

Issn: 1515-6443



número 32 (segundo semestre 2015) - number 32 (second semester 2015)

Buen Vivir y Ecosocialismo. Enfoques teóricos y políticas públicas

Revista THEOMAI/ THEOMAI Journal

Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development

Entre el *sumak kawsay* y la “vida en armonía con la naturaleza”: disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global

Victoria Haidar¹ y Valeria Berros²

Introducción

Nosotros, los Jefes de Estado y de Gobierno, y los representantes de alto nivel, habiéndonos reunido en Río de Janeiro [...] renovamos el compromiso en pro del desarrollo sostenible y de la promoción de un futuro económico, social y ambientalmente sostenible para nuestro planeta y para las generaciones presentes y futuras (Río + 20, 2012).

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador. Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza,

¹ CONICET * Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral;
vhaidar@fcjs.unl.edu.ar

² CONICET * Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral;
vberros@fcjs.unl.edu.ar

la Pacha Mama [...] Decidimos construir [...] Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay (Constitución de Ecuador).

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. [...]. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas (Constitución de Bolivia).

Como forma de *obertura* de los compromisos que, en la actualidad, nuestras sociedades están dispuestas a asumir respecto de la naturaleza, estos tres fragmentos dicen bastante acerca de las distancias que separan al modelo del “desarrollo sostenible” -que se impuso en el ámbito de la regulación global del ambiente a partir del Informe Brundtland (1987)-, de las resistencias que, articuladas en nombre del “buen vivir”, vienen ejerciéndose desde el Tercer Mundo³ contra aquella visión hegemónica.

Formulado con un estilo tecnocrático, presuponiendo una unidad de origen y de destino, el “renovado” compromiso con el desarrollo sostenible, es el resultado de unas discusiones en las que muy pocos tomaron la palabra: Jefes de Estado y representantes de alto nivel. *Promoviendo* el desarrollo en todos sus niveles, Río + 20 habla el lenguaje neoliberal de la *economía verde*, sin renunciar con ello a los motivos humanitarios que irradian dos de las problemáticas que anuda: la cuestión “ecológica” y la cuestión de la “pobreza”.

Entendido, en cambio, como una alternativa al desarrollo, el enfoque del buen vivir emerge de múltiples prácticas locales procedentes de una extensa red de movimientos sociales e instituciones (pueblos indígenas, movimientos ambientalistas, feminismos, etc.), implicados en el diseño y la puesta en acto de una forma de vida⁴ (individual y colectiva), que, a diferencia de la mirada antropocéntrica que subyace al modelo desarrollo sustentable, involucra una perspectiva *pachamámica*, holista, de la relación hombre-naturaleza. Esta perspectiva no se encuentra exenta de disputas en relación a su significancia, origen y contenido⁵. En el presente trabajo acentuamos el aspecto que atiende a la interrelación, interdependencia y armonía y que inspira o permea regulaciones, instituciones y propuestas que se desmarcan del neoliberalismo.

En los debates acerca del buen vivir se subvierte la orientación neoliberal que traduce aquel modelo y se afirma la posibilidad de un modo de vida que integra, con un sentido emancipatorio, las aristas ecológico-natural, económico-social, cultural, espiritual, jurídico-política, estética, etc. Considerando que el *sumak kawsay* está “irrigado por la disputa ecológica y es a partir de ésta que se derivan en cascada las otras dimensiones del significado” (Belloti,

³ A lo largo de este texto usamos la expresión “Tercer Mundo” para referirnos a un punto de vista político-cultural que comprende tanto estados como movimientos sociales, al interior del cual se han articulado -de manera cambiante y contingente- una serie de problemas de un modo contrapuesto, diferente y/o alternativo, a aquel esgrimido desde el “Primer Mundo”. En todo caso, dicha fórmula no alude a los límites político-territoriales de los Estados, sino a aquellos que separan las formas de vida (Rajagopal, 2003:42).

⁴ La formulación del buen vivir emerge en el cruce de las “fuerzas, alianzas y asimetrías estratégicas y tácticas” (Cortez, 2009:3) entre diferentes actores.

⁵ Una profundización sobre este aspecto en: Le Quang, M.y Vercoutère, T. (2013); Stefanoni, P. (2012); Encinas, F. (2011)

2013:43), en este trabajo nos ocupamos de la forma cómo, al interior de ese paradigma, se piensa la relación naturaleza-sociedad.

El enfoque del buen vivir recupera y reinventa el punto de vista de la Pachamama o Madre Tierra. De acuerdo a esta idea la especie humana es parte integrante del “todo” que constituye la Madre Tierra y la vida humana se desarrolla en *armonía con la naturaleza*. Si bien la mirada pachamámica procede de los pueblos indígenas andinos de América Latina y vertebrada, en la actualidad, el derecho y las políticas públicas de los Estados de Ecuador y Bolivia⁶, mediante el análisis de un corpus documental integrado por regulaciones provenientes del espacio nacional (Constituciones y leyes de Ecuador, Bolivia) y de la escala global (convenciones, declaraciones, resoluciones e informes producidos desde ONU y otros ámbitos transnacionales) en este artículo nos proponemos demostrar:

En primer lugar, que dicha perspectiva excede esos espacios nacionales, articulándose como una alternativa tercermundista al desarrollo sustentable que busca imponerse en el ámbito de la regulación y la política global del ambiente a partir de una serie de acciones promovidas -al interior de la ONU y *por afuera* de ese sistema interestatal- tanto por los Estados de Bolivia y Ecuador, como por una multiplicidad de movimientos sociales procedentes del Sur Global (Santos, 2012).

En segundo lugar, procuraremos mostrar que en el enfoque pachamámico (tal como se moviliza en el ámbito de la regulación global del ambiente) resuena el discurso de “la vida en armonía con la naturaleza”. Introducido en la Carta de la Naturaleza de 1982, ha dejado sus marcas en las sucesivas conferencias ambientales realizadas por la ONU, para ser retomado en la actualidad -a partir de las iniciativas impulsadas por el Estado Plurinacional de Bolivia- en toda una serie de documentos producidos en el mismo ámbito que, sin embargo, “traicionan” el sentido eco-céntrico que subyace a la propuesta tercermundista.

El artículo está organizado de la siguiente manera: En el apartado I recuperamos algunos de los ejes del modelo del desarrollo sustentable con la finalidad de mostrar que, al articularse como la forma “única” y “unánime” de responder a la cuestión ambiental reproduce -al tiempo de que niega- las relaciones de desigualdad entre los países centrales y periféricos. En el apartado II nos ocupamos de explicar que, a pesar del carácter hegemónico que desde 1987 reviste esa perspectiva, también al interior de la ONU se esgrimió, hacia comienzos de la década de 1980, otra manera de pensar la relación entre lo humano y la naturaleza, cuyos trazos perduraron en el tiempo. Luego de reponer las ideas que hacen del buen vivir una alternativa a aquel paradigma, señalamos, en el apartado III, cómo el punto de vista pachamámico procura “traducirse” bajo la forma del discurso de la “armonía con la naturaleza”, al lenguaje de la regulación global del ambiente. En el apartado IV, exhibimos, no obstante, las “traiciones”, “torsiones” y “matices” que el enfoque de la Madre Tierra sufre al ser traducido a aquel lenguaje. Finalmente planteamos una reflexión final.

⁶ Entendemos que aunque en parte designan una forma de vida preexistente expresiones como *sumak kawsay*, *suma q'amaña* y *Pachamama*, incluidas en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, tienen un sentido performativo y están revestidas de una capacidad instituyente (Belotti, 2013: 52).

I. Una regulación global desigual: el modelo del desarrollo sustentable

A partir su emergencia en la agenda de las organizaciones internacionales, el problema de la relación entre, *latu sensu*, lo humano y la naturaleza, articulado en términos de la “cuestión ambiental”, tendió a representarse y a regularse -desde la primera Conferencia de Naciones Unidas sobre el Ambiente Humano (Estocolmo, 1972) hasta la reciente Conferencia sobre Desarrollo Sostenible (Río + 20, 2012) - desde el punto de vista de la *humanidad con un destino común*⁷.

Esta construcción se explica por una confluencia de factores. Tras el trauma de la bomba atómica y el diagnóstico catástrofe elaborado por el Club de Roma (Meadows, 1972)⁸, que planteó, por primera vez, la existencia de límites naturales últimos al crecimiento económico, lo ambiental quedó ligado a la cuestión de la supervivencia de la especie humana. En esa formulación también convergió el discurso universalista del desarrollo que, esgrimido ya desde 1950 bajo la forma de la “teoría de la modernización”, instaló el problema de la pobreza en la agenda internacional.

Hacia 1970, cuando comenzaban a advertirse los costos sociales, políticos, humanos y ambientales del “desarrollo”, la cuestión ambiental permitió que los países del Norte recuperaran la iniciativa moral en la gobernanza internacional (Rajagopal, 2003:115). Si ya en *Límites al Crecimiento* (Meadows, 1972) se consideraba -en función de una hipótesis malthusiana- que los países del Tercer Mundo eran responsables del eventual agotamiento de los recursos del planeta, en el Informe Brundtland, publicado en 1987, el vínculo entre “pobreza” y “crisis ecológica” quedó sellado.

Se apele a la unidad de la Tierra, “nuestro hogar” (Río, 1992), a un “futuro” (Brundtland, 1987) o a un “origen” (Johanesburgo, 2002) común o al hecho de que la economía y la ecología “nos atan con redes cada vez más firmes” (Brundtland, 1987:40), la operación que está en funcionamiento es la misma. Se busca articular lo “común ambiental”, el hecho de que la conservación del planeta nos concierne a todos, como una evidencia.

Esta evidencia se contrapone a aquella, denegada⁹, de las múltiples divisiones que atraviesan el planeta (norte-sur; países centrales-países periféricos, etc.). De la mano de la comunidad *ya dada* (de amenazas, recursos, etc.) y del objetivo de forjar un futuro común, el programa del

⁷ La introducción de la perspectiva de las *generaciones futuras*, figura clave para el derecho ambiental, resulta heredera de la consciencia, post-bélica, del destino común de la humanidad.

⁸ Nos referimos a un ejercicio de proyección de escenarios que el denominado “Club de Roma” (un grupo de científicos y políticos reunidos desde 1968 en torno a las preocupaciones por el desarrollo) encargó al MIT y que fue publicado en por Dennis Meadows, bajo el título de “Límites del Crecimiento”. Allí se recomendaba un congelamiento crecimiento económico para los países centrales y un estricto control de la natalidad en los países periféricos.

⁹ “Una brecha en las comunicaciones ha mantenido apartados durante demasiado tiempo a los grupos de asistencia en materia de medio ambiente, población y desarrollo, impidiéndonos tomar conciencia de nuestro interés común [...] Afortunadamente, esa brecha se está acortando, pues ahora sabemos que lo que nos une es mucho más importante que lo que nos divide” (Brundtland, 1987: p.61).

desarrollo sostenible tiende a invisibilizar y relativizar las profundas desigualdades y conflictos que estructuran la cuestión ecológica.

Ese ocultamiento constituye la condición para una desigual distribución de las responsabilidades relativas a dicha problemática. Así, mientras el deterioro ambiental se vincula con la pobreza y el subdesarrollo, apenas si se lo asocia con las pautas *irracionales* de consumo de los países ricos. Como señala Rajagopal (2003: 117 y 118), el discurso de la sustentabilidad brindó un nuevo repertorio de razones para gobernar a las poblaciones pobres del Tercer Mundo. Al pensarse como una causa de la degradación ambiental, la pobreza fundamenta las intervenciones destinadas tanto a reformar las prácticas (productivas, domésticas, etc.) que se consideran ecológicamente insustentables como, en un sentido más radical, a erradicarla. Esta clase de razonamiento, que desplaza la atención desde el “desarrollo capitalista” hacia la “pobreza tercermundista”, brinda una justificación para que el crecimiento económico se ubique en el corazón de la estrategia del desarrollo sustentable.

Sin embargo, esta operación de “comunitarización” del problema ambiental, de la que se sigue un desigual reparto geopolítico de responsabilidades, no fue totalmente eficaz, ni en el plano de “lo dicho” ni en aquel, extra-discursivo, de los cursos de acción. Mientras en el Informe Brundtland la evidencia -denegada- de las divisiones y conflicto es contrarrestada, en el mismo texto, por la irrupción -a la manera de fallidos- de marcas, trazos, etc. que aluden inequívocamente a ellos¹⁰, las críticas que desde los países periféricos se erigieron contra el modelo de “responsabilidades simétricas” operaron como condición para la introducción, en la Convención de Río de 1992, del principio de las “responsabilidades comunes y diferenciadas”¹¹.

Así, en los documentos producidos en la década de 1990 el optimismo que resumaba el hallazgo de “una” fórmula capaz de conciliar las dimensiones de lo humano, lo ambiental y lo económico, disminuyó, frente a la constatación de los diferentes posicionamientos que los países del Norte y del Sur tienen tanto respecto de cada una de esas facetas como de su articulación; así como de las dificultades “prácticas” de implementar lo acordado en las convenciones.

A pesar del reconocimiento del carácter diferencial de las responsabilidades, desde la Convención de Johannesburgo (2002), la cuestión de la pobreza (y anudada con ella la estrategia del crecimiento económico) aparece como el eje de la gobernanza ambiental. Así, en Río + 20 (2012:1) se sostiene que es el mayor problema que afronta el mundo; pero no se reconoce con la misma intensidad el impacto que el modo de vida capitalista característico de los países del Norte tiene sobre la cuestión ecológica.

¹⁰ “La búsqueda del *interés común* sería menos difícil, si todos los problemas del desarrollo y del medio ambiente hallaran soluciones que dejaran a todos en mejor situación. Pero esto ocurre raras veces y generalmente *hay ganadores y perdedores*” (Brundtland, 1987:66). El desarrollo *in extenso* de estas estrategias de denegación se encuentran en Aguilar *et. al.* 2013.

¹¹ “En vista de que han contribuido en distinta medida a la degradación del medio ambiente mundial, los Estados tienen responsabilidades comunes pero diferenciadas. Los países desarrollados reconocen la responsabilidad que les cabe en la búsqueda internacional del desarrollo sostenible, en vista de las presiones que sus sociedades ejercen en el medio ambiente mundial y de las tecnologías y los recursos financieros de que disponen” (Principio 7, Río 1992, 3).

Al inclinarse por los instrumentos de la “economía verde”, como estrategia para el gobierno de la relación naturaleza-sociedad, dicha Convención reforzó y profundizó una manera de pensar que es consustancial con la emergencia, en 1987, del modelo del desarrollo sustentable. Ya en el Informe Brundtland se establecía la interdependencia entre economía y ecología, la “globalidad” de la cuestión ambiental se construía a partir de la evidencia del “mercado global” y la economía funcionaba como racionalidad para el gobierno del problema ambiental.

Por otra parte, la exhortación al multilateralismo y, más generalmente, a construir un régimen global para el ambiente fundado sobre la cooperación de Estados, ONGs, redes de expertos, empresas, etc., se asienta, en el Informe Brundtland, sobre una suerte de “naturalismo”, afín al pensamiento neoliberal. Es la evidencia de la unidad de las necesidades humanas, de que existen unos límites últimos naturales, y de la interdependencia económica, la que prescribe la cooperación en pos de la transición hacia “un” desarrollo duradero:

El mecanismo de la intensificación de la cooperación internacional requiere que se asegure que el desarrollo duradero variará de sector a sector y estará relacionado con las instituciones particulares. Sin embargo [...] la unidad de las necesidades humanas exige el funcionamiento de un sistema multilateral que respete los principios democráticos de las concesiones y que acepte no sólo que la tierra es una, sino que el mundo también lo es (Brundtland, 1987:56).

Combinando derecho y política, relaciones diplomáticas y negocios, instituciones internacionales y activismo ecológico informal, etc. la regulación global del ambiente articula una serie heterogénea de elementos entre los que se incluyen: un espacio transnacional; redes -jerarquizadas, desiguales, excluyentes- de actores que conectan expertos, ONGs, empresas y Estados; multilateralismo y *soft law*; tecnologías orientadas modelar el diseño y la implementación de las políticas ambientales cuya inspiración es ética -“conjuntos de mejores prácticas para la aplicación de políticas sobre economía verde” y “modelos o buenos ejemplos de políticas sobre economía verde” (Río + 20, 2012:13); mecanismos de cooperación bilateral, flexibles y voluntarios; una ética mundial e, incluso, un propio repertorio de utopías: *un* desarrollo sostenible.

De esa trama, a partir de aquí y hasta la finalización del apartado nos concentraremos sobre la cuestión relativa al *régimen de producción y circulación* de los *saberes* y las *tecnologías* implicados en el gobierno del ambiente. Como veremos, es en relación a esta cuestión, entendida en un sentido amplio, como la totalidad de las formas de articular la verdad y de las prácticas relativas al vínculo entre lo humano y la naturaleza, que el punto de vista del *buen vivir* subvierte el sentido hegemónico.

