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, t. 4, 2010, pp. 545-576. En <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

¹⁸ Donna Haraway, *When species meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008.

¹⁹ Véase Michael Callon, “Actor-network theory-the market test”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 191-195; John Law, “Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity”, en *System Practice*, vol. 5, t. 4, 1992, pp. 379-393; y Latour, *Reensamblar lo social...*

²⁰ Bruno Latour, “On recalling ANT”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 15-26.

²¹ Véase Philippe Descola, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2003; W. Cronon, *Uncommon ground: rethinking the human place in Nature*, Nueva York, Norton, 1995; y V. Argyrou, *The logic of environmentalism: anthropology, ecology and postcoloniality*, Berghahn books, Oxford, 2005.

²² Haraway, *op. cit.*

²³ C. J. Glacken, *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona, Editorial del Serbal, 1996.

social y, en efecto, al humano. Durante el Renacimiento surgen nuevas posibilidades técnicas y teóricas de entender la naturaleza como un universo cuantificable y tridimensional que puede ser apropiado por los humanos.²⁴ Finalmente, la expansión capitalista empujada por los desarrollos industriales a partir del siglo XVIII fue otro proceso clave en el reforzamiento de la narrativa del excepcionalismo humano. En esta época, nació la confianza humana en la capacidad tecnológica, lo que presupone la imposición de las ideas humanas hacia materiales inertes y la transformación humana de la naturaleza independientemente de los factores ambientales.²⁵

En este sentido, el término naturalismo ha sido utilizado por el antropólogo Philippe Descola y Gísli Pálsson para indicar la idea misma de la existencia de la naturaleza como una esfera externa al actuar humano: el naturalismo consiste en “la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana”.²⁶ Al modelo del naturalismo podemos contrastar otro modelo, que ha generado el interés de los antropólogos y filósofos por igual, el animismo. El animismo considera el papel que juegan los sujetos dotados de capacidades agenciales y sensibles reconociendo subjetividades y agencias no-humanas.²⁷

²⁴ D. E. Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

²⁵ Tim Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge, 2000, p. 80.

²⁶ Descola y Pálsson, *op. cit.*, p. 108.

²⁷ Véase Philippe Descola, “Beyond nature and culture, Radcliffe’s brown lecture in social anthropology, 2005”, en *Proceedings of the British Academy*, vol. 139, 2006, pp. 137-155; D. G., Anderson, *Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Ingold, *op. cit.*; y Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, t. 3, 1998, pp. 469-488.

La agencialidad no-humana, por tanto, no puede ser reducida a una expresión metafórica, sino más bien sugiere una atención a los procesos constitutivos generados por relaciones intersubjetivas entre humanos y no humanos.²⁸ En el mismo sentido, Arhem acuñó la noción visión-del-mundo-perspectiva para referirse a aquella posición que los seres míticos de las cosmologías amazónicas no están centradas en la figura del hombre; por lo tanto, dicha noción permite comprender o “ver” el mundo desde una perspectiva distinta.²⁹ Viveiros de Castro define al perspectivismo como el acto de reconocer que el mundo está habitado por “diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”.³⁰ Por lo tanto, esta forma de conocimiento o comprensión cuestiona y problematiza el antropocentrismo de las cosmologías occidentales.

NUEVOS ACTORES POLÍTICOS EN LATINOAMÉRICA

Pero no sólo en el ámbito teórico se observan las implicaciones de dichos estudios, sino que con las nuevas rutas conceptuales se abren nuevos frentes para explicar movimientos y demandas sociales actuales desde América Latina. Dinerstein y Deneulin señalan que las movilizaciones sociales recientes en América Latina tienen relevancia política, debido a que gran número de ellas buscan al-

²⁸ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.

²⁹ K. Arhem, “Ecosofía Makuna”, en F. Correa [ed.], *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993, pp. 109-126.

³⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro [eds.], *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004, pp. 37.

ternativas a la idea dominante del desarrollo.³¹ Por ejemplo, algunos de estos movimientos comparten puntos de vista críticos, sobre el modelo extractivista y el liberalismo económico firmemente impuesto en el suelo Latinoamericano. Al mismo tiempo, los movimientos sociales e indígenas recurren a protestas, a actos de desobediencia y a la confrontación para expresar el descontento por los conflictos socioambientales que han proliferado en las últimas décadas, debido a la mayor extracción o explotación de proyectos energéticos, silvicultores, mineros e hídricos.³² Proyecto EJOLT documentó casi 400 conflictos ambientales en América Latina.³³ En la misma tendencia, la CEPAL reconoce más de 200 conflictos en América Latina en territorios indígenas entre 2010 y 2013.³⁴ Como resultado, la complejidad y diversidad de la protesta social e indígena demanda ser analizada no sólo como expresión de resistencias esporádicas y localizadas sobre el acceso a los recursos naturales o para beneficiarse en mayor medida de los proyectos de desarrollo, sino entendidos como nuevas formas de articular diferencias ontológicas que van más allá de la política cotidiana, de la política restringida sólo a las relaciones humanas. Por ejemplo, algunas voces indígenas invocan una serie de actores humanos y no humanos en sus reivindicaciones, discursos políticos y las prácticas que son movilizadas a raíz de las intervenciones de desarrollo.³⁵ En este sentido, Marisol de la Cadena, analiza cómo la cosmopolítica —señalada anteriormente— se hace presente cuando una montaña sagrada se convierte en sujeto político y sensible cuando dentro

³¹ A. C. Dinerstein y S. Deneulin, “Hope movements: naming mobilization in a post-development world”, en *Development and Change*, vol. 43, t. 2, 2012, pp. 585-602.

³² Anthony Bebbington, *Social conflict, economic development and extractive industry: evidence from South America*, Londres, Routledge, 2012.

³³ EJOLT, *Mapping environmental justice*. En <http://www.ejatl.org>.

³⁴ CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Naciones Unidas, 2014.

³⁵ Cadena, *op. cit.*

de las demandas indígenas se exige su respeto al ser amenazada por un proyecto minero en Perú. Estamos ante prácticas de vida que asumen de manera alterna lo que es naturaleza, el mundo que nos rodea y que se hacen presentes en las exigencias y demandas de sectores históricamente marginados.

Por tanto, la ampliación de la diversidad de actores —y las asociaciones que implican— amplían la arena política invitándonos a concebir y analizar los conflictos ambientales como aperturas ontológicas y no sólo como conflictos sobre el uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Es decir, disputas ontológicas que cuestionan lo que generalmente se considera como respuestas universalmente válidas a la cuestión de lo que significa vivir en un entorno compartido con otros seres humanos y no humanos. Efectivamente, la perspectiva cosmopolítica no niega el conflicto, pero sí entiende que las causas de dichos conflictos no se deben a los intereses contrapuestos de los sujetos humanos, sino a las diferentes formas de articular las visiones del mundo.³⁶

Tener una perspectiva ontológica sobre los movimientos indígenas delinea un prometedor campo de la investigación sobre formas innovadoras, para enriquecer el análisis de los conflictos socioambientales y sus repercusiones en la comprensión de la vida, el desarrollo y la dignidad.

Hay una necesidad urgente de abordar estos problemas por dos razones. En primer lugar, el actual modelo neoliberal continúa siendo cuestionado y desafiado por movimientos sociales emergentes, y las personas indígenas siguen siendo sujetos de procesos de exclusión política, pobreza persistente y desigualdad. En segundo lugar, la perspectiva de las diferencias ontológicas es novedoso, ya que los enfoques prevalecientes para analizar las implicaciones sociales y culturales de los conflictos socioambientales —como la justicia ambiental— se basan en el principio de la distribución

³⁶ I. Rodríguez-Giralt, D. Rojas y I. Farías, “Cosmopolíticas”, en *Revista Pléyade*, vol. 14, julio-diciembre, 2014, pp. 1-15.

desigual de acceso, derechos y responsabilidades respecto al uso de los recursos naturales.³⁷ Conceptos como el de justicia ambiental y estudios cuyo interés se centran en analizar el disfrute diferenciado de los recursos naturales son de gran relevancia para visibilizar las brechas y desigualdades que enfrentan los grupos desfavorecidos, además de diseñar políticas públicas pertinentes que aborden dichas disparidades. Sin embargo, considero que con frecuencia no sólo descuidan en sus análisis los entornos locales y políticos, donde los pueblos indígenas y las minorías étnicas viven y se movilizan, sino que también no tienen en cuenta sus posibles diferencias ontológicas que emergen de las prácticas y entendimientos sobre la naturaleza, la vida y la dignidad. Más aún, cuando se trata de las poblaciones indígenas se tiende a exagerar las dimensiones culturales en el análisis, cuando algunos movimientos indígenas privilegian sus diferencias políticas por encima de las diferencias culturales.³⁸

Como resultado, existe un vacío sobre cómo abordar coherentemente los conflictos ambientales fuera del énfasis basado exclusivamente en los recursos y dentro de los límites usuales de la política, como el campo restringido para los humanos y sin la presencia de otros actores, objetos sensibles o fuerzas. Esto podría superarse si tenemos en cuenta la propuesta de autores latinoamericanos como Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar para poder enriquecer el análisis de los conflictos ambientales, incluyendo entendimientos de dignidad.

Por lo tanto, se argumenta que una perspectiva ontológica abre una nueva comprensión de las movilizaciones impulsadas por la

³⁷ Alier Martínez, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Callao, Espiritrompa, 2010.

³⁸ Véase Nancy Postero, *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*, Stanford University Press, 2007; Nancy Postero y Leon Zamosc, "Indigenous movements and the indian question in Latin America", en Nancy Postero y Leon Zamosc [eds.], *The struggle for indigenous rights in Latin America*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004.

lucha por el medio ambiente y el territorio en América Latina. Asimismo, una perspectiva ontológica abre la posibilidad de desestabilizar el encuadre antropocéntrico y racionalista que apuntala el pensamiento modernista occidental. Dicha desestabilización nos va a permitir asumir la naturaleza como sujeto político atribuible de dignidad.

EL BUEN VIVIR

En América Latina, sobre todo en la zona andina, el Buen vivir juega un papel consolidado en el horizonte de proyectos que buscan una propuesta alternativa al desarrollo que se concibe como producto del modelo económico neoliberal, y a los supuestos ontológicos que imperan en la modernidad dominante.

El Buen vivir se concibe no como un concepto o proyecto político perfectamente coherente ni definido, sino como un conjunto de orientaciones heterogéneas que giran en torno a concebir una plenitud de capacidades de vida.³⁹

De manera amplia, se puede entender que el Buen vivir se manifiesta como una plataforma desde la cual se han articulado tres puntos fundamentales: el primero es una crítica al modelo imperante de desarrollo neoliberal orientado a las ganancias. El segundo, es una reivindicación y (re)surgimiento de sabidurías y supuestos ontológicos de los pueblos indígenas de América Latina, los que se asumen como históricamente excluyentes. A este

³⁹ Por ende, el Buen vivir ostenta un fuerte sentido político, en el sentido de que reivindica proyectos en construcción permanente con un fuerte componente local y contextualmente específico de cada pueblo y, por lo mismo cada pueblo debe definirlo, sistematizarlo y construirlo. No puede haber recetas fijas, sólo aprendizajes y adaptaciones, y al mismo tiempo capacidad de asentir y disentir de aquellos conocimientos que puedan ser útiles, y rechazar, disentir de aquellos elementos que pretendan colonizarlos. Véase Juan Loera González, “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 40, 2015. En <http://polis.revues.org/10654>.

respecto, el Buen vivir se nutre fundamentalmente en las raíces andinas del Sumak Kawsay (en lengua quechua) Suma Kamaña (en aymara). Se argumenta que estos conceptos indígenas implican una vida no orientada a valores de libre mercado y ganancias económicas como medida de plenitud de vida, sino un estado de complementariedad que permita la vida en armonía entre los humanos, animales, fuerzas y seres considerados sagrados y sensibles que habitan el planeta. Este proyecto se compone por los principios de balance, corresponsabilidad con la naturaleza, armonía en la sociedad y una economía comunitaria.⁴⁰

Y por último, el proyecto de Buen vivir implica también considerar un cambio de paradigma antropocéntrico imperante en los modelos de desarrollo occidental, para apostar en cambio por un paradigma biocéntrico que hace necesario reconocer formas diferentes de vivir y entender la naturaleza y sus manifestaciones. De ahí que se retoma, por lo menos en parte, diferentes ontologías de pueblos indígenas, o ensamblajes ontológicos heterogéneos. Estos tres puntos ubican al Buen vivir en oposición a la exclusión de conocimientos y formas de vida diferentes, a delimitar a pueblos indígenas solamente a una diferenciación cultural y no en su potencial político y cosmológico, subordinado al dominio colonial como proyecto dominante.

Sin embargo, existen múltiples interpretaciones y muchas formas de articular los pilares que componen el Buen vivir. Por lo tanto, muchas formas de asumir un proyecto tan ambicioso. En otras palabras, para empezar a hablar del Buen vivir, creo que hay que comenzar por precisar que hay Buenos vivires, en plural, no en singular. No hay una sola definición del Buen vivir completa ni acabada. De hecho, para Eduardo Gudynas, una de las características del Buen vivir es que es un proyecto en construcción, cuya

⁴⁰ Véase Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas...”; Gudynas y Acosta, *op. cit.*; Huanacuni Mamani, *op. cit.*; y Vanhulst, *op. cit.*

idea se refiere más a una plataforma que a un concepto preciso.⁴¹ En este sentido, no es lo mismo el Buen vivir del cual habla Evo Morales como expresión del proyecto de descolonización, al Buen vivir de Simón Yampara,⁴² quien habla de la importancia de la complementariedad de saberes y conocimientos occidental e indígena, o el Buen vivir de Rafael Correa, lo que él llama socialismo del siglo XXI, basado en la continuación del modelo económico extractivista pero con un fuerte componente progresista. Es decir para Rafael Correa y también para Evo Morales, el Buen vivir tiene el objetivo de distribuir la riqueza generada por la extracción y comercialización de materias primas. Este objetivo difiere al Buen vivir de su compatriota Alberto Acosta,⁴³ que tiene una fuerte presencia del enfoque de derechos, incluidos los derechos de la naturaleza; o finalmente, a la definición que propone Aníbal Quijano,⁴⁴ para quien debe ser un proyecto completamente diferente y radical en su pretensión decolonial. Existe, por tanto, una gran diversidad de ideas, proyectos y discursos asociados al concepto de Buen vivir.

Reconociendo dicha diversidad, el Buen vivir se puede entender como una plataforma plural donde coexisten ciertos elementos en común. Uno de ellos, es que el Buen vivir propone asumir una alternativa al paradigma de la Euro-modernidad al considerar articulaciones de ensamblajes ontológicos alternos que permiten un cuestionamiento a los regímenes de verdad imperantes en las discusiones políticas actuales. Es decir, asume la necesidad de considerar seriamente otras maneras de cómo las sociedades humanas entienden y viven la realidad, y hasta cierto punto, componen el

⁴¹ Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas...”

⁴² Simón Yampara, “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, 2011.

⁴³ Alberto Acosta, “El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, t. 1, 2011.

⁴⁴ Aníbal Quijano, “Buen vivir: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en *Viento Sur*, t. 122, 2012.

mundo que las rodea. Debido a ello, el Buen vivir como expresión social de la realidad latinoamericana también implica abrir el escenario político a entes y actores no humanos, no considerados frecuentemente en los entendimientos comunes de lo que es la política.

En el imaginario Latinoamericano de países andinos como Ecuador y Bolivia, el Buen vivir como filosofía y orientación de política pública tiene un impacto innegable.⁴⁵ En el caso de la Constitución de Ecuador de 2008, el proceso de creación de la Asamblea constituyente que la precedió tuvo fuerte influencia de las entonces crecientes movilizaciones de los pueblos originarios, organizados en confederaciones y asociaciones cuya agenda se orientaba a la lucha por sus derechos colectivos.⁴⁶

Un de las novedades que consagra la Constitución del Ecuador es la determinación normativa de la naturaleza como sujeto de derechos, este hecho convierte al Ecuador en el primer país del mundo en asignarle esa categoría jurídica a la naturaleza. Uno de los ejes de la Constitución es la “armonía con la naturaleza” como un nuevo elemento de “convivencia ciudadanía”, condición para alcanzar el “buen vivir”, el “Sumak Kawsay”.⁴⁷ Es interesante que el reconocimiento constitucional de la Naturaleza como sujeto de derechos haya suscitado un debate sobre sus verdaderos alcances jurídicos; algunos consideran que dicho reconocimiento carece de un impacto práctico y es más una figura retórica, y otros lo per-

⁴⁵ Véase Vanhulst, *op. cit.*; Julien Vanhulst y Adrian Beling, “Buen vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development?”, en *Ecological Economics*, vol. 101, 2014, pp. 54-63.

⁴⁶ Véase Acosta, *op. cit.*; y Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Abya Yala, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 2011.

⁴⁷ F. Campaña, “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, en *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, t. 15, enero de 2013, 12 pp. En http://www.usfq.edu.ec/publicaciones/iurisDictio/archivo_de_contenidos/Documents/IurisDictio_15/iurisdiccionario_015_001.pdf.

ciben como ejemplo de superación del pensamiento occidental y enriquecimiento de la teoría del derecho.⁴⁸

El Artículo 10, inciso segundo de la Constitución del Ecuador señala: “La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución” posteriormente en los artículos del 71 al 73 dice a la letra:

Art. 71.- 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.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales.

⁴⁸ Véase *ibid.*, y Acosta y Martínez, *op. cit.*, sobre este debate.

Estos artículos regulan, por tanto, la incorporación legal de la naturaleza como sujeto de derecho: por una parte se señala su derecho al respeto integral de su existencia; el derecho a su mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; y por último, el derecho a la restauración, equivalente al que tienen derecho los individuos y colectivos a ser indemnizados en caso de daño ambiental.

Consecuentemente, a partir de la Constitución ecuatoriana se pueden identificar normas constitucionales que regulan el tratamiento de la naturaleza a partir de dos paradigmas: *a)* el biocéntrico, en el cual se reconoce como sujeto de derechos y que se encuentra en sintonía con el Buen vivir; y *b)* el antropocéntrico, cuya agencia y derechos recaen en individuos y colectividades para proteger a la naturaleza, tal como señala el artículo 71 de esta Constitución y que no difiere, en gran medida, de legislaciones pertenecientes a otros estados nación.

Veamos el primer paradigma. El biocentrismo, cuya génesis se relaciona con la ecología profunda,⁴⁹ se refiere a la teoría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto y, por ende, pretende reivindicar el valor primordial de la vida. Si identificamos la norma jurídica de los derechos a la naturaleza, a través de este paradigma, la misma naturaleza es sujeta de derecho y posee personalidad jurídica. Por tanto, si el biocentrismo reconoce el valor intrínseco a *todos* los seres vivos, dentro de la pluralidad ontológica de pueblos indígenas del Buen vivir, entonces se debe reconocer que la naturaleza, y las diferentes expresiones de ella, como la *pachamama*, montañas sagradas o deidades encarnadas en territorios, son

⁴⁹ Movimiento de la filosofía ecológica, cuya expresión más visible se encuentra representada por la obra de Arnes Naess y que se basa en el principio de considerar al ser humano en armonía con el medio; no por encima, sobre o fuera de éste; consagra la igualdad biocéntrica que todas las formas de vida tienen derecho a existir. Véase Arne Naess, "The shallow and the deep, long-range ecology movement", en *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100.

entes vivos con derechos de existencia, de regeneración y de restauración.⁵⁰

Por el contrario, en el paradigma antropocéntrico, la agencia jurídica no está cimentada en el valor intrínseco de la naturaleza en sí, sino en su valor en cuanto es útil, valioso, o provechoso para el ser humano solamente. Luego se espera que sólo se proteja, preserve o use sustentablemente como recurso en su relación humana.

De esta manera, desde una perspectiva biocéntrica es posible entender a la naturaleza como sujeta de derechos y consagrada de dignidad en sí misma cuando consideramos que todos los seres vivos tienen el mismo derecho a existir, a desarrollarse, a expresarse con autonomía y mereciendo el mismo respeto y valor.

Al respecto, Joseph Estermann señala que en la filosofía andina del Buen vivir todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte.⁵¹ En el universo ordenado andino o *Pacha*, el mundo no es algo inerte que obedece leyes mecánicas, sino es un organismo interdependiente, complementario y vivo. Desde este punto de vista, los recursos naturales (la tierra, cuerpos de agua, yacimientos minerales, etc.) no son sólo recursos dispuestos para el beneficio del hombre, son fuerzas y fuentes de vida. La idea de desarrollo social desde dicha perspectiva no consiste en el aprovechamiento de “recursos naturales” para obtener beneficios solamente para la

⁵⁰ El biocentrismo extiende paralelismos con la hipótesis de Gaia, la cual estipula que la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autorregular sus condiciones esenciales tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. Véase J. E. Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona, Orbi, 1985.

⁵¹ Véanse Joseph Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2006; Joseph Estermann, “Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino”, en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 11, t. 33, 2012.

población humana, mucho menos para unos cuantos, sino existen para la coexistencia de todas las formas de vida, incluyendo animales, plantas, espíritus y deidades.

Al respecto, Estermann señala que existen cuatro principios propios de la racionalidad andina. El principio de la relacionalidad sostiene que no puede haber ningún “ente” aislado (los seres humanos, la Naturaleza o los seres divinos). De ahí que el paradigma antropocéntrico se quiebra para dar paso a un biocentrismo. El principio de correspondencia se refiere a que hay una relación entre los distintos campos de la realidad: lo simbólico, lo cualitativo, lo celebrativo, lo ritual y lo afectivo. El principio de complementariedad marca que todo ente o acción coexiste con su complemento específico y no puede existir de manera individual. Y por último, el principio de reciprocidad dice que a cada acto corresponde otro acto recíproco como complemento. Estermann llega a la conclusión de que el ser humano no tiene dignidad por ser “mejor” o “superior” que los demás seres vivos, sino por reconocer que cumple una responsabilidad en mantener el orden de la *Pacha*, el balance de todas las fuerzas sin considerarse dueño o propietario de recursos.⁵²

Los cuatro principios de la racionalidad andina señalados por Estermann están relacionados con lo que Simón Yampara llama *cosmoconvivencia* como guía del pensamiento andino, que se refiere a la interacción respetuosa entre las distintas especies y fuerzas que habitan el territorio y pueblos andinos donde emergen diversas ecologías complementarias entre sí.⁵³

A continuación exploremos el término de dignidad y sus dos concepciones históricas, para identificar cuál podría ser retomada en nuestro intento de examinar a la naturaleza como un actor político investido de dignidad.

⁵² Estermann, *op. cit.*, pp. 168.

⁵³ Yampara, *op. cit.*

¿PUEDE LA NATURALEZA SER DIGNA POR SÍ MISMA?
LA PROPUESTA DE LA DIGNIDAD INTEREXISTENTE

Un concepto tan amplio y complejo como el de dignidad tiene por supuesto varias acepciones. Para abordar este concepto polisémico e históricamente complejo, me apoyaré en la distinción que hace Íñigo de Miguel Beriain,⁵⁴ quien señala que existen dos concepciones históricas del concepto de dignidad humana; la concepción fenomenológica, y la ontológica. La concepción de la dignidad fenomenológica, es aquella dignidad que se obtiene mediante atributos que se otorgan a una persona en relación a los hechos que realiza y/o a sus circunstancias. Por tanto, esta concepción tiene que ver con el reconocimiento de lo que hace o le sucede al sujeto en cuestión. En la segunda concepción, la dignidad ontológica existe como una presencia más fuerte del pensamiento estoico y cristiano para elaborar un concepto más asociado a la esencia humana, al mismo ser humano como digno. Es decir, el hombre es digno por sí mismo y no depende de su obrar para ser atribuida. Fue Kant quien estableció la idea de que lo digno no tiene precio y que la humanidad era en sí misma una dignidad. Esta idea de dignidad, fue posteriormente retomada en los trabajos de Jean Jacques Rousseau y otros que impulsaron y moldearon la idea contemporánea de los derechos humanos como universales e inalienables.⁵⁵ Estas dos concepciones históricas se encuentran presentes en mayor o menor medida a lo largo de la historia. La dignidad por tanto es asociada a aquello que tiene valor en sí mismo, ya sea la vida misma, o asociada a los actos y circunstancias que le otorgan ese valor.

¿Es posible, por lo tanto, asumir que la naturaleza sea sujeto de dignidad en el sentido ontológico como diría Beriain, por el solo hecho de ser? O incluso, ¿se podría hablar de la dignidad

⁵⁴ I. de Miguel Beriain, “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, en *Anuario de filosofía del Derecho*, Nueva Época, núm. XXI, 2004, pp. 187-212.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 192.

fenomenológica, reconociendo su obrar como auspiciadora y promotora de vida —incluyendo la humana— como merecedora de dignidad? Considero que sí, pero para ello tenemos que profundamente cambiar nuestras perspectivas y supuestos epistemológicos y ontológicos dominantes. Por ejemplo, si se analizan ambas concepciones, los atributos de dignidad tienden a asociarse única y exclusivamente al ámbito social; es decir, las dos concepciones se adjudican, al ser, al humano. Los humanos como tales o las acciones de éstos tienen el monopolio de lo que puede ser digno, y sólo ellos (nosotros) podemos otorgar y conceder el reconocimiento de que *algo* es digno. Este hecho es una premisa sustentada y producida por el paradigma antropocéntrico inserto en el pensamiento de la modernidad.

Ahora bien, creo que es importante reconocer igualmente que existe una pluralidad de manifestaciones dentro del proyecto de la modernidad y la filosofía política liberal, que busca fundamentar una concepción de dignidad a seres no humanos. Por mencionar un caso ilustrativo, las posturas filosóficas de Peter Singer⁵⁶ y Martha Nussbaum,⁵⁷ quienes teorizan sobre los derechos de los animales y la igualdad con los seres humanos. Las posturas de ambos obligan a redefinir el concepto de vida humana, ya que consideran que tanto animales humanos como animales no-humanos sensibles, son criaturas admirables, con agencia, dignas en sí mismas y no sólo sujetas a compasión humana.⁵⁸ Los animales son criaturas

⁵⁶ Peter Singer, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, Nueva York, Review/Random House, 1975.

⁵⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁵⁸ Por ejemplo, la teorización del enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum quien sugiere como “base filosófica una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana” Nussbaum, *op. cit.*, pp. 83. De manera interesante, la autora incluye de igual forma a seres vivos, tanto humanos como no humanos dentro de las esferas de

que tienen el derecho de vivir su vida prósperamente, es decir, que pueda desarrollar sus capacidades propias posibles como animales y ser dotadas de dignidad en un plano de igualdad con las demás criaturas.⁵⁹

Sin embargo, persiste una visión antropocéntrica en el seno del pensamiento occidental en la discusión sobre en quién recae la capacidad y el poder de otorgar derechos y reconocer dignidades. Dicha posición dominante de lo humano en el campo de lo digno, refleja una visión antropocéntrica propia de la actual era del pensamiento dominante euro-moderno occidental. Es evidente que dicho pensamiento no es un bloque homogéneo ni en su composición ni en su posición de dominación, tal como las posturas de Singer y Nussbaum ilustran, pero el reto del reconocimiento del pluralismo ontológico prevalece.

Ante ello deseo aventurar una concepción alterna de dignidad. Una concepción que tenga su base epistemológica y ontológica en los cuatro principios de la racionalidad andina ya citados anteriormente por Estermann: relacionalidad, correspondencia, complementariedad, y reciprocidad. Además, una concepción que esté inspirada en los argumentos teóricos y etnográficos de los estudios del giro ontológico en términos de su interés por las asociaciones y prácticas, más que en los individuos, sujetos u objetos en sí. De tal manera, propongo una concepción de dignidad ligada al pensamiento andino donde la dignidad interexista.

Analicemos dicha propuesta. Si las concepciones de dignidad ontológica y fenomenológica recaen en el *ser/sujeto*, o en *sus* acciones o circunstancias que lo hacen atribuible de ser digno; se podría aventurar una concepción de dignidad alterna que *interexista*

justicia, aunque no todos tengan la misma participación en seleccionar los parámetros de su participación. Es decir, la capacidad de entablar un contrato en la sociedad no es condición que implique dignidad, dicha dignidad está dotada por sí misma y en cada criatura merece ser respetada.

⁵⁹ Agradezco a Fabián Flores Silva por hacerme notar este punto.

entre los sujetos, una dignidad que se conciba *entre* los sujetos y no exactamente *en* ellos ni en las circunstancias que los rodean. Es decir, una dignidad que habite en la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad de todas las cosas que conviven en un espacio. Tal dignidad fluiría, por tanto, entre las asociaciones reconociendo que no existen “entes aislados”, sino que todo es parte constituyente de la red vital de fuerza y vida del cosmos.⁶⁰ Tal concepción de dignidad permitiría no sólo superar el antropocentrismo obstinado de la modernidad, sino al mismo tiempo haría énfasis en la complementariedad múltiple de las asociaciones y ya no en los seres o cosas en sí. En este sentido, si la dignidad fluye y se distribuye en un tejido de conexiones, no se banalizaría necesariamente, sino que posibilitaría reconocer el valor de prácticas por su existencia (o interexistencia) propia en espacios todavía no identificados como poseedores de dignidad, espacios que posiblemente no estén valorizados o visibilizados propiamente por las ciencias.

De igual manera, la dignidad interexistente contribuye a manifestar lo valioso que tienen las prácticas, circunstancias y seres para los humanos. Prácticas, circunstancias y seres que bien pueden propiciar un estado de bienestar que se oriente hacia el respeto y complementariedad en la vida alejada de fuerzas dominantes del mercado y la explotación. Por lo tanto, posibilitaría nuevas formas de entender y comprender las conexiones y atributos entre fenómenos, sujetos y contextos. Por ejemplo, los códigos éticos se modifican substancialmente cuando consideramos que un bosque no existe en aislamiento, sino que posibilita la captación de lluvia, la regeneración de la fauna, la producción de oxígeno, la condensación del agua, la regulación de la erosión, y otros fenómenos que posibilitan la vida en determinado entorno, o bien si es considera-

⁶⁰ El principio de *interser* es igualmente observado por la tradición budista que considera que uno *es* con todo lo demás.

do por algunos colectivos sociales como un ser vivo en sí mismo, un ancestro, o un fuente de fuerzas vitales.

La dignidad interexistente, también retoma aproximaciones teóricas del giro ontológico. Por ejemplo, la Teoría del Actor Red plantea la necesidad de entender las formas particulares en las que los actores (humanos y no humanos sin distinciones *a priori*) se interrelacionan y median sus acciones.⁶¹ Dicho de otro modo, se pretende no analizar las relaciones bajo los términos sujeto/objeto, naturaleza/cultura o actor/sistema sino con un principio de simetría generalizado. El énfasis analítico se posiciona en las redes de asociaciones sociotécnicas, es decir donde las asociaciones son híbridos entre lo social o natural, sin bordes disciplinarios definidos *a priori*. El estudio etnográfico de Mol sobre la constitución de la aterosclerosis ofrece también inspiración, ya que se considera la necesidad de indagar etnográficamente cómo la dignidad interexistente se constituye *en práctica*, lo cual supondría una interconexión en una red amplia de seres humanos y no humanos.⁶²

La propuesta de la dignidad interexistente cumple el objetivo de problematizar conceptos (dignidad), bordes disciplinarios (sociedad/naturaleza) e invita a la apertura de supuestos epistemológicos y ontológicos alternos (antropocentrismo). Su relación con proyectos políticos como el del Buen vivir es sugerente, no sólo porque comparten el espacio y la temporalidad andina, sino porque dentro de la noción del Sumak Kawsay, se consagra la naturaleza como sujeto —no objeto— de derecho.⁶³ De igual manera, el Buen vivir implica ir más allá de la perspectiva antropocéntrica del mundo para adoptar una perspectiva más ligada a la conectividad de seres y entes sensibles que habitan —lo que para los

⁶¹ Véase Callon, *op. cit.*; Law, *op. cit.*; Latour, *Reensamblar lo social...*

⁶² Mol, *op. cit.*

⁶³ Véase Alberto Acosta, “La naturaleza como sujeto de derechos”, en *Peripetias*, vol. 87, 2008 y Eduardo Gudynas, “Los derechos de la naturaleza en serio”, en Acosta y Martínez, *op. cit.*

ojos occidentales— el campo de lo inerte, lo vacío o lo folclórico. Seres que para los pueblos indígenas no son menos importantes que las sociedades humanas y que constituyen sus cosmologías y ocupan sus mundos cotidianos. Seres que pueden tener diversas manifestaciones (montañas, ballenas, plantas) y que fuera de sus propios supuestos ontológicos no son más que objetos inanimados que encarnan mitos y leyendas creando una diferenciación —a todas luces colonial y culturalista— entre las sociedades humanas. Dicha diferenciación no considera las diferencias inherentes que produce la política ontológica en juego.⁶⁴

De tal forma que proyectos de vida de pueblos indígenas, como los asociados al Buen vivir asumen un paradigma donde para lograr un estado de bienestar pleno se requiere romper con el rol y posición dominante del ser humano, y proponer un equilibrio con los otros entes o fuerzas existentes en la naturaleza. Es decir, para buscar el Buen vivir humano se tiene que buscar una relación diferente con el resto de la naturaleza, donde la primacía de lo meramente humano/social no sea dominante, sino más bien que las acciones asuman una óptica holísticamente biocéntrica y de balance complementario.

CONSIDERACIONES FINALES

Los estudios del giro ontológico, así como los proyectos políticos del Buen vivir abren una invitación a analizar con ojos inquisitivos aquellas aproximaciones conceptuales que parecieran instalarse como universales e irrefutables en el pensamiento moderno. Sin embargo, el concepto de dignidad, si bien refleja el dominio antropocéntrico de la trayectoria histórica que la originó y que dista de la propuesta del Buen vivir, no puede desecharse *a priori*. Conside-

⁶⁴ Véase Blaser, *Storytelling gobalization from...* y Blaser, “Ontology and indigeneity...”

ro que el proyecto político del Buen vivir, aun en su pretensión de alternativa radical, debe de ser capaz de participar eficazmente en diálogos con otros modelos políticos —por más dominantes que sean— sin adoptar una posición radical de rechazo a lo adverso. Esta capacidad radica en los paralelismos trazados por movimientos civiles y comunitarios, que colectivos humanos de América Latina alzan en defensa de la coexistencia de múltiples formas de pensar, vivir, convivir, y posicionarse en el mundo. El desafío recae en la formulación de las alternativas propuestas ya que, sin caer en esencialismos o romanticismos hacia los pueblos indígenas, el Buen vivir puede incorporar inspiraciones, supuestos y elementos no indígenas.

De esta forma, la propuesta de dignidad interexistente reconoce la complementariedad de los seres, la correspondencia entre los diferentes campos de la realidad, la racionalidad de su entorno y la reciprocidad de sus acciones. Lejos de ser captada por los supuestos eurocéntricos modernistas, como el antropocentrismo, permite una *ecología de saberes* donde paradigmas alternos se gesten.⁶⁵ Asimismo, aboga por lo que Stengers llama la *ecología de las prácticas* como “aquel principio según el cual ante la ausencia de un soberano ontológico y epistemológico el único arreglo posible es aquel que reconoce las conexiones parciales que seres y mundos pueden establecer con dominios que no se excluyen entre sí”.⁶⁶

De igual forma, extrapolar la idea de dignidad ligada al ámbito de la naturaleza salvando el paradigma antropocéntrico, permite preguntarse por el valor intrínseco de lo que radica fuera del ámbito de lo estrictamente humano. Al preguntarse si la naturaleza —entes no-humanos como montañas, espíritus sagrados, plantas o animales— poseen dignidad, apunta precisamente a la necesidad de puentes dialogantes necesarios para construir, al menos teóri-

⁶⁵ Sousa Santos, *op. cit.*

⁶⁶ Citado en D. Ruiz Serna, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, en *Revista de Estudios Sociales*, vol. 55, 2016, pp. 193-204.

camente, un mundo donde quepan muchos mundos. Este reconocimiento de diferentes mundos basado en su diferenciación ontológica y no sólo cultural, debe ir más allá de la inclusión liberal de aceptar a otros entes y su existencia digna desde una posición de dominación. El riesgo es hacerlo sin caer en las usuales trampas que teje el pensamiento moderno como tendencia a establecer un reconocimiento multicultural liberal, donde se promueve un camino de vida que rige de manera unilateral las reglas del reconocimiento del “otro”, sus alcances y limitaciones, definiendo incluso los límites de la dignidad y de la justicia.

El desafío no es sencillo. Si bien, el Buen vivir y otras propuestas rupturistas, surgidas en contextos de movilizaciones sociales e indígenas, ofrecen pistas y abren posibilidades de cuestionar y proponer alternativas a la modernidad, el desafío implica también desplazar la posición donde decimos que escuchamos a los demás, pero realmente nos estamos escuchando a nosotros mismos siguiendo el legado colonialista de consolidar regímenes de verdad.⁶⁷ Por otro lado, el reto implica igualmente desafiar los fundamentos mismos de cómo se genera conocimiento científico, y se lanza la posibilidad de repensar la antropología entorno a lo que significa ser humano.⁶⁸

Por último, para pensar si la naturaleza puede ser digna por sí misma, debemos de dirigir nuestra atención etnográfica de cómo los humanos nos relacionamos con otras especies y seres, para ello se requiere de aproximaciones teórico-metodológicas, que amplíen el campo de la política para incorporar la multiplicidad de seres y de mundos emergentes que demandan respeto a su existencia.

⁶⁷ Elizabeth Povinelli, *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Duke University Press, 2002.

⁶⁸ Kohn, *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto, “El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, t. 1, 2011.
- _____, “La naturaleza como sujeto de derechos”, en *Peripecias*, vol. 87, 2008.
- _____, y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Anderson, D. G., *Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Argyrou, V., *The logic of environmentalism: anthropology, ecology and post-coloniality*, Oxford, Berghahn books, 2005.
- Arhem, K., “Ecosofía Makuna”, en F. Correa [ed.], *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993.
- Bebbington, Anthony, *Social conflict, economic development and extractive industry: evidence from South America*, Londres, Routledge, 2012.
- Beriain, I. de Miguel, “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, en *Anuario de filosofía del Derecho*, Nueva Época, núm. XXI, 2004.
- Blaser, Mario, “Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages”, en *Cultural Geographies*, núm. 21, 2014.
- _____, “Political ontology”, en *Cultural Studies*, vol. 23, t. 5, 2009.
- _____, *Storytelling globalization from Chaco and beyond*, Duke University Press, 2010.
- Callon, Michael, “Actor-network theory-The market test”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Campaña, F., “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, en *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, t. 15, enero de 2013.

- CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina, avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Naciones Unidas, 2014.
- Cosgrove, D. E., *Social formation and symbolic landscape*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.
- Cronon, W., *Uncommon ground: rethinking the human place in nature*, Nueva York, Norton, 1995.
- De la Cadena, Marisol, “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, 2010.
- Descola, Philippe, “Beyond nature and culture, Radcliffe’s brown lecture in social anthropology, 2005”, en *Proceedings of the British Academy*, vol. 139, 2006.
- _____, *Antropología de la Naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2003.
- _____ y Gísli Pálsson, *Introducción a naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001 (Col. Perspectivas Antropológicas).
- Dinerstein, A. C. y S. Deneulin, “Hope movements: naming mobilization in a post-development world”, en *Development and change*, vol. 43, t. 2, 2012.
- EJOLT, *Mapping Environmental Justice*, en <http://www.ejatlas.org>.
- Epstein, Brian, *The ant trap: rebuilding the foundations of the social sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Escobar, Arturo, “Worlds and knowledges otherwise”, en *Cultural Studies*, vol. 21, t. 2, 2007.
- _____, “The “ontological turn” in social theory: a commentary on “human geography with-out scale””, en Sallie Marston, John Paul Jones II y Keith Woodward’, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, t. 1, 2007.
- _____, *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 2008.

- Estermann, Joseph, *Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino*, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 11, t. 33, 2012.
- _____, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2006.
- Glacken, C. J., *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona, Editorial del Serbal, 1996.
- Gudynas, Eduardo y Arturo Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, en M. Rojas [ed.], *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, México, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, 2011.
- _____, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 462, Quito, 2011.
- Gudynas, Eduardo, “Los derechos de la naturaleza en serio”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos* Quito, Abya-Yala, 2011.
- Haraway, Donna, *When species meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Huanacuni Mamani, F., *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.
- Ingold, Tim, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge, 2000.
- Kirksey, Eben y Stefan Helmreich, “The Emergence of Multispecies Ethnography”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, t. 4, 2010.
- Kohn, Eduardo, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- Latour, Bruno, “On recalling ANT”, en John Law y John Hassard [eds.], *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999.
- _____, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.
- _____, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008.

- _____, *We have never been moderns*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Law, John, “Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity”, en *System Practice*, vol. 5, t. 4, 1992.
- Loera González, Juan, “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 40, 2015. En <http://polis.revues.org/10654>.
- Lovelock, J. E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona, Ediciones Orbi, 1985.
- Martínez, Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Callao, Espiritrompa, 2010.
- Mol, Annemarie, *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press, 2002.
- Naess, Arne, “The shallow and the deep, long-range ecology movement”, en *Inquiry*, vol. 16, 1973.
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Ogden, Laura, *Swamplife. People, gators, and mangroves entangled in the everglades*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.
- Postero, Nancy, *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*, Stanford University Press, 2007.
- _____ y Leon Zamosc, “Indigenous movements and the indian question in Latin America”, en Nancy Postero y Leon Zamosc [eds.], *The struggle for indigenous rights in Latin America*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004.
- Povinelli, Elizabeth, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.
- _____, *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of australian multiculturalism*, Duke University Press, 2002.
- _____, *Geontologies: a requiem to late liberalism. Keynote Lecture, The anthropocene project*, Berlín, Humboldt University, 2013.
- Quijano, Aníbal, “Buen vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, en *Viento Sur*, t. 122, 2012.

- Raffles, Hugh, “El conocimiento íntimo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 173, 2002.
- Rodríguez-Giralt, I., D. Rojas e I. Farías, “Cosmopolíticas”, en *Revista Pléyade*, vol. 14, julio-diciembre de 2014.
- Ruiz Serna, D., C. del Cairo, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, en *Revista de Estudios Sociales*, vol. 55, 2016.
- Singer, Peter, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, Nueva York Review/Random House, 1975.
- Stengers, Isabell, “The cosmological proposal”, en Bruno Latour y Peter Weibel [eds.], *Making things public*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- Stengers, Isabell, “Including nonhumans in political theory: opening the Pandora’s box?”, en Bruce Braun y Sara J. Whatmore [eds.], *Political matter: technoscience, democracy, and the public life*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010.
- Vanhulst, Julien y Adrian Beling, “Buen vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development?”, en *Ecological Economics*, vol. 101, 2014.
- _____, “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI”, en *Polis*, vol. 40, 16 de mayo, 2015.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, t. 3, 1998.
- _____, *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.
- _____, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro [eds.], *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004.
- Yampara, Simon, “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, 2011.