Filosofía Ambiental Sudamericana: Raíces Amerindias Ancestrales y Ramas Académicas Emergentes

Ricardo Rozzi*

A comienzos del siglo XXI, América del Sur alberga la mayor biodiversidad del mundo para la mayoría de los grupos de plantas y animales, como también una variedad de movimientos en defensa del medio ambiente, que incluyen comunidades urbanas y rurales. La filosofía académica sudamericana, sin embargo, ha prestado escasa atención a este rico contexto biocultural. Para nutrir una filosofía ambiental regional emergente, identifico tres fuentes principales. Primero, una variedad de cosmovisiones y prácticas ecológicas, ancestrales y contemporáneas ofrecen un rico espectro biocultural de pensamiento ambiental de América del Sur que puede ser examinado y valorado a través del trabajo de la antropología cultural, la filosofía de la liberación, la pedagogía de la liberación, la teología de la liberación, el ecofeminismo y la conservación biocultural. En segundo lugar, en las universidades de América del Sur se han formado recientemente algunos grupos interdisciplinarios académicos en la investigación y enseñanza de la filosofía ambiental, con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas del Medio Ambiente, o gracias a los intereses individuales de algunos investigadores. En tercer lugar, expresiones artisticas y movimientos sociales han demandado cada vez más la incorporación de valores ambientales en las políticas regionales y en los procesos de toma de decisiones. Estas tres fuentes pueden fomentar el diálogo intercultural, internacional y transdisciplinario para seguir desarrollando una filosofía ambiental sudamericana que brote desde su extraordinaria diversidad biocultural.

INTRODUCCIÓN

La identidad cultural y biogeográfica de América del Sur está marcada por la presencia de la Cordillera de los Andes que cruza el continente de norte a sur. Sobrevolada por el emblemático cóndor andino, esta cadena montañosa influye

---

* Department of Philosophy, University of North Texas, 155 Union Circle #310920, Denton, TX 76203–5017, USA; correo electrónico: rozzi@unt.edu. Este artículo es el resultado de numerosas colaboraciones y de la invitación hecha el año 2006 por Enrique Dussel, Eduardo Mendietta y Carmen Bohórquez a Ricardo Rozzi para escribir un capítulo sobre filosofía ambiental latinoamericana para el libro *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y 'Latino'* (1300-2000)", (México D.F.: Siglo XXI, 2009). Para esta versión revisada, el autor agradece especialmente los valiosos comentarios hechos por Alexandria Poole, Kelli Moses, Francisca Massardo y dos revisores anónimos, las sugerencias editoriales hechas por Eugene Hargrove, y las discusiones previas con Teresa Kwiatkowska, Roy May y J. Baird Callicott. La investigación para este trabajo ha sido apoyada por la Iniciativa Científica Milenio (P05-002 ICM, Chile), la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT, PFB-23, Chile), y la *National Science Foundation* (SES-1058163). Rozzi es un filósofo y ecólogo chileno, director del Programa de Conservación Biocultural Subantártica y del Parque Etnobotánico Omora, Puerto Williams, Chile, es profesor titular en la University of North Texas (UNT) y la Universidad de Magallanes (UMAG), e investigador asociado del Instituto de Ecología y Biodiversidad (IEB-Chile).

en (1) el dominio simbólico-lingüístico de las cosmovisiones asociadas con la filosofía ambiental, y en (2) el dominio biofísico asociado con el heterogéneo mosaico de ecosistemas en este continente.[1] De acuerdo con la cosmovisión de la civilización pre-incaica de Tiahuanaco, en tiempos ancestrales *Viracocha* (una de las divinidades centrales para esta cultura primordial de Sudamérica) emergió del lago Titicaca, en las alturas andinas y creó el sol con su luz radiante, la lluvia y agua con sus lágrimas, así como los cielos, las estrellas, los humanos y los seres vivos que habitan la región.[2] De acuerdo con las ciencias ambientales contemporáneas, a lo largo de la columna vertebral de los Andes se hallan las cumbres más altas del Continente Americano y se genera un mosaico de ecorregiones vastas y heterogéneas que, entre otras, incluyen las extensas formaciones de puna y páramo altiplánicas, los mayores bosques tropicales del mundo en la cuenca amazónica, los humedales más grandes del planeta en el Pantanal, las amplias llanuras, sabanas y selvas secas en el Gran Chaco, el hábitat más seco del planeta en el desierto de Atacama, y el área más extensa del Hemisferio Sur con ecosistemas costeros, de tundra y bosques templados y subantárticos en los fiordos y archipiélagos del sudoeste de Sudamérica.[3] A comienzos del siglo XXI, estas ecorregiones albergan la mayor diversidad de plantas y animales del planeta y todavía están habitadas por culturas endémicas con sus lenguajes y cosmovisiones.[4]

---

[1] La distinción de estos dos dominios interrelacionados, el simbólico-lingüístico y el biofísico, es esencial en el marco conceptual de la ética biocultural, perspectiva que he adoptado para organizar este ensayo. Elaboro el concepto de *ética biocultural* en Ricardo Rozzi "Biocultural Ethics: The Vital Links Between the Inhabitants, Their Habits and Regional Habitats", *Environmental Ethics* 34 (2012): 27–50. Bajo esta perspectiva biocultural, el término "filosofía" abandona su carácter disciplinario, carácter que prevalece actualmente en la academia. En contraste, enfatizo el carácter plural de la filosofía, entendida como modos de pensar y habitar en contextos ecológicos y culturales diversos. Esta interpretación de la filosofía converge con el marco conceptual elaborado por Raúl Fornet-Betancourt para una filosofía intercultural latinoamericana (para una concisa presentación de sus conceptos básicos, véase Raúl Fornet-Betancourt *Hacia una Filosofía Intercultural Latinoamericana* (DEI: San José, Costa Rica, 1994).

[2] Rodolfo Kusch analiza el papel que *Viracocha* ha desempeñado en traer un orden sobre un mundo originariamente caótico, transformándolo en más habitable. *Viracocha* es a la vez la fuente del mundo biofísico. En la lengua andina *quichua*, el nombre *Viracocha* se transcribe como *Wairacocha*, que significa *waira* (viento) *cocha* (lago, mar), o como *Ticci Vira Cocha Pachayachachic*, que significa la fuente de los cuatro elementos esenciales: fuego, tierra, agua y aire. Véase Rodolfo Kusch, *América Profunda* (Hachette: Buenos Aires, Argentina,1962). Una figura icónica de *Viracocha* fue esculpida en piedra hace 2200 años en la Puerta del Sol de Tiahuanaco, donde está rodeada por 48 figuras aladas, de las cuales 32 tienen rostros humanos y 16 de cóndor.