Ya a partir de la Convención de Estocolmo (1972) comienza a insistirse para que los gobiernos cooperen en el desarrollo, la difusión y el acceso a los conocimientos y tecnologías vinculados con el ambiente. Pero fue la estrecha asociación establecida en Brundtland entre “pobreza” y “crisis ecológica”, la que brindó un poderoso motivo para que el desarrollo sustentable se encauzara a través de estrategias de transferencia de conocimientos y tecnologías desde los países centrales hacia los periféricos. De esta manera sea apuntaba a reformar las prácticas “atrasadas” e “insustentables” que caracterizarían la forma de vida de las poblaciones pobres.

Es en la configuración y el control del régimen de verdad concerniente al ambiente donde la retórica de “un mundo común” se ve desestabilizada por la irrupción del lenguaje etnocentrista, occidentalocéntrico e imperialista que instituye a la ciencia occidental como el único punto de vista desde el cual racionalizar el vínculo que las sociedades tienen con la naturaleza. Así, el gobierno de lo ambiental parece reducirse a una cuestión tecnocrática, con lo que el problema mismo se despolitiza.

El carácter hegemónico que asume, en el paradigma del desarrollo sustentable, la racionalidad científica, apenas es matizado por el reconocimiento del valor de los saberes y prácticas de los pueblos originarios. Sin embargo, esa mirada los reduce a pura “tradicición”, colocándolos en una posición subalterna respecto de las ciencias y cortocircuitando la posibilidad del diálogo con ellas:

Estas comunidades son depositarias de una enorme acumulación de conocimientos y experiencias tradicionales que vinculan a la humanidad con sus antiguos orígenes. Su desaparición es una pérdida para toda la sociedad que podría aprender mucho de su habilidad tradicional en cuanto al control de manera sostenible de los sumamente complejos sistemas ecológicos (Brundtland, 1987: p.136).

En todos los documentos que analizamos se presupone un único sentido para la circulación de las racionalidades y tecnologías “verdes”: Norte-Sur. La apelación a superar las divisiones de la soberanía nacional, la separación de las disciplinas científicas y las estrategias limitadas para conseguir ganancias económicas, que hilvana Brundtland (1987:12), corre pareja a la afirmación de las relaciones de dependencia que subordina el Sur global al Norte global. Algo semejante sucede en la última Convención, donde tras el tono de lamentación por “20 años de avances desiguales” (Río + 20, 2012:4) y del reconocimiento de la diversidad de “enfoques, visiones, instrumentos, circunstancias y prioridades nacionales” (Río +20, 2012:10) se afirma que la economía verde es uno de los instrumentos más importantes para lograr el desarrollo sostenible y se exhorta a cooperar internacionalmente en torno a un conjunto de tópicos (finanzas, deuda, comercio, transferencia de tecnología) y un conjunto de principios (innovación, espíritu de empresa, creación de capacidad, etc.), cuya inspiración es claramente neoliberal.

Asimismo, los procedimientos de cooperación se canalizan, históricamente, a través de la “asistencia” de los países desarrollados hacia los sub-desarrollados. Articulada como una herramienta más de la gobernanza económica del ambiente, la misma está organizada en torno a tres focos: la cuestión financiera, la innovación en ciencia y tecnología y la ayuda para el desarrollo de capacidades institucionales.

Las tecnologías ambientales deben ponerse a disposición de los países en desarrollo (Estocolmo, 1972:4).

Muchos países en desarrollo [...] tienen también necesidad de asistencia e información de las naciones industrializadas para hacer el mejor uso de la tecnología (Brundtland, 1987:30).

El fortalecimiento de los órganos de protección del medio ambiente es más urgente en los países en desarrollo (Brundtland, 1987:353).

Ponemos de relieve la importancia de la transferencia de tecnología a los países en desarrollo y recordamos las disposiciones en materia de transferencia [...] acordadas en el Plan de Aplicación de las Decisiones de Johannesburgo, en particular el llamamiento a promover, facilitar y financiar, según proceda, el acceso a las tecnologías ambientalmente racionales y los conocimientos especializados correspondientes, así como su desarrollo, transferencia y difusión, en particular a los países en desarrollo (Río + 20, 2012: 14).

La afirmación de que la circulación de tecnologías sólo pueda asumir la dirección Norte-Sur funciona, en los documentos analizados, como un presupuesto, como algo que viene ya dado y sobre lo que simplemente se predica. Resuena aquí el antiguo discurso evolucionista del progreso que, modulado en función de criterios teológicos, culturales, económico-sociales o político-democráticos, funciona en el ámbito del derecho internacional desde la pre-modernidad¹².

No debe olvidarse, por otra parte, que la cuestión del ambiente aparece, en ese ámbito, como una pieza más del discurso del desarrollo. La transferencia de tecnologías (que utiliza a las empresas transnacionales como “correas de transmisión”), es un capítulo de los convenios de asistencia al desarrollo. Así, en la última Convención se reproduce acriticamente el argumento de la “brecha tecnológica” que separaría a los países centrales de los periféricos y se apuesta a eliminar la dependencia tecnológica a través de políticas...neoliberales: “Afirmamos que las políticas de economía verde [...] deberán: i) Contribuir a colmar la brecha tecnológica entre los países desarrollados y en desarrollo y reducir la dependencia tecnológica de los países en desarrollo” (Río + 20, 2012: 11).

Sin embargo, ese esquema de dependencia -también en relación a los saberes y tecnologías ecológicas- ha sido cuestionado, desde América Latina, ya a partir de 1970. Frente al diagnóstico decadentista esbozado en el informe del Club de Roma (Meadows, 1972) que sostenía la existencia de límites “físicos” al desarrollo, y asociaba, entre otras estrategias, el cuidado del medio ambiente al control de la natalidad en los países periféricos, surgirían diagnósticos y programas -como, por ejemplo, aquel de la Fundación Bariloche¹³- que transformaron la pregunta por los futuros límites físicos al desarrollo por el interrogante relativo a los límites sociales y económicos del estilo de desarrollo existente.

Vinculados a esa tradición de pensamiento y acción alternativos, tanto Bolivia como Ecuador vienen haciendo esfuerzos por revertir el sentido circulación de las racionalidades implicadas en la problemática ecológica.

¹² Así, la “obligación del hombre blanco” hacia los *nativos* de los ex territorios coloniales se ha justificado en términos del deber de convertir a los “infielos”, de civilizar a los “pueblos salvajes”; ha operado también el motivo del “dulce comercio”; la urgencia de promover el desarrollo de los pueblos atrasados y, últimamente, la causa “humanitaria” de la democracia y los derechos humanos. Para un desarrollo extenso de estos temas vid. Rajagopal, 2003.

¹³La Fundación Bariloche fue creada en el año 1963 en la Argentina por un grupo de científicos de la Comisión Nacional de Energía Atómica. Conocido el modelo Meadows, desde esa Fundación se convocó a un grupo de científicos de diversas disciplinas con la finalidad de impugnar el diagnóstico catástrofe proyectado. La respuesta fue el “Modelo Mundial Latinoamericano” (Fundación Bariloche, 2004 [1973]). Un desarrollo más extenso de estos temas puede encontrarse en Aguilar et. al. (2013).

Sin embargo, el proceso de formación de sentidos nunca es unidireccional. En el apartado siguiente veremos cómo, en el seno mismo de la ONU surgió, hacia la década de 1980, una mirada alternativa de pensar el vínculo entre lo humano y la naturaleza: el discurso de la vida “en armonía con la naturaleza”.

II. ¿Otra forma de pensar el vínculo entre naturaleza y sociedad?: El discurso de la vida en “armonía con la naturaleza”

Más allá del modo hegemónico de problematizar el vínculo entre lo humano, lo ambiental y el desarrollo que cristalizó en el Informe Brundtland, en los documentos internacionales se encuentran “huellas” de otras formas de pensar, de desplazamientos respecto de la perspectiva antropocéntrica, científicista, economicista, colonialista, en fin, alienante, de concebir la relación con la naturaleza. Aludimos a las marcas de posiciones que (a la luz de la hegemonía de la “economía verde”) fueron derrotadas pero cuya recuperación, no obstante, resulta central, tanto para impugnar la unanimidad presupuesta en torno al desarrollo sustentable, como para dar cuenta de la singularidad de los debates en torno al buen vivir, en los que resuenan -por otra parte- la memoria de esas luchas.

Mientras “Nuestro Futuro Común” aparece -en relación al gobierno del ambiente- como el lugar del “triunfo” de la racionalidad neoliberal, en los documentos que le precedieron encontramos indicios de otros puntos de vista, ligados a las luchas -iniciadas hacia la década de 1950- de los movimientos ecologistas y al surgimiento de éticas biocéntricas¹⁴ y ecocéntricas¹⁵, enlazadas, a su vez, con reflexiones del campo jurídico que reconocen a la naturaleza como titular de derechos¹⁶.

Sensible a los problemas sociales de los países periféricos e impregnada del optimismo en torno a la posibilidad de planificar el desarrollo, en la Convención de Estocolmo se advertía que, más allá de la pretensión de arribar a una serie de consensos internacionales, era preciso considerar la distancia que existía entre los países desarrollados y los subdesarrollados, ya que normas válidas en los primeros podían ser “inadecuadas y de alto costo social” en los segundos (Estocolmo, 1972:5).

Sin embargo, es en la “Carta de la Naturaleza” (1982)¹⁷ donde se esgrime un punto de vista que -aun con matices- se contraponen al modelo del desarrollo sustentable que, como sabemos, se instalaría, sólo cinco años después, como paradigma hegemónico. El discurso de la

¹⁴ Desde la perspectiva biocéntrica se considera que toda forma de vida es valiosa y merece respeto por sí misma independientemente de su “utilidad”. Albert Schweitzer realizó planteos de ese estilo a comienzos del siglo XX y una referencia ineludible es la obra “Liberación animal” publicada en 1975 por Peter Singer.

¹⁵ El ecocentrismo considera de manera medular el concepto de ecología, de comunidad de seres, como centro de la moral y se parte de la idea de un mundo natural que posee un valor inherente. Dentro de este enfoque las perspectivas más difundidas son la “ética de la tierra” identificada con Aldo Leopold (1949) y la “ecología profunda” articulada por el filósofo Arne Naess (1973).

¹⁶ Un antecedente insoslayable del debate es el artículo *Should Trees Have Standing?* publicado en 1972 por Christopher Stone.

¹⁷ Es preciso destacar que la Carta de la Naturaleza no es el resultado de una Conferencia sobre medioambiente, sino que fue *adoptada* por la Asamblea General de Naciones Unidas en fecha 28.10.1982. En el derecho internacional ambiental se la considera como el punto de inicio de una “nueva etapa” dado que se pasa de la noción de especies amenazadas a la de conservación del patrimonio genético y protección de la diversidad biológica (Lavielle, 2010)

Theomai 32

segundo semestre 2015 / second semester 2015

“armonía con la naturaleza”, enunciado en ese documento, prefigura algunas de las formas de pensar que caracterizan el debate, contemporáneo, acerca del buen vivir, modulando, como veremos, la “traducción” y la “circulación” del punto de vista pachamámico en las instituciones, los documentos, etc. de las Naciones Unidas.

En primer lugar, tanto el diagnóstico como la solución de la crisis ambiental aparecen ligados, en la Carta de la Naturaleza, al orden capitalista y al tipo de consumo (individualista, excesivo, etc.) que ese modo de producción y de vida involucra:

La Asamblea General Persuadida de que: El deterioro de los sistemas naturales que dimana del consumo excesivo y del abuso de los recursos naturales y de la falta de un orden económico adecuado entre los pueblos y los Estados socavan las estructuras económicas, sociales y políticas de la civilización (Carta de la Naturaleza, 1982: 20).

En segundo lugar, en una operación des-mercantilización y subversión del tradicional punto de vista antropocéntrico, se afirma el valor intrínseco de “lo vivo”:

“La Asamblea General Convencida de que: a) Toda forma de vida es única y merece ser respetada, cualquiera que sea su utilidad para el hombre, y con el fin de reconocer a los demás seres vivos su valor intrínseco, el hombre ha de guiarse por un código de acción moral (Carta de la Naturaleza, 1982: 20).

Esta forma de pensar ya había sido esgrimida en la Declaración Universal de los Derechos de los Animales aprobada por la UNESCO en 1978, donde se establece que “todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia”. Sin embargo, tanto esta idea como aquella contenida en la Carta de la Naturaleza, resultaban, en parte, contradichas en los propios documentos. Mientras en la Declaración de la UNESCO se identificaban una serie de “usos” de los animales y se alude a su muerte “con o sin necesidad”, desde el punto de vista de los diferentes usos humanos, en el documento de 1982 se introduce una perspectiva utilitaria, ligándose la protección de los procesos ecológicos a la obtención de “beneficios duraderos” de la naturaleza (Carta de la Naturaleza, 1982:2).

En tercer lugar, la relación hombre-naturaleza es pensada desde una perspectiva eco-céntrica. Se subraya, así, que la especie humana es parte de la naturaleza y se sostiene que la libertad y la plena realización de las potencialidades de los humanos dependen del desarrollo de una vida en armonía con la naturaleza.

La Asamblea General (...) consciente de que: a) La especie humana es parte de la naturaleza y la vida depende del funcionamiento ininterrumpido de los sistemas naturales que son fuente ininterrumpida de energía y de materias nutritivas. b) La civilización tiene sus raíces en la naturaleza, que moldeó la cultura humana e influyó en todas las obras artísticas y científicas y de que la vida en armonía con la naturaleza ofrece al hombre posibilidades óptimas para desarrollar su capacidad creativa, descansar y ocupar su tiempo libre” (Carta de la Naturaleza, 1982:20)

Una idea semejante, aunque con el eje colocado nítidamente sobre “lo humano”, había aparecido antes en la Convención de Estocolmo:

Para llegar a la plenitud de su libertad dentro de la naturaleza, el hombre debe aplicar sus conocimientos a forjar, en armonía con ella, un medio mejor (Estocolmo, 1972:2).

Pues bien, al inclinarse por una rigurosa perspectiva antropocéntrica, subordinar el cuidado del ambiente al crecimiento económico, enfatizar la irracionalidad -desde el punto de vista ambiental- del subdesarrollo y desconocer la irracionalidad del modo de vida de los países del Norte, el Informe Brundtland dejó de lado aquella perspectiva alternativa, que, como veremos en el próximo apartado, es recuperada y radicalizada en la propuesta del buen vivir

Sin embargo, algunos trazos de ese enfoque alternativo perduraron, tanto en este último Informe como en los documentos que lo sucedieron. Como “matiz” y complemento de los argumentos utilitarios, se admite en Brundtland (1987:28) que existen motivos de orden moral y ético para conservar las especies silvestres y que la conservación de la naturaleza no debería concernir solamente a los objetivos del desarrollo porque: “forma para de nuestra obligación moral hacia los demás seres vivos” (Brundtland, 1987: 77).

Posteriormente, en el Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992:3) se alude al “valor intrínseco” y a los “valores ecológicos, genéticos, sociales, económicos, científicos, educativos, culturales, recreativos y estéticos” de dicha diversidad. En una operación en la que se cuela el igualitarismo entre especies, en la Convención de Johannesburgo (2002:1), la responsabilidad del desarrollo sustentable se predica tanto hacia las generaciones futuras como hacia “todos los seres vivos”.

Asimismo, la idea de la “armonía con la naturaleza” reaparece en varios documentos, pero el sentido que se le atribuye, en todos los casos, es antropocéntrico. El Informe Brundtland alude a ella como la capacidad o el poder del hombre de compatibilizar sus actividades con los recursos del planeta de manera de asegurarse la reproducción del capitalismo¹⁸; mientras que en Río (1992) se articula bajo el lenguaje de los derechos humanos.

Por otra parte, el significante “armonía” resulta asociado con una suerte de “equilibrio estático” o “fijismo” contrario al *ethos* cambiante y dinámico que se imprime al desarrollo sustentable. Así entendida, la idea de armonía queda vinculada con una concepción conservadora de la vida, de la que este último enfoque pretende desmarcarse:

Pero en último término, el desarrollo duradero no es un estado de armonía fijo, sino un proceso de cambio por el que la explotación de los recursos, la dirección de las inversiones, la orientación de los progresos tecnológicos y la modificación de las instituciones se vuelven acordes con las necesidades presentes tan bien como con las futuras (Brundtland, 1987: 24).

Aspecto central de las luchas emprendidas por el Estado Plurinacional de Bolivia y el Estado de Ecuador -entre otras fuerzas sociales- para instalar el punto de vista de la “Madre Tierra” en el ámbito internacional, el enunciado relativo a la “vida en armonía con la naturaleza” se

¹⁸ “Tenemos el poder de armonizar los asuntos humanos con las leyes naturales y prosperar al hacerlo. En esta empresa, nuestra herencia cultural y espiritual puede fortalecer los intereses económicos y la necesidad imperiosa de supervivencia (Brundtland, 1987:16).

convertiría, con el correr de los años, en el corazón mismo de la disputa entre visiones antagónicas, oscilando entre formulaciones (y lecturas) antropocéntricas y eco-céntricas.

Inserta en una red conceptual que integra el reconocimiento del valor intrínseco de lo vivo, la crítica al consumo excesivo, etc., es en la Carta de Naturaleza dónde la idea de la armonía con la naturaleza adquiere (aun con matices) un sentido holista. Es esa significación, excluida del modelo del desarrollo sustentable consagrado en Brundtland, la que reivindicaría, varias décadas después, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (E/C.19/2010/4) al referirse, en el año 2010, a la recepción y circulación de esa idea en la ONU; justo en el momento en que la noción de “armonía con la naturaleza” era instalada (o re-instalada) como punto de vista desde el cual pensar la protección de la naturaleza, a partir de la iniciativa de los representantes del Estado Plurinacional de Bolivia.

III. Las iniciativas de Bolivia y Ecuador: tratando de revertir el sentido de la gobernanza neoliberal

En este tercer apartado presentamos la manera en que la dimensión del *sumak kawsay* que enfoca en el vínculo naturaleza-sociedad comienza a transitar, desde los espacios locales y nacionales en los que emergió, hacia el espacio global. Aparecen aquí con centralidad los esfuerzos realizados por Ecuador y Bolivia para instalar en el ámbito de la regulación transnacional del ambiente el enfoque pachamámico, así como las operaciones de traducción que median su circulación y recepción en el sistema de las Naciones Unidas. Con ello se articula, asimismo, la reivindicación que desde Ecuador, Bolivia y otros países del Sur se postula en relación a la deuda ecológica de los países del Norte respecto de los del Sur, lo que nutre y se suma a este proceso de reversiones que intentan edificarse y que, en este caso, se enfocan en un problema ecológico a nivel global como es el cambio climático¹⁹.

Es preciso destacar que la significación e implicancias del *sumak kawsay* no se encuentra exenta de disputas. Puede constatararse, en esa dirección, una heterogénea apropiación por actores sociales y perspectivas diversas. Se lo articula como alternativa al desarrollo, como una teoría del desarrollo y esas miradas conviven, además, con posiciones que colocan el acento en su carácter amplio, abierto y en construcción. En este último sentido se lo presenta más como una oportunidad para construir otras alternativas de mundos posibles que como una proposición de contenido estático (Acosta, 2012; Santos, 2010a).

Atravesando esas disputas, el programa del buen vivir opera una revisión paradigmática de la dicotomía naturaleza-sociedad respecto de su tratamiento “moderno”, la cual involucra: el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, la construcción de una justicia ecológica paralela a la ambiental y la valorización de la complementariedad de todos los seres vivos. En suma: un claro quiebre con el antropocentrismo como única ética posible para proteger el

¹⁹ En ese sentido, desde diferentes países de América Latina y algunos países asiáticos (Bolivia, Ecuador, Paraguay, Venezuela, Honduras, Costa Rica, El Salvador, Nicaragua, República Dominicana, Panamá, Guatemala, Cuba, Belice, Dominica, St. Vicente y Las Grenadinas, Antigua y Barbado, Sri Lanka y Malasia) se planteó en el contexto de la 15° Conferencia de Partes de la Convención sobre Cambio Climático desarrollada en 2009 en Copenhague, se presentó una Carta Abierta de Apoyo Internacional al Reconocimiento y Reparación Integral de la Deuda Ecológica por Cambio Climático en los acuerdos de Copenhague.

ambiente; ruptura que vincula al *sumak kawsay* con toda una serie de posturas éticas biocéntricas y ecocéntricas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX en diferentes espacios (Esquivel Frias, 2006; Vilmer, 2011).

En esta dirección, esos efectos “ecológicos” del programa del buen vivir que implican una problematización “otra” del vínculo naturaleza-sociedad, han recibido, tanto en Ecuador como en Bolivia, traducción en el campo jurídico. En esos países se reconocen, de manera explícita, los derechos de la Pachamama, la Madre Tierra, recuperando así una significancia local, andina²⁰. Ello permite pensar en cierta “igualdad de armas” entre lo humano y lo no humano (Hermitte, 2011), derivada de una relectura de aquella dicotomía moderna desde cosmovisiones indígenas históricamente invisibilizadas y acalladas.

Así, la Constitución de Ecuador reconoce a la Pachamama como sujeto de derechos. El hecho de que se la incorpore en el preámbulo posee especial relevancia en tanto prelude de un “nuevo pacto” convivencial en el que se explicita la celebración de la naturaleza, a la vez que se iluminan las raíces milenarias del pueblo ecuatoriano. Una pléyade de referencias apuntan, en su articulado, a regular de un modo más armónico el vínculo entre naturaleza y sociedad. Rompiendo con la perspectiva antropocéntrica -que estima que el ambiente ha de ser conservado para preservar la existencia y destino de la humanidad presente y futura-, la Constitución ecuatoriana dedica un capítulo a los “Derechos de la Naturaleza”:

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 (art. 71 CN, Ecuador).

Con un preámbulo constitucional que alude a ella, Bolivia reconoció la entidad de la Tierra como sujeto de derecho a través de la Ley de Derechos de la Madre Tierra N°71 (2010), dónde se la conceptúa en términos de:

Sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos originario campesinos (art. 3 Ley N°71, Bolivia)

Emerge de la mano de esta conceptualización un espacio para lo sagrado, ligado a cosmovisiones asentadas en el territorio boliviano. Así, la consideración de la dimensión “espiritual” en los debates del buen vivir involucra una reflexión sobre el modo de vida que se desmarca del “hombre productivo”, individuo que se desarrolla y progresa en términos principalmente económicos.

Poco tiempo más tarde, también en ese país, se traduce hacia el campo legal una suerte de “hoja de ruta” para la construcción del vivir bien: la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien N°300 de 2012. Esta norma, del mismo modo que la de 2010, enumera

²⁰Sobre estos procesos de reformas puede consultarse, entre otros: Gudynas E., 2010 y Gudynas, E., 2011.

una serie de principios. Entre ellos, refiere a la no mercantilización, a la participación plural, al diálogo de saberes:

2. No mercantilización de las Funciones Ambientales de la Madre Tierra: Las funciones ambientales y procesos naturales de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra no son considerados como mercancías sino como dones de la sagrada Madre Tierra (art.4 Ley N°300, Bolivia)

9. Participación Plural: El Estado Plurinacional de Bolivia y el pueblo boliviano, para la defensa de los derechos de la Madre Tierra, utilizan procedimientos consensuados y democráticos con participación amplia en sus diversas formas (art. 4 Ley N°300, Bolivia)

17. Diálogo de saberes: El Estado Plurinacional de Bolivia asume la complementariedad entre los saberes y conocimientos tradicionales y las ciencias (art. 4 Ley N°300, Bolivia)

Subvirtiendo el punto de vista neoliberal que ha inspirado buena parte de las regulaciones que estudiamos en el primer apartado, los componentes de la Madre Tierra no pueden ser objeto, según la regulación boliviana, de comercialización. Asimismo, la racionalidad científica moderna pierde su "monopolio" como ámbito de producción del saber para compartir su espacio con otras maneras de articular la verdad. El desafío es construir una "ecología de saberes" (Santos, 2010b) en la que no se niega el conocimiento técnico sino que se lo emplaza dentro de un marco de diversidad *junto con* otras prácticas y explicaciones verdaderas y valiosas. Se hace foco en la diversidad y el diálogo entre valores, sentires, ciencias, saberes, prácticas, habilidades, trascendencias, tecnologías, normas, transformaciones de las culturas del mundo, en la búsqueda de un estilo de vida en armonía con la naturaleza.

Con el horizonte del buen vivir en miras, el modo de construcción proyectado se califica como participativo y plural: las decisiones para la protección de la Madre Tierra no quedan ligadas a un conjunto de técnicos o funcionarios que poseen la competencia para decidir qué hacer para tratar el "problema ambiental", por el contrario, se percibe una apertura hacia canales más democráticos para la toma de decisiones colectivas por parte de los humanos pero siendo estos parte, complemento, elemento de la Madre Tierra, pensada en tanto comunidad interrelacionada de seres.

Pues bien, estos esfuerzos que insisten en transformar el vínculo humano-no humano desde una cosmovisión andina con un sentido bio y eco-céntrico, en incluir y valorar de modo cardinal saberes y prácticas ancestrales y en ampliar la esfera de quienes se encuentran legitimados para "decidir" sobre el problema ambiental, han comenzado a impactar -a partir de una serie de prácticas de resistencia- en la escala global, dejando allí una serie de marcas que, aún "marginales", involucran un cambio del sentido hegemónico de la regulación, así como una subversión de las relaciones históricas de dependencia Norte-Sur.

Constatamos cómo Bolivia y Ecuador recuperan -en un escenario caracterizado por el debilitamiento del "multilateralismo" y el incremento de las estrategias bilaterales, voluntarias, flexibles- el ideal de regulación cosmopolita de problemas comunes.

Theomai 32

segundo semestre 2015 / second semester 2015

El proceso al que nos referimos tiene como punto de inicio el año 2009. Por iniciativa de Bolivia, desde Naciones Unidas se fija el 22 de abril como Día Internacional de la Madre Tierra (Res. N° 63/278). Esa Resolución se constituye como una de las primeras huellas en el espacio global de esta dimensión del vivir bien:

Madre Tierra es una expresión común utilizada para referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos (Res. 63/278).

Asimismo, fue a partir de una propuesta realizada por el Estado Plurinacional de Bolivia que la Asamblea General aprobó por consenso y con el patrocinio de 61 países la resolución que incorporó a la agenda de la ONU el tema de “Armonía con la Naturaleza” (Res. 64/196).

En esa misma dirección, fueron también los representantes de los pueblos indígenas de ese Estado Plurinacional los que elaboraron un “Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra”, presentado ante las Naciones Unidas en el año 2010. Dicho informe recupera con especial énfasis la contribución que los planteamientos indígenas acerca de los derechos de la Madre Tierra y el buen vivir, pueden realizar para el bienestar y prosperidad de la humanidad (E/C.19/2010/4: 8). Las experiencias de los pueblos indígenas de las regiones andinas de América del Sur, son recuperados para *ponerlos en relación* con la posibilidad de proyectar esa cosmovisión no occidental en diferentes escalas regulatorias: derecho general del Estado, derecho internacional:

Los pueblos indígenas que abriguen la concepción de la naturaleza como Madre Tierra dotada de derechos lo tienen pleno para hacerla valer en todo lo que interese a su gestión interna. Los pueblos indígenas que abriguen tal concepción tienen también el derecho de hacerla llegar a los foros estatales e internacionales pertinentes para promocionarla como forma de relación entre la humanidad y la naturaleza (E/C.19/2010/4:8).

No se trata, solamente, de la apertura de una forma de pensamiento diferente. Las iniciativas de los países tercermundistas están encaminadas a que, al igual de que sucede en el ámbito de los Estados de Bolivia y Ecuador, los derechos de la naturaleza se reconozcan a nivel internacional. Es decir, sus acciones apuntan a la trasposición de lo que hasta ahora son miradas locales y nacionales al espacio global así como a la traducción del punto de vista pachamámico al *lenguaje* (universalista) *de los derechos*.

Con la mirada puesta en la Convención de Río + 20, la estrategia de *juridificación internacional* del punto de vista de la Madre Tierra fue introducida en la Resolución N° 66/204 de 2011 donde se recomendaba:

Considerar la posibilidad de formular una declaración en que se reconozca el valor intrínseco de la naturaleza y de su capacidad regeneradora en el contexto de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible de junio de 2012 (Res. 66/204).

Si bien Río + 20 no materializó la anhelada declaración, se registran algunas huellas de esas posiciones tanto en los denominados “zero drafts”²¹ como en el documento final de la Cumbre sobre la Madre Tierra. Se trata de grietas en el discurso hegemónico por las que se infiltran otros sentidos atribuibles a la cuestión ecológica que contradicen la propuesta de la “economía verde”:

39. Reconocemos que el planeta Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar y que “Madre Tierra” es una expresión común en muchos países y regiones, y observamos que algunos países reconocen los derechos de la naturaleza en el contexto de la promoción del desarrollo sostenible. Estamos convencidos de que, para lograr un justo equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, es necesario promover la armonía con la naturaleza (Río+20, 2012:8)

41. Reconocemos la diversidad natural y cultural del mundo y reconocemos que todas las culturas y civilizaciones pueden contribuir al desarrollo sostenible (Río + 20, 2012: 8)

No era la primera vez que desde el Tercer Mundo se aspiraba a cambiar el sentido de la regulación global del ambiente. Luego del rotundo fracaso de la Cumbre sobre Cambio Climático (COP 15) realizada en Copenhague, el Presidente de Bolivia, Evo Morales, convocó a la Primera Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra que tuvo lugar, en el año 2010 en Cochabamba. Ese encuentro se selló con la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra aprobada por 35.000 personas, entre las que se contaban integrantes de movimientos ecologistas indígenas, campesinos, feministas, etc. Inspirada en el enfoque pachamámico se afirma allí que:

La Madre Tierra es fuente de vida, alimento, enseñanza y provee de todo lo que necesitamos para vivir bien [...] es necesario reconocer y defender los derechos de la Madre Tierra y todos los seres” (Declaración Cochabamba, 2012: 1).

Cabe destacar que la Declaración de Cochabamba dejó rastros en una de las resoluciones de la ONU sobre “Armonía con la Naturaleza” (65/164) e inspiró, en parte, un documento alternativo -“Peoples’ sustainability Treaty on Rights of Mother Earth”- que circuló en Río+20 con la voluntad de conseguir apoyos²².

Alimentando las memorias de las formas de pensar alternativas, el buen vivir activa un debate que excede la cuestión del desarrollo. Sin embargo, los esfuerzos aquí analizados, que procuran instalar esa mirada en el ámbito internacional, han tendido a ser reconducidos, como veremos en el apartado siguiente, al lenguaje hegemónico del desarrollo sostenible.

²¹ Nos referimos a los borradores del documento final.

²² Texto disponible en www.sustainabilitytreaties.org.

IV. Cambio en la dirección del sentido: ¿armonía con la naturaleza como parte del desarrollo sostenible?

Condicionado por la iniciativa tercermundista, desde el año 2009 viene produciéndose en la ONU un discurso estructurado en torno a la cuestión de la “vida en armonía con la naturaleza”, que se expresa en toda una serie de textos: resoluciones de la Asamblea e informes del Director General²³. En esos documentos se hilvanan problemas, motivos, puntos de vista, etc. que conciernen a los debates sobre el “buen vivir”.

Se tematiza la interdependencia de la especie humana y otras especies y se reconoce la relevancia del saber de los pueblos ancestrales en lo que concierne a la protección de la naturaleza. Aparecen allí expresiones como *Madre Tierra* que aluden al lenguaje no occidental de la *Pachamama*. Se incluye, asimismo, una interrogación acerca de la forma de calcular el daño ambiental y de medir el “desarrollo sustentable” que si bien no transgrede las fronteras de este último, abre una vía para problematizar la pluralidad de facetas (espirituales, estéticas, etc.) que confluyen en torno al vivir bien²⁴.

Por otra parte, se apela a la transformación de los modos de consumo y producción, poniéndose el eje, especialmente, sobre los países desarrollados:

Reafirmando que para lograr el desarrollo sostenible a nivel mundial es indispensable introducir cambios fundamentales en la forma en que producen y consumen las sociedades y que todos los países deben promover modalidades sostenibles de consumo y producción, proceso en el que los países desarrollados deben tomar la iniciativa y del que todos los países deben beneficiarse (Res. 66/204; Res. 67/214).

Pero, además de los efectos que, sobre la producción del sentido, tiene la reflexión sobre el buen vivir, en el discurso sobre la “vida en armonía con la naturaleza” resuena, como memoria discursiva (Courtine, 1981), la Carta de la Naturaleza, que fuera adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1982.

Mientras las resoluciones que refieren a ese tema la reconocen como un antecedente, el “Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra” le atribuye el carácter de una latencia, de un pasado no realizado pero aún posible: “Las Naciones Unidas tiene a la vista la posibilidad de un cambio de paradigma desde la Carta Mundial de la Naturaleza de 1982. Es algo que aún espera un desarrollo apropiado” (E/C. 19/2010/4:17).

Que desde el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas se hable de un “cambio” de paradigma, se entiende si consideramos que aquel documento abrió una hendidura para que emergieran, en el ámbito internacional, posiciones bio y ecocéntricas que, como sabemos, el

²³ Entre sus expresiones textuales se encuentran los siguientes documentos: Res. 64/196 (2009), 65/164 (2010), 66/204 (2011), 67/214 (2012). Informes: A/65/314 (2010), A/66/302 (2011), A/ 67/317 (2012).

²⁴ Se reconoce que el producto interno bruto no es un indicador adecuado para medir el deterioro ambiental resultante de la actividad humana (Res 65/164, 66/204 y 67/214).

Informe Brundtland dejó de lado, para inclinarse por una concepción antropocéntrica e instrumental de la naturaleza.

Profundizando ese desplazamiento, la propuesta que impulsara el Estado Plurinacional de Bolivia en el año 2009, operó como condición para que la contradicción entre la cosmovisión occidental y la cosmovisión pachamámica acerca de la naturaleza irrumpiera en el espacio global. Así, las tensiones activadas por la introducción de la visión indígena que -en contraposición con la mirada filisteá de occidente- involucra una percepción “espiritual” de la Tierra, contribuyen a explicar la diferencia existente entre la formulación del “proyecto de resolución” propuesto por Bolivia, que aludía a la “Armonía con la Madre Tierra”, y la formulación, más neutral, de la “Armonía con la Naturaleza” que apareció en el documento final. Mientras la primera formulación traduce el concepto andino de Pachamama, simbiosis de la humanidad con la naturaleza, la segunda no expresa de por sí esa posición, aunque tampoco la excluye.

La modificación respondió a la finalidad de “sumar apoyos” (E/C. 19/2010/4:3) de los representantes de otros Estados, lo cual habla de la inclinación cosmopolita hacia el multilateralismo que inspiró las iniciativas tercermundistas así como de las luchas que surcan la circulación de los planteos ecológicos del buen vivir en el ámbito internacional. Entre ellas merecen destacarse las disputas en torno a las lecturas “religiosas” o “seculares” que se hacen de la expresión Madre Tierra así como los conflictos entre “los” derechos de los pueblos indígenas y “el” derecho internacional. En esta dirección, desde el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas se admite -entendemos en un sentido táctico- la posibilidad de una traducción “secular” del punto de vista de la Madre Tierra en el marco de estrategias de juridificación nacionales e internacionales. Se asume, así, de antemano, que la trasposición de esta forma de proteger la naturaleza del ámbito local al nacional e internacional, involucra una operación de secularización; operación que está mediada por el *lenguaje de los derechos*.

Aún en el caso de que la asignación de derechos a la Madre Tierra fuera una expresión religiosa, los pueblos indígenas tienen el derecho de mantenerla viva como cultura propia y el derecho también de promocionarla en términos ya no, en su caso, religiosos, si lo que se pretende es traducirse a derecho general ya del Estado, ya internacional (E/C. 19/2010/4:8).

Así, en la actualidad, el discurso de la “Vida en Armonía con la Naturaleza” es, en sí mismo, un campo de tensiones, de disputa por el sentido: conviven allí, de manera ora conflictiva, ora solapada, la cosmovisión andina y la occidental; el buen vivir y el modelo del desarrollo sostenible.

La tendencia a inscribir el planteo de la vida en armonía con la naturaleza en el paradigma del desarrollo sostenible es visible ya desde el año 2009, reiterándose en los sucesivos documentos. Esa inscripción depende una operación discursiva en función de la cual la “armonía con la naturaleza” queda asociada al “desarrollo sostenible” de una manera *subordinada*. Así, la primera aparece como “subtema”, “contexto”, “enfoque integrado” del segundo.

Así la Res. 64/196 decide incluir en el programa de su sexagésimo quinto período de sesiones un “subtema” titulado “Armonía con la Naturaleza”, en relación con el “tema” titulado “Desarrollo sostenible”, subordinación que se repite en la Res. 67/214. También en esta última

se afirma que “algunos países reconocen los derechos de la Naturaleza en el contexto de la promoción del desarrollo sostenible”, y solicita que “se adopten enfoques holísticos e integrados del desarrollo sostenible”.

Se quiere confinar el buen vivir a un problema de “desarrollo” traicionándose la inspiración que desde el Sur se imprime al enunciado relativo a la “armonía con la naturaleza”. También la cuestión de los modos de consumo es un territorio donde asoman las luchas por el sentido. Si por una parte se afirma que el cambio hacia formas sostenibles debe iniciarse en los países desarrollados (Res. 66/204; Res. 67/214), la formulación de críticas al consumismo aparece, en otro de los documentos, como una limitación de los esfuerzos realizados (y a realizarse) desde los países del Tercer Mundo para conseguir la satisfacción de las necesidades básicas de sus habitantes, así como los objetivos -mucho más amplios- ligados al buen vivir:

Las investigaciones demuestran que a pesar de que el consumismo se asocia con la satisfacción de necesidades psicológicas y la creación de placer instantáneo, consumir más no está necesariamente relacionado con una mayor felicidad. [...] Mientras en los países menos desarrollados la falta de dinero influye en el bienestar de los sectores más pobres de la sociedad, también se observa que una vez que las personas obtienen ingresos más elevados, los incrementos adicionales tienen poco efecto en el bienestar, lo que indica que, más allá de un modesto bienestar económico, los ingresos adicionales no contribuyen a satisfacer deseos y necesidades importantes (A/66/302: 15).

Por otra parte, la práctica de resistencia que involucra la perspectiva del buen vivir, también resulta limitada, en su circulación al interior de la ONU, en lo relativo al vínculo entre la “ciencia” y los “saberes de las gentes” (Foucault, 2000). Lejos de involucrar la participación de una pluralidad de voces, los debates que se desarrollaron en ese espacio en torno al tema de la “vida en armonía con la naturaleza” estuvieron circunscriptos al campo de los expertos y de los representantes de los Estados.

Así, en la convocatoria a un “diálogo interactivo” destinado a construir “medios para promover un enfoque holístico respecto del desarrollo sostenible en armonía con la naturaleza” (Res. 65/164) se incluyeron a los Estados, las organizaciones de la ONU, expertos independientes y otros interesados; gesto que se reiteró en el año 2012. Podemos interrogarnos -junto a los relatores especiales del “Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra”- sobre el espacio asignado a los pueblos indígenas y movimientos que han propulsado, proyectado y activado la discusión acerca de la vida en armonía con la naturaleza.

Asimismo, en el discurso sobre la “armonía con la naturaleza” la ciencia conserva su monopolio. Así, en la convocatoria al diálogo interactivo a realizarse en abril del 2012 se señalaba que el propósito era “examinar los hallazgos científicos referidos a los impactos que las actividades humanas tienen sobre el funcionamiento del Sistema Tierra”. Son varias las afirmaciones que aluden a esa jerarquización, entre otras:

Los académicos nos dicen que ha llegado el momento de cambiar el sistema económico neoclásico [...] Diversos avances científicos que se han producido a lo largo de los siglos han propiciado un cambio significativo del pensamiento

[...] Ha llegado el momento de adoptar una nueva forma de pensar, para desarrollar un sistema económico centrado en la Tierra que integre los avances científicos de los últimos 100 años" (A/67/317).

Pero, además, el discurso de la "vida en armonía con la naturaleza" reproduce, en gran medida, la posición antropocéntrica que inspira el régimen de protección global del ambiente. Uno de los pilares sobre los que ese discurso se construye es la cuestión del "holismo". Ciertamente, la visión pachamámica presupone, en términos epistémicos y normativos, que la relación hombre-naturaleza se piense en términos de totalidad. Sin embargo, con el énfasis en el "holismo" los documentos de la ONU apuntan a *modular* el desarrollo sostenible, reforzando una de las ideas que subyacen a dicho modelo, cual es la posibilidad de integrar -de manera duradera- las dimensiones económicas, humanas y ecológicas; aspecto sobre el que se insistió en Río + 20.

Lejos de anclar en la visión pachamámica andina, el "holismo" al que aluden los Informes sobre la Vida en Armonía con la Naturaleza²⁵ resulta compatible con el antropocentrismo. Ello se explica porque ese discurso se nutre de las tradiciones del "holismo médico". Si bien está asociado a una pluralidad de significaciones, tal como aparece en los documentos analizados, el término "holismo" connota un conjunto de movimientos que incluye a la medicina psicosomática, la medicina constitucionalista, el humanismo católico, la medicina neohipocrática, la medicina social así como los múltiples cruces entre terapéuticas alternativas (homeopatía) y medicina ortodoxa, desarrollados en la Europa de entreguerras (y reactivados a partir de 1960), en oposición al "reduccionismo" y a la excesiva confianza en la tecnología que esas perspectivas encontraban en el modelo médico dominante, crecientemente "biomédico" (Lawrence *et.al*, 1998:1).

Así, en el Informe del Secretario General ONU sobre Armonía con la Naturaleza (A/65/314: 2) se afirma que su propósito es "reflexionar sobre la relación que la especie humana ha mantenido con la Tierra y consigo misma en las diferentes etapas de civilización"; aclarándose que tal objeto se aborda desde la perspectiva de la "historia de la medicina". El problema del holismo se reduce a la "manera en que los seres humanos han percibido su existencia y la estrecha relación que esto guarda con la manera en que perciben su relación con la Tierra".

En esta dirección, la problematización del vínculo con la naturaleza aparece como capítulo o tópico de la cuestión, más general, de la "salud humana". Se rescatan, así, las percepciones que las civilizaciones antiguas tenían respecto de la relación del cuerpo humano con la Madre Tierra "en su convicción de que la armonía con la naturaleza constituía la esencia de la buena salud" (A 65/314: 6).

Subyace a esta interpretación una persistente concepción *humanista* del daño ambiental, que todavía impregna el campo del derecho. Esta mirada deriva de la idea de que los seres humanos son parte inseparable de la naturaleza la conclusión, antropocéntrica, de que "no podemos dañarla sin causarnos un daño severo a nosotros mismos" (A/65/314: 3).

A través de su relectura en clave holística, el discurso de la "vida en armonía con la naturaleza", termina enfatizando la retórica de "integración" y "convivencialidad" que subyace a la noción de desarrollo sostenible. Mediado por el *motivo ecológico*, el *holismo* viaja

²⁵ A/65/314 (2010), A/66/302 (2011), A/ 67/317 (2012).

desde discurso sobre la salud (humana) al discurso sobre el desarrollo, articulándose como condición para la “salud de la Tierra”.

Los Estados Miembros deberían dar más visibilidad, a través del sitio web relativo a la Armonía con la Naturaleza, a la labor que se está realizando en cumplimiento del párrafo 40 del documento “El futuro que queremos” (resolución 66/288) a fin de desarrollar enfoques holísticos e integrados del desarrollo sostenible que lleven a la humanidad a vivir en armonía con la naturaleza y conduzcan a la adopción de medidas para restablecer la salud y la integridad del sistema Tierra (A/67/317).

Los saberes de la medicina y del desarrollo se funden, así, en un sólo movimiento que comprende lo humano, lo social y lo ecológico:

Del mismo modo que la rueda de la medicina gira ahora hacia un compromiso con los principios que promueven la salud de las personas, de la sociedad y del planeta en su conjunto, así gira también la rueda del desarrollo sostenible (A/65/314: 20)

Reflexiones finales

A lo largo de este artículo apuntamos a desestabilizar las múltiples operaciones de universalización en función de las cuales las convenciones internacionales han tendido a ocultar y/o relativizar la existencia de visiones múltiples y contrapuestas respecto de la cuestión ecológica, así como las relaciones de desigualdad entre los países del Norte y Sur global, que subyacen, entre otros conflictos, a esas perspectivas.

En esta dirección, visibilizamos las heterogeneidades y luchas que -aún silenciadas bajo la consigna de “un futuro común”- atraviesan dicha regulación y que (re)aparecen, hoy, tensionadas y en puja, al interior del concepto de “armonía con la naturaleza”.

Pretendimos, así, impugnar una de las ideas que organizan el “sentido común” de la regulación global del ambiente, esto es, el hecho de que los “eco” saberes, tecnologías, éticas y derechos circulan, solamente, en la dirección Norte-Sur. Las huellas y fisuras abiertas a partir de la circulación Sur-Norte del *sumak kawsay* permiten pensar en una inversión del sentido “habitual”, aún con los matices y torsiones que en paralelo se han identificado.

Procuramos contribuir así a una democratización del derecho internacional, mostrando cómo las resistencias tercermundistas lo “contaminan” con los saberes y las éticas de las gentes. Tratamos, en esta dirección, de procurar un desplazamiento en la visión eurocéntrica dominante respecto de la regulación global del ambiente, mostrando el importante papel que los pueblos indígenas -históricamente relegados- vienen desempeñando en la transformación del sentido de las instituciones de gobernanza.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto: **Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos**, Quito. Abya Yala, 2012.
- AGUILAR, Paula; FIUZA, Pilar; GLOZMAN, Mara; GRONDONA, Ana; HAIDAR, Victoria y PRYLUKA, Pablo: **Hacia una genealogía del “Buen Vivir”**. **Contribuciones desde el Análisis Materialista del Discurso**, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, 2013, inédito.
- BELOTTI, Francesca: “Entre el bien común y buen vivir. Afinidades a distancia”, en **Íconos**, Quito, FLACSO, N° 48, enero 2014, pp.41-54.
- CORTEZ, David: “La construcción social del “Buen Vivir” (SumakKawsay) en Ecuador; Genealogía del diseño y gestión política de la vida” en **Actas del VIII Congress for Intercultural Philosophy: Good life as Humanized life**, EwhaWomans University, Seoul, <http://tinyurl.com/mj9fh8a>
- COURTINE, Jean Jacques: “Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adresséaux chrétiens”, en **Langages**, N° 62, 1981, pp. 9-128.
- ENCINAS, Félix: “Origen del pachamamismo” en: **Patria insurgente sol para Bolivia**. Disponible en línea en: patriainsurgente.nuevaradio.org/index.php?p=432.
- ESQUIVEL FRIAS, Eleonora: **Responsabilidad y sostenibilidad ecológica**, Tesis Doctoral. Departamento de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Barcelona, 2006.
- FOUCAULT, Michel: **Defender la Sociedad**, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FUNDACIÓN BARILOCHE: **Modelo Mundial Latinoamericano**, Informe Preliminar. Buenos Aires, Fundación Bariloche, 2004 [1973].
- GUDYNAS, Eduardo: **La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica**, Bogotá. Tabula Rasa. No.13: 45-71, 2010.
- GUDYNAS, Eduardo: “Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política” en: **La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política**. Quito. Abya Yala. 2011.
- HERMITTE, Marie-Angèle : “La nature, sujet de droit?” en : **Annales. Histoire Sciences Sociales**. Paris: Editions de l’EHESS, 2011.
- JEANGÈNE VILMER, Jean Baptiste : **L’éthique animale**. Paris. PUF, 2011.
- LAVIEILLE, Jean-Marc: **Droit International de l’Environnement**. Paris. Ellipses, 2010.
- LAWRENCE, Christopher y WEISZ, George, eds.: **Greater than the parts**. New York: Oxford University Press, 1998.
- LE QUANG, Matthieu y VERCOUTÈRE, Tamia: **Ecosocialismo y buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo**. Quito: Cuadernos Subversivos. IAEN, 2013.
- MEADOWS, Dennis: **Los límites del crecimiento**. México, FCE, 1972.
- RAJAGOPAL, Balakrishnan: **International Law from Below**. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa: **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur**. Quito. Abya Yala, 2010 a.
- SANTOS, Boaventura de Sousa: **Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal**. Buenos Aires. CLACSO. Prometeo Libros, 2010 b.
- SANTOS, Boaventura de Sousa: **De las dualidades a las ecologías**. La Paz, REMTE, 2012.
- SINGER, Peter: **Liberación animal**. Madrid. Editorial Trotta, 1990.
- STEFANONI, Pablo: “¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano” en **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 53**. CLACSO, 2012.

STONE, Christopher: “¿Los árboles deberían tener legitimidad procesal? Hacia un reconocimiento de los derechos legales de los objetos naturales” en: **Derecho ambiental y justicia social**. Bogotá. Siglo del Hombre Editores. Universidad de los Andes, 2009.

Documentos

Carta Mundial de la Naturaleza, Res. 37/7/1982.

Constitución de Bolivia, 2009.

Constitución del Ecuador, 2008.

Convenio sobre la Diversidad Biológica, 1992.

Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, Estocolmo, 1972.

Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1992

Declaración de Johannesburgo sobre el Desarrollo Sostenible, 2002.

Declaración Universal Derechos de la Madre Tierra, Cochabamba, 2010

Declaración Universal de los Derechos de los Animales, 1978.

Documento Final de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible “El futuro que queremos”, Rio+20, 2012.

Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Consejo Económico y Social de la ONU, E/C.19/2010/4.

Informe Nuestro Futuro Común-Reporte Brundtland, 1987.

Informes Secretario General de ONU “Armonía con la Naturaleza”: A/65/314 (2010), A/66/302 (2011), A/ 67/317 (2012).

Ley de Derechos Madre Tierra N° 071, Bolivia, 2010.

Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien N°300, Bolivia, 2012.

Resoluciones ONU “Armonía con la Naturaleza”: Res. 64/196 (2009), 65/164 (2010), 66/204 (2011), 67/214 (2012).