[3] Véase David M. Olson y colaboradores, "Terrestrial Ecoregions of the World: A New Map of Life on Earth", *BioScience* 51 (2001): pp. 933–938; Mark D. Spalding y colaboradores, "Marine Ecoregions of the World: A Bioregionalization of Coastal and Shelf Areas", *BioScience* 57 (2007): pp. 573–583; Robin Abell y colaboradores, "Freshwater Ecoregions of the World: A New Map of Biogeographic Units for Freshwater Biodiversity Conservation" *BioScience* 58 (2008): pp. 403–414.

[4] Véase Sergio Guevara y Javier Laborde, "The Landscape Approach: Designing New Reserves for Protection of Biological and Cultural Diversity in Latin America", *Environmental Ethics* 30 (2008): 251–262.

La riqueza y el valor de la intrincada reserva sudamericana de diversidad biológica y cultural, sin embargo, no es reconocida apropiadamente por la sociedad global actual. La retórica de la modernización y del crecimiento económico, que gobierna con fuerza creciente el proceso de globalización, omite y margina a la mayoría de los seres humanos y otros-que-humanos: los desplaza de sus hábitats nativos, y los excluye de sus discursos y leyes centrales. Esta exclusión conduce a la opresión y/o exterminio de la diversidad de seres vivos, lenguajes y culturas que cohabitamos en Sudamérica.[5] Para revertir esta tendencia, es indispensable conceptualizar una *ética biocultural* que considere la existencia y dignidad de los cohabitantes, actualmente marginados, e incorporar esta ética en las políticas de desarrollo y en la cultura de la sociedad global. Un mayor reconocimiento del valor de la gran, pero delicada, diversidad biocultural sudamericana beneficiaría no sólo la calidad de vida de los seres que cohabitamos en el neotrópico, sino que contribuiría también a la sustentabilidad ambiental y social del planeta.

Los ecosistemas de Sudamérica juegan un papel clave en la regulación del clima y la conservación de la biodiversidad a nivel mundial. Al mismo tiempo, en los ecosistemas sudamericanos, una plétora de culturas pasadas y actuales ha desarrollado cosmovisiones y prácticas ecológicas sustentables que están adaptadas a condiciones ambientales heterogéneas. El valor de estas prácticas y cosmovisiones, ancestrales y contemporáneas, para una ética y una filosofía ambiental sudamericana, como también global, ha comenzado a ser considerado sólo recientemente por filósofos y otros académicos.[6] El propósito central de este ensayo, y de este número especial de *Environmental Ethics*, es fomentar un diálogo intercultural que contribuya a ganar una mayor conciencia acerca de la coexistencia de diversas formas de vida, humanas y otras-que-humanas, y a recuperar nuestra capacidad para comunicarnos y cohabitar en esta diversidad biocultural. Esta comunicación no es sólo racional o verbal sino que requiere involucrar la corporalidad, la afectividad, y la experiencia de co-habitación en la vida cotidiana.[7]

---

[5] Para los conceptos de marginalización y opresión de la mayoría de los seres humanos durante la actual era de globalización, véase Enrique Dussel, *Ética de la Liberación: En la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Trotta: Madrid, 2011).

[6] He presentado un análisis más extenso acerca de las interrelaciones entre cosmovisiones amerindias y éticas ambientales en mi capítulo "Éticas Ambientales Latinoamericanas: Raíces y Ramas" en Richard Primack, Ricardo Rozzi, Peter Feinsinger, Rodolfo Dirzo y Francisca Massardo, *Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001), pp. 311–362.

[7] La perspectiva biocultural de este ensayo comparte conceptos esenciales con la filosofía intercultural; sin embargo, la ética biocultural extiende la comunidad moral más allá del ámbito de la especie humana. Las cosmovisiones de las ciencias ecológicas contemporáneas y de las culturas amerindias sustentan el concepto de comunidad de vida, que también puede considerarse como una comunidad moral sobre la base de nociones de (i) parentesco, generada por genealogías evolutivas compartidas por los humanos y otros seres vivos, y de (ii) co-habitación, embebida en las tramas de relaciones ecológicas y culturales recurrentes entre seres humanos y otros-que-humanos. Véase Rozzi "Biocultural Ethics", pp. 27–50. Para el concepto de diálogo intercultural véase Raúl Fornet-Betancourt "Supuestos Filosóficos del Diálogo Intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998): 51–64.

El escenario inicial descrito para Sudamérica ilustra la naturaleza biocultural que caracteriza los paisajes de toda la región latinoamericana, donde identifico tres fuentes principales que nutren una filosofía ambiental regional.

La primera fuente proviene de las *raíces bioculturales del pensamiento ambiental sudamericano*, arraigadas en las cosmovisiones ancestrales de los pueblos amerindios y más recientemente también en las culturas afro-americanas, campesinas tradicionales, comunidades costeras y rurales contemporáneas, como también en las diversas comunidades urbanas y semi-urbanas que hoy concentran la gran población de nuestra región.[8] La diversidad de formas de conocimiento y prácticas ecológicas enraizadas en lenguajes y hábitos culturales amerindios, coloniales y postcoloniales –que están, a su vez, acoplados a los hábitats nativos ancestrales y antropogénicos contemporáneos donde habitan las heterogéneas comunidades sudamericanas– debería ser considerada con atención por los filósofos ambientales interesados en la conservación y bienestar de la diversidad biológica y cultural. La consideración de la diversidad biocultural –y de las interrelaciones entre la conservación de los hábitats regionales y los hábitos culturales– representa, bajo mi punto de vista, una tarea que requiere ser asumida con mayor fuerza por la filosofía ambiental contemporánea. Desde la década de 1960, distingo al menos tres linajes de pensamiento sudamericano que han contribuido al estudio y valoración de nuestra rica diversidad biocultural: (a) estudios culturales, antropológicos, históricos y políticos y el pensamiento crítico situado en contextos socio-ecológicos específicos, (b) la filosofía de la liberación, pedagogía de la liberación y la teología de la liberación, incluyendo su vertiente ecofeminista, y (c) más recientemente los estudios etnobiológicos (incluyendo la etno-medicina) y la conservación biocultural.

La segunda fuente que nutre una filosofía ambiental regional corresponde a la reciente inserción de un pensamiento ambiental interdisciplinario e internacional en la academia latinoamericana. Desde la década de 1970, identifico dos áreas de trabajo que han estimulado progresivamente la integración del pensamiento ambiental en la academia regional: (1) el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA-UNESCO) centrado en los temas de desarrollo sustentable y educación ambiental interdisciplinaria, y (2) el interés individual de unos pocos filósofos iberoamericanos. Entre estos últimos, varios académicos latinoamericanos han discutido y/o traducido al español la obra de filósofos ambientales anglosajones, introduciendo de esta manera conceptos de la ecología profunda, la liberación animal, la ecología social y la ética ecocéntrica en el pensamiento ambiental de nuestra región. Un objetivo específico de este número especial de *Environmental Ethics* es estimular el diálogo entre filósofos y otros pensadores ambientales hispano y anglo parlantes.

---

[8] Para una caracterización de la diversidad socio-cultural en América Latina desde una perspectiva de-colonial, véase Walter Mignolo, *La Idea de América Latina* (Barcelona, España: Gedisa, 2007). Para un análisis de las causas y consecuencias socio-ecológicas del rápido cambio desde una población prevalentemente rural a una población prevalentemente urbana en Sudamérica, véase Rozzi, "Biocultural Ethics", pp. 27–50.

Una tercera fuente para la filosofía ambiental sudamericana está representada por *movimientos sociales recientes* que están catalizando la incorporación de valores ambientales en políticas regionales, expresiones culturales y organizaciones ciudadanas.

Estas tres fuentes principales de la filosofía ambiental en Sudamérica, cada una con sus ramificaciones, definen la estructura de este ensayo.

RAÍCES BIOCULTURALES DEL PENSAMIENTO AMBIENTAL SUDAMERICANO

A mediados del siglo XX, algunos antropólogos latinoamericanos y filósofos, como Miguel León-Portilla en México y Rodolfo Kusch en Argentina, forjaron estudios pioneros que permiten interrelacionar la realidad biofísica de los paisajes meso y sudamericanos con la realidad simbólico-lingüística de las culturas amerindias. Estos autores examinaron los intricados vínculos entre ambos dominios de la realidad inmersos en su fracturado y dinámico curso histórico. A partir de su libro *América Profunda*[9], la obra de Kusch ofrece un enfoque que incorpora formas de comprender y habitar los paisajes arraigados en contextos bioculturales e históricos específicos, pre-y post-coloniales, que tienen una gran relevancia potencial para elaborar una filosofía ambiental latinoamericana.[10] Este arraigo en contextos socio-ecológicos particulares cuestiona la perspectiva predominante en nuestro mundo académico que discute escuelas y conceptos filosóficos desarrollados en Europa "como si" tales conceptos y filosofías tuvieran una validez universal que no se ve alterada por la heterogeneidad biocultural sudamericana. Mientras trabajaba en la Universidad de Salta en la investigación de los legados incaicos en las comunidades campesinas de Bolivia y del noreste de Argentina, Kusch inició una etno-filosofía comparativa que contextualiza esas nociones universales "inmutables", posibilitando una mejor comprensión de la diversidad de las formas locales de conocimiento y pensamiento ambiental. En cuanto a las cosmovisiones y prácticas ecológicas amerindias, también es esencial tener en cuenta el prolongado período prehistórico, y los procesos coevolutivos de largo plazo entre las poblaciones humanas y otras especies biológicas en los ecosistemas de la región neotropical, que han tenido lugar durante aproximadamente 50.000 años. Investigaciones recientes en sitios arqueológicos como Pedra Furada en el noreste de Brasil o Monteverde en el sur de Chile, presentan evidencia del poblamiento humano temprano que podría haber comenzado en Sudamérica.[11] Estos descubrimientos arqueológicos han puesto en

---

[9] Kusch, *América Profunda*. Para una interpretación de la obra desde el punto de vista de la antropología filosófica contemporánea véase Hugo Romero Bedregal, "Geocultura de Tarapacá: poiesis, autopoeisis y decisiones culturales", *Revista Ciencias Sociales* 16 (2006): 16–37.

[10] En este número especial, Daniel E. Gutiérrez también señala el valor que la obra de Kusch podría tener para forjar una filosofía ambiental argentina. Véase su ensayo "El Pensamiento Ambiental en Argentina: una Aproximación Panorámica" en este número de *Environmental Ethics* 34 (2012): 65–75.

[11] Véase Charles Mann, *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus* (New York: Alfred

duda la hipótesis prevaleciente de una colonización humana primigenia del Nuevo Mundo desde el estrecho de Bering hacia el sur; una hipótesis que proyecta una visión colonialista que privilegia al Hemisferio Norte.

Los recientes descubrimientos de los asentamientos humanos tempranos en América del Sur también destacan la brevedad del período de la conquista europea iniciada en 1492: estos 500 años representan menos del uno por ciento de la historia ecológico-evolutiva humana de nuestro continente. Estudios recientes sobre los centros de origen de las poblaciones amerindias y su larga historia de prácticas bioculturales coevolutivas, lenguajes y formas de conocimiento, avalan las críticas que Kusch hiciera (a mediados del siglo XX) a las élites intelectuales y a la clase media argentina (y de América del Sur, en general) que "suelen ver lo amerindio, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo".[12] Kusch no sólo criticó tales juicios colonialistas, sino que ofreció una perspectiva geocultural que considera tanto las culturas como sus territorios. La ausencia de esta integración puede justificar la expropiación continua de territorios y la opresión cultural, que constituye una injusticia social y ecológica que lleva a la extinción de variedades de plantas cultivadas (tales como los cientos de variedades de papa, maíz, y muchas otras especies de plantas) , de paisajes bioculturales (tales como las islas boscosas o *apête* creadas por el pueblo Kayapo en la región amazónica), y de prácticas culturales (como los intercambios de semilla entre las mujeres de las comunidades quechua que habitan en las laderas de los Andes), que a menudo forman parte integral de las dinámicas ecosistémicas en el Neotrópico.

Gran parte de las prácticas ancestrales ecológicas están vivas entre los pueblos amerindios que habitan hoy América Latina. En la década de los años 1960, la perspectiva de Kusch contrastaba con el hecho que las formas de pensamiento y la vida indígena permanecían ignoradas, incluso negadas en la filosofía académica (dominada por una supremacía analítico-positivista). Contrarrestando esta tendencia, en *Geocultura y el Hombre Americano*, Kusch introdujo el término *geocultura* a través del cual la geografía sudamericana deja de ser vista a través de una perspectiva colonialista como un territorio virgen para ser conquistado y utilizado, y comienza, en cambio, a comprenderse como un territorio donde los significados culturales están arraigados.[13] El marco conceptual y el enfoque metodológico de

---

A. Knoph, 2005) pp. 232–234. Guaciara M. dos Santos, Michael Bird, Fabio Parenti, Keith Fifield, Niède Guidon y Paul Hausladen, "A Revised Chronology of the Lowest Occupation Layer of Pedra Furada Rock Shelter, Piauí, Brazil: The Pleistocene Peopling of the Americas", *Quaternary Science Reviews* 22 (2003): 2303–2310.

[12] Kusch, *América Profunda*, p. 21.

[13] Kusch, *Geocultura y el Hombre Americano* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976). Para Kusch, el Continente Americano es un lugar donde una extendida cultura occidental coexiste con el amerindio, es decir, con memorias, estilos de vida y patrones de pensamiento ancestrales de las culturas amerindias que han sobrevivido a los períodos colonial y poscolonial (o neocolonial). Los encuentros conflictivos entre los pueblos precolombinos de los Andes y los europeos del Viejo Mundo establecieron una relación dialéctica entre dos nociones: "estar aquí" (estar en que expresa la esencia de lo que queda de las culturas amerindias) y "ser alguien" (que define la actitud de los comerciantes

Kusch pueden contribuir a redescubrir cómo nuestros hábitos culturales espacial y temporalmente heterogéneos están entretejidos con los heterogéneos hábitats nativos, rurales y urbanos, de América del Sur.[14]

El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad: Implicaciones para una Filosofía Ambiental Latinoamericana

Las perspectivas de Kusch constituyen una de las fuentes que inspiran a otro pensador argentino, Walter Mignolo, quien en la década de 1990 desarrolló las nociones de *epistemología y pensamiento de borde (fronteras), y hermenéuticas pluritópicas*. Para examinar críticamente la unidimensionalidad establecida por el paradigma de conquista con los pueblos y la naturaleza americana, Mignolo ha adoptado conceptos centrales de Enrique Dussel, quien ha liderado la escuela de pensamiento de la filosofía de la liberación. Dussel, influyente filósofo argentino-mexicano, procura superar el eurocentrismo y la modernidad no simplemente negándolas, sino que "pensándolas desde la perspectiva del otro excluido"; i.e., las comunidades de campesinos empobrecidos, las poblaciones indígenas colonizadas, los trabajadores y ciudadanos urbanos marginales.[15] En su trabajo más reciente, Mignolo se ha proyectado más allá del dominio puramente social, extendiendo su trabajo al dominio de la biosfera. Su propuesta de un *paradigma otro* procura construir espacios de esperanza "no sólo para la vida humana, sino de la vida simplemente".[16] Esta extensión del *paradigma otro* de Mignolo es particularmente pertinente para elaborar una ética ambiental regional debido a que tanto las culturas amerindias como los ecosistemas, incluyendo su biodiversidad, han sido insensiblemente oprimidos por el proceso de conquista, primero por Europa y más recientemente por la globalización neoliberal del mercado.

En la Universidad de Duke, Mignolo ha desarrollado su proyecto a través del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. Afirma que la frase de Huntington "Occidente y el resto" expresa el modelo que debe ser superado, y esta superación ocurre en cuanto "el resto" emerge desde y en su diversidad.[17] Más que reproducir conceptos occidentales universales y abstractos, la alternativa propuesta por

---

europeos). En consecuencia, el ambiente del "Nuevo Mundo" comenzó a estar sometido a la actitud colonial dominante de "posesión de objetos", más que a la de "participación e interacción con los organismos" propia de la costumbre amerindia.

[14] Con una perspectiva kuschiana, he analizado el encuentro entre los colonizadores europeos y el pueblo yagán fueguino en Cabo de Hornos, en el extremo sur del Continente Americano. Véase Ricardo Rozzi, Ximena Arango, Francisca Massardo, Christopher Anderson, Kurt Heidinger y Kelli Moses, "Field Environmental Philosophy and Biocultural Conservation: The Omora Ethnobotanical Park Educational Program" en *Environmental Ethics* 30 (2008): 325–336.

[15] Véase Enrique Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Traducido y editado por Eduardo Mendieta (New York: Humanity Books, 1996), p. 14.

[16] Walter Mignolo, *Historias Locales/Diseños Globales* (Madrid: Ediciones Akal, 2003), p. 19.

[17] Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995). Véase Samuel Huntington, "The West and the Rest" en http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/thewestandtherest

Mignolo constituye un tipo de pensamiento de frontera que aborda el colonialismo de epistemologías occidentales desde la perspectiva de fuerzas epistémicas que han sido relegadas a formas subalternas de saber tradicional, folclórico, religioso o emocional. Mignolo enfatiza la necesidad de permitir la expresión de epistemologías pluri-versas, de las historias y comunidades locales que habitan hoy en los bordes o márgenes de la globalización.[18] Esta aproximación no sólo contribuye a la convivencia con los diversos pueblos amerindios sino a la convivencia con todos aquellos grupos cuyas historias están marcadas por el colonialismo y "han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto".[19] Mignolo propone que un "pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos".[20] Esta óptica crítica abre un camino promisorio para una ética ambiental latinoamericana que podría incluir a todas las formas de vida en una concepción pluriversa, que aborde integradamente a los pueblos, los ecosistemas y al conjunto de seres con quienes co-habitamos en el Continente Americano.

En la Universidad de Carolina del Norte en Chapell Hill, otro investigador asociado al Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano, Arturo Escobar, ha elaborado una perspectiva geopolítica. Basado en su trabajo con comunidades afro-americanas en la costa del Océano Pacífico de su país de origen, Colombia, Escobar ha abordado problemas de globalización y cultura, género, medio ambiente y territorio. Tal como destaca la filósofa ambiental colombiana, Patricia Noguera, en su ensayo incluido en este número especial de *Environmental Ethics*, Escobar ha encontrado en estas comunidades de Colombia tropical sólidos elementos para una sustentabilidad ecológica, a través de la reinterpretación de prácticas antropológicas relacionadas con tradiciones míticas y simbólicas que tienen lugar en contextos ecosistémicos específicos.[21] Estas realidades bioculturales regionales están, sin embargo, crecientemente amenazadas por la violencia, pobreza y degradación de los hábitats en Latinoamérica. Escobar inicia su influyente libro *La Invención del Tercer Mundo*, señalando que "basta una rápida mirada a los paisajes biofísicos, económicos y culturales del Tercer Mundo para darnos cuenta que el Proyecto de Desarrollo está en crisis".[22] Escobar hace un apropiado llamado a inaugurar una *era de post-desarrollo*. Este llamado es especialmente relevante para una ética ambiental latinoamericana debido a que bajo el actual modelo de desarrollo el estado originario de diversidad biocultural y bienestar social es reemplazado por un acelerado proceso de homogeneización biocultural y degradación socio-ecológica.[23]

---

[18] Ibid.

[19] Mignolo, *Historias Locales/Diseños Globales*, p. 20.

[20] Ibid., p. 58.

[21] Véase Patricia Noguera, "Augusto Angel-Maya y la Filosofía Ambiental en Colombia", este número de *Environmental Ethics* 34 (2012): 33–43.

[22] Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo* (Bogatá: Editorial Norma, 1996), p. 13.

[23] El proceso de homogeneización biocultural implica pérdidas simultáneas y entrelazadas de la diversidad

Teología de la Liberación y Filosofía Ambiental

Complementando la perspectiva de Escobar, Leonardo Boff afirma que "lo que está en crisis hoy no es tanto el modelo de desarrollo, sino [más profundamente] el modelo de sociedad que domina el mundo".[24] Boff es un teólogo de la liberación brasileño que constituye una figura central en el desarrollo del pensamiento ambiental latinoamericano, debido a sus originales conceptos franciscanos, y a su ardua labor dedicada a la difusión de problemas ambientales y propuestas para superarlos.[25] En su conocido libro *La Dignidad de la Tierra: Ecología, Mundialización, Espiritualidad y la Emergencia de un Nuevo Paradigma*, Boff propone una aproximación holista y eco-social a la ética ambiental, afirmando que "el nuevo modelo de sociedad debe rehacer el tejido social a partir de las múltiples potencialidades del ser humano y de la propia sociedad".[26] En este influyente texto del pensamiento ambiental latinoamericano contemporáneo, distingue siete "caminos" o prácticas esenciales de la ecología para articular su propuesta eco-teológica holística.

(1) El Camino de la Técnica (*eco-tecnología*) propone que la técnica que hizo sangrar la Tierra puede y debe también ayudar a curarla. La economía debería orientarse hacia la gestión de bienes finitos y necesarios para el bienestar humano.

(2) El Camino de la Política (*eco-política*) afirma que el deseo humano es estructuralmente infinito, sin embargo debería estar sujeto a los límites impuestos por la solidaridad. La solidaridad conduce a renuncias por consideración al otro, y de esta manera promueve un gobierno y gestión del bien común. Boff evoca el enfoque eco-regional de Chico Mendes, quien inauguró prácticas ecológica y socialmente sustentables de recolección de caucho, y lo contrasta con el enfoque de mega-proyectos económicos, insensibles e insustentables ecológica y socialmente.[27]

---

biológica y cultural nativa a escalas local, regional y global. Este proceso conduce a la ruptura de las relaciones entre las culturas y sus territorios y conlleva la sustitución masiva de la biota y culturas nativas por especies, lenguas y culturas cosmopolitas. Véase Ricardo Rozzi "Biocultural Ethics," pp. 27–50.

[24] Leonardo Boff, *La Dignidad de la Tierra: Ecología Mundialización, Espiritualidad. La Emergencia de un Nuevo Paradigma* (Editorial Trotta: Madrid, 2000), p. 34.

[25] Por ejemplo, Leonardo Boff tuvo un papel destacado en la redacción y la divulgación de la Carta de la Tierra, que es una declaración de principios éticos fundamentales para la construcción de una sociedad global justa, sostenible y pacífica en el siglo XXI. La Carta de la Tierra involucró una década (1995-2005), de diálogo intercultural alrededor del mundo acerca de objetivos en común y valores compartidos, y el documento se ha mejorado aún más mediante el respaldo obtenido de más de 4.500 organizaciones, incluyendo gobiernos y organizaciones internacionales. Véase http://www.earthcharterinaction.org/content.

[26] Leonardo Boff, *La Dignidad de la Tierra,* p. 38.

[27] Ibid., pp. 22–23. Como homenaje a la valiosa obra de Francisco Alves "Chico" Mendes Filho (quien en 1985 acuñó e implementó el concepto de las reservas extractivas como forma de defender los bosques del Amazonas y los derechos de las prácticas de uso sostenible de las comunidades caucheras) en el año 2007 el Ministerio del Medio Ambiente de Brasil creó el Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad, que hoy administra las áreas protegidas por el gobierno federal. Amós Nascimento y James Griffiths discuten su ensayo incluido en esta edición de *Environmental Ethics* el papel que han jugado líderes ambientalistas como Chico Mendes. Véase también Tony Gross, ed., *Fight for the Forest—Chico Mendes in His Own Words* (London: Latin America Bureau, 1989).

(3) El Camino de la Sociedad (*ecología social*) sostiene la necesidad de transformar la visión instrumental y mecanicista que permite que unos pocos hombres y mujeres, instituciones, naciones y corporaciones exploten ilimitadamente otras personas, animales, plantas, minerales y todos los seres que en este proceso pierden su autonomía y valor intrínseco, siendo reducidos a meros medios para un fin mercantil. Para contrarrestar esta tendencia, Boff propone que es esencial recuperar el sentido original de la economía: "la gestión de la escasez de bienes necesarios para la vida y honestos para el bienestar. Administrar racionalmente la escasez de salario es lo que sabe hacer la mayoría de las amas de casa del Tercer Mundo… El nuevo modelo de sociedad debe rehacer el tejido social a partir de las múltiples potencialidades del ser humano y de la sociedad. Al lado del trabajo debe estar el descanso, junto con la eficacia la gratuidad, acompañando la productividad debe estar la dimensión lúdica. La imaginación, la fantasía el símbolo, la poesía y la religión deben ser tan valoradas como la producción la organización, la funcionalidad y la racionalidad".[28]

(4) El Camino de la Ética (*ética ecológica*), donde ética significa "la ilimitada responsabilidad por todo lo que vive y existe" y "el bien supremo reside en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica [y] no se reduce al bien común humano".[29]

(5) El Camino de la Mente (*ecología interior o mental*), donde la diversidad de seres habita no solo en la naturaleza sino también dentro de nosotros, como imágenes, símbolos y valores. El agua, las plantas, los animales habitan en nosotros como arquetipos y figuras cargados de emoción. Esta comprensión debería ayudarnos a contrarrestar la fabricación moderna del subjetivo colectivo que genera un hombre unidimensional.[30] La superación de esta unidimensionalidad debería ayudarnos a reintegrar las fuerzas de la razón con las múltiples fuerzas del universo que se hacen presentes en nosotros, nuestros impulsos, visiones, intuiciones, sueños y creatividad.

(6) El Camino del Corazón (*mística cósmica*), donde la espiritualidad y la mística arrancan desde la razón sacramental, simbólica y afectiva que capta la gratuidad del mundo y el sentido de comunión entre todos los seres.

(7) El Camino de la Praxis Cristiana (*eco-teología*) basada en un panenteísmo cristiano-franciscano arraigado en la ternura como actitud principal en el encuentro con todos los seres. Esta actitud genera un conocimiento cordial (*i.e.*, del corazón) que no nos distancia de las diversas realidades, sino que nos posibilita establecer una comunión y amistad con ellas, tal como hiciera San Francisco para quien la luna y el sol, el agua y el fuego, las aves y las hierbas son nuestras hermanas y nuestros hermanos que comparten una misma genealogía divina.[31]

---

[28] Leonardo Boff, *La Dignidad de la Tierra*, pp. 30 y 38.

[29] Ibid., p. 40.

[30] Boff alude al concepto de Herbert Marcuse y al libro homónimo *One-Dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society* (Beacon Press: Boston, Massachusetts, 1964).

[31] Ibid., pp. 58–60.

Desde el impulso inicial de favorecer la expresión de las múltiples potencialidades de los individuos y de las diversas culturas y grupos sociales, el giro ético hacia una ética ecológica surge en Boff a partir de la exigencia de "escuchar" al otro, a la naturaleza. En una entrevista reciente Boff afirma que se ha dado cuenta "que no solamente los pobres gritan; las tierras gritan, las aguas gritan, la naturaleza grita. Entonces hay que hacer una *eco-teología de la liberación*".[32] En esta actitud de escucharse entre seres humanos y no-humanos "lo decisivo en la ética no es lo que queremos que sea o lo que consigamos imponer mediante el poder (por ahí se crean las diversas morales), sino lo que la realidad misma dice y exige de cada uno de los que se ponen a su escucha y en sintonía con ella… El ser humano vive éticamente cuando renuncia a estar sobre los otros para estar junto a los otros".[33]

Para desarrollar una ética ecológica, Boff propone una reconexión material y mística con la naturaleza interior y exterior de cada ser humano y de la sociedad. Una reconexión con la Tierra como un todo, una *dignitas terrae*, debe pasar por una ecología interior (sicológica, espiritual) y por un reencantamiento con la naturaleza. Para que este re-encantamiento resurja "la nueva alianza que el ser humano debe establecer con la naturaleza tiene que pasar en primer lugar por su corazón"… [y una vez] reconciliado consigo mismo (ecología mental), el ser humano puede, sin coerción, convivir con sus semejantes (ecología social), y también con todos los demás seres (ecología ambiental)".[34] La experiencia del espíritu está abierta a todos y en la reconexión con el centro de nuestra vida interior resurge también la unidad con la realidad exterior en la que estamos inmersos. Sin embargo,

> La cultura moderna tiende a ocupar al ser humano a través de la formidable avalancha de mensajes y solicitudes. Las urgencias de lo cotidiano se imponen de forma tan avallasadora que obstaculizan el sumergirse en el 'centro' … lo que más bloquea la aparición del 'centro' es la injusticia en las relaciones personales y sociales. La relación injusta es doblemente inhumana; obliga al opresor a reprimir, a olvidar que el otro es semejante a él, por tanto a deshumanizarse (perder su 'centro'). Solamente así consigue hacer del otro una cosa y violarlo. El oprimido objetivamente se ve deshumanizado (el 'centro' no puede irradiarse) por la violencia que sufre, en términos de negación de su derecho a la vida, representado por el alimento, por la vivienda, por la educación y por la dignidad reconocida.[35]

Desde esta perspectiva de la teología de la liberación, Boff llama a ampliar el espectro de la ética ambiental hacia una justicia ambiental, que incluya a los pobres y a los marginados, a los seres humanos oprimidos junto a los seres no-humanos oprimidos. En *Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Boff sitúa a la teología de la

---

[32] Entrevista no publicada con Leonardo Boff realizada en 2008 por Ricardo Rozzi y Claudia Sepúlveda.

[33] Boff, *La Dignidad de la Tierra*, pp. 39–41.

[34] Ibid., p. 81.

[35] Ibid., pp. 165–166.

liberación y sus preocupaciones sociales y políticas dentro de un ámbito ecológico más amplio: "sin un mínimo de justicia social es imposible alcanzar una justicia ecológica efectiva. La una involucra a la otra".[36] Desde la ecoteología de la liberación de Boff, podemos concluir que para alcanzar una justicia ecológica es necesario superar tanto el antropocentrismo como el etnocentrismo (más específicamente, el eurocentrismo). Además, para su aproximación holista, Boff demanda acoger tanto lo masculino como lo femenino, una postura que resuena con las teólogas de la liberación y ecofeministas sudamericanas Ivone Gebara (Brasil) y Gladys Parentelli (Uruguay-Venezuela).

Basadas en su trabajo con mujeres que habitan en zonas con altos niveles de pobreza, Parentelli y Gebara han inaugurado una teología latinoamericana desde la "óptica" de las mujeres.[37] Tanto las mujeres como los pobres son oprimidos, en consecuencia el género no es una categoría neutra respecto a la pobreza. Gebara deconstruye la acusación contra los pobres como agentes de degradación ambiental señalando que:

> Sabemos que la mayor parte de la basura no es producida por los pobres. Ellos no son los dueños de las industrias contaminantes, de las plantas nucleares o de los cuarteles militares donde se planifican las guerras; tampoco son ellos los principales consumidores de bienes envasados o empaquetados. Sin embargo, los pobres son los primeros en ser dañados por los variados tipos de basura que se producen. Es verdad que los pobres generan una pequeña fracción de basura, y que ésta termina toda alrededor de ellos, pero es virtualmente imposible para ellos cambiar las reglas del juego creadas por otros, un juego que requiere riqueza material para vivir en lugares alejados de la basura que uno produce.[38]

Gebara, Parentelli y otras pensadoras y activistas ecofeministas latinoamericanas han dirigido su atención hacia las vidas cotidianas de las mujeres que viven en barrios marginales. Más aún, esta exclusión de los pobres está frecuentemente ligada a la destrucción de sus hábitats. Durante las tres últimas décadas las ecofeministas han creado centros, redes y publicaciones periódicas que exploran las relaciones entre la opresión de las mujeres, los pueblos indígenas y la naturaleza en América Latina.

Conservación Biocultural y Filosofía Ambiental

Los análisis ecofeministas coinciden con las perspectivas y estudios de conservación biológica y cultural en Latinoamérica que demuestran que los impactos sociales más graves asociados a la degradación del medio ambiente afectan a poblaciones

---

[36] Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (New York: Orbis Books, 1997), p. 45.

[37] Véase Gladys Parentelli, "Latin America's Poor Women," en Rosemary Radford Ruether, ed., *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996), pp. 29–38, e Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1999).

[38] Gebara, *Longing for Running Water*, p. 3.

indígenas, campesinas y comunidades marginales pobres. El enfoque de la conservación biocultural está en desacuerdo con el punto de vista generalizado que afirma que la pobreza es una de las causas principales de la degradación ambiental en el Hemisferio Sur.[39] Por el contrario, hace hincapié en que las comunidades marginales y pobres (en términos monetarios) no son los principales agentes, sino las principales víctimas de la degradación ambiental. Para entender mejor este enfoque de la conservación biocultural, consideremos un ejemplo de los Andes peruanos.[40] Frente a la expropiación de la tierra y el consecuente desplazamiento territorial de comunidades quechua provocada principalmente por el desarrollo de proyectos mineros o nuevas prácticas agrícolas que incluyen el uso extensivo de variedades genéticamente modificadas de papa, organizaciones indígenas quechua han denunciado reiteradamente la consecuente marginalización de las mujeres que tradicionalmente son responsables de la selección, almacenamiento, sembrado y cosecha de semillas y tubérculos de papa y otras especies de plantas. El efecto combinado de la exclusión del acceso a sus hábitats nativos y de la marginalización de las mujeres ha amenazado la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas

---

[39] La interpretación de la pobreza como principal causa de la degradación del medio ambiente sigue siendo predominante. Sin embargo, muchos académicos y organizaciones internacionales, incluida la Comisión Mundial de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD, o WCED por su sigla en inglés), han ofrecido evidencia y enfoques alternativos. En 1987, en su relevante Informe Brundtland, mejor conocido como Nuestro Futuro Común, la CMMAD afirmó que "ha habido una creciente toma de conciencia por parte de los gobiernos nacionales y las instituciones multilaterales acerca de la imposibilidad de separar los temas de desarrollo económico de los temas ambientales; muchas formas de desarrollo erosionan los recursos ambientales sobre los que se basan, y la degradación ambiental puede socavar el desarrollo económico. La pobreza es una de las principales causas y también de los efectos de los problemas ambientales globales. Por tanto, es inútil tratar de resolver los problemas ambientales sin una perspectiva más amplia que abarque los factores que subyacen a la pobreza mundial y la desigualdad internacional", *Our Common Future* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 117. El Informe Brundtland trató en profundidad la disparidad en los ingresos y el impacto ecológico entre los países, y documentó que los países con economías de ingreso bajo o medio tienen el 83% de la población mundial, pero sólo el 21% del producto interno bruto del mundo (PIB). Por el contrario, los países que tienen un alto ingreso como exportadores de petróleo o que tienen economías industriales de mercado tienen el 17% de la población mundial y acumulan el 79% por ciento del PIB mundial. Las desigualdades en la distribución del ingreso son extremas en los países latinoamericanos. Por ejemplo, en Brasil, el país más rico de la región, el quinto más rico de la población concentra el 68% del PIB del país, mientras que el quintil más pobre comparte sólo el 2% del PIB nacional. Véase Werner Baer y William Maloney, "Neoliberalism and Income Distribution in Latin America", *World Development* 25 (1997): 311–27.

[40] La información de línea de base para este ejemplo se encuentra en *Fundamentos de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas* y en Alejandro Argumedo y Michel Pimbert, *Protecting Indigenous Knowledge Against Biopiracy in the Andes* (London: International Institute for Environment and Development, 2006). Véase también Karl S. Zimmerer, "Geographies of Seed Networks for Food Plants (Potato, Ulluco) and Approaches to Agrobiodiversity Conservation in the Andean Countries", *Society and Natural Resources: An International Journal* 16 (2003): 583-601, y Karen Sue Rolph y Marco Felipe Obregón Lázaro, "Quechua Oqrakashqa: The Effects of Mining Consortia and Globalization on Local Quechua Communities in the Peruvian Andes", *Program on Human Rights, Center on Democracy, Development, and the Rule of Law,* Freeman Spogli Institute for International Studies, Stanford University (2012) Working Paper 012, http://iis-db.stanford.edu/pubs/23774/Rolph-Lazaro_012.pdf.

y campesinas cuya salud depende del intercambio de vegetales comestibles de diferentes zonas agroecológicas andinas. Las interrelaciones entre el mosaico de hábitats andinos y de hábitos alimentarios quechua, son particularmente delicadas dentro y entre cada una de las zonas altitudinales primarias que proveen alimentos vegetales complementarios para la dieta humana:

- las zonas agroecológica altoandinas (*puna*) proveen tubérculos ricos en carbohidratos (como la oca, el isaño y la papa),
- las zonas subandinas (*andenes*, en los sistemas de cultivo en terraza de altitudes intermedias) proveen granos ricos en aminoácidos esenciales (como la quínoa y el maíz), y
- las zonas de tierras bajas (*yungas* y selvas amazónicas) proveen hojas de coca y frutos ricos en vitaminas.

Los saludables mercados de trueque operados por las mujeres de diferentes zonas altitudinales son interrumpidos por los desplazamientos territoriales causados por la minería y otros proyectos de desarrollo, por el cambio climático global y por la sustitución de variedades nativas de plantas por variedades comerciales y genéticamente modificadas. Esta drástica alteración ecosocial provoca:

(1) *Pérdidas de autonomía y capacidad de autodeterminación* de las comunidades indígenas derivada de la destrucción y de la prohibición de acceso a sus hábitats y territorios ancestrales, que constituyen la condición de posibilidad para la continuidad de su subsistencia material y espiritual.

(2) *Degradación de las economías locales y de las relaciones de reciprocidad* entre las diversas comunidades humanas y entre ellas y los ecosistemas regionales.

(3) *Degradación de la diversidad biológica regional*; por ejemplo, de las más de 2000 variedades de papa que han sido tradicionalmente cultivadas en la zona altoandina.

(4) *Pérdidas de conocimiento y prácticas ecológicas y culturales tradicionales*; por ejemplo, la desaparición de mercados locales donde las mujeres ofrecen e intercambian una amplia diversidad de alimentos provoca una inseguridad alimentaria que conlleva desnutrición, dependencia, pérdida de autonomía y dignidad.

(5) Estos procesos terminan por generar una *emigración de poblaciones de mujeres indígenas y sus familias* hacia barrios marginales urbanos donde frecuentemente viven en condiciones de extrema pobreza.

El caso anterior ilustra la importancia de la conservación tanto de los hábitos tradicionales como de los hábitats regionales que han sostenido el bienestar de las comunidades de vida humanas y no humanas en la Cordillera de los Andes. Por esta razón, he propuesto una *ética biocultural* que procura recuperar una comprensión integral de las interrelaciones entre los hábitos culturales y los hábitats donde estos hábitos tienen lugar.[41] Digo recuperar, porque aunque estos vínculos han sido ampliamente ignorados por la ética dominante moderna que está centrada en los hábitos humanos, la filosofía occidental temprana como también las cosmovisiones

[41] Véase Ricardo Rozzi, "Biocultural Ethics," pp. 27–50.

amerindias ancestrales y las ciencias ecológicas contemporáneas, proporcionan fundamentos que apoyan la integración de los hábitos de los habitantes y los hábitats donde estos hábitos son practicados.

Una característica esencial de las aproximaciones a la filosofía ambiental discutidas en la primera sección de este ensayo es su atención a comunidades específicas, considerando sus paisajes bioculturales, que incluyen los ecosistemas y los contextos históricos, socio-políticos y culturales. Por un lado, esta preocupación por la vida cotidiana de las comunidades humanas y de otros seres vivos contribuye a descubrir una diversidad biocultural inagotable embebida en la heterogeneidad espacial y temporal de la región latinoamericana. Por otro lado, esta atención también revela cómo estas diversas formas de vida humana y otras-que-humana están amenazadas por proyectos de desarrollo que son insensibles a su existencia. El economista ecológico catalán Joan Martínez Alier, quien ha desarrollado la perspectiva de la conservación denominada *ambientalismo de los pobres*, subraya que en Latinoamérica la conservación dista mucho de aquella caricatura que considera al ecologismo como un lujo; por el contrario, el compromiso y la acción a favor de la conservación brota de quienes dependen directamente de los recursos naturales para vivir.[42]

Movimientos de resistencia y recurrentes apelaciones a la conservación hechas por comunidades locales intentan mantener prácticas de vida sustentable arraigadas en la diversidad biológica y cultural regional. Con el fin de comprender mejor las interrelaciones entre la diversidad biológica y cultural, el ecólogo mexicano Víctor Toledo, fundador y editor de la revista *Etnoecológica*, ha estimulado el estudio de las relaciones entre las culturas amerindias y la naturaleza.[43] Toledo ha enfatizado la necesidad de desarrollar disciplinas híbridas que integren las dimensiones culturales, sociales y ecológicas que procuran promover la comunicación y el respeto mutuo entre diferentes actores socio-culturales.[44] En el libro *Fundamentos*

---

[42] Joan Martínez-Alier, *Environmentalism of the Poor* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2002).

[43] En América Latina, como en otras regiones del mundo, la etnoecología ha sido esencial para revelar la riqueza de las cosmovisiones amerindias y el valor de las prácticas ecológicas tradicionales, tal como lo demuestra el trabajo interdisciplinario de las antropólogas colombianas Astrid Ulloa, Claudia Campos y Heidi Rubio (véase su libro en coautoría sobre la gestión de la fauna por parte de las comunidades rurales, *Manejo de Fauna con Comunidades Rurales* (Bogotá, Colombia: Ediciones Fundación Natura, 2001, o su capítulo sobre las comunidades indígenas embera "Manejo local por los Embera del Chocó colombiano" en Primack et al., *Fundamentos de Conservación Biológica*, pp. 599–601. El campo de la etnoecología ha involucrado muchas colaboraciones fructíferas entre investigadores de países latinoamericanos e internacionales. De hecho, la Sociedad Internacional de Etnobiología fue fundada en Belén, Brasil, durante el primer Congreso Internacional de Etnobiología en 1988, que involucró una colaboración activa entre los brasileños, latinoamericanos e investigadores internacionales bajo el liderazgo de Darrell Posey. En la década de 1990, la colaboración de Víctor Toledo con la etnobotánica estadounidense Janis Alcorn fue esencial para establecer la revista *Etnoecológica*, y para promover un enfoque de conservación que intenta "estabilizar la ética de conservación tradicional allí donde todavía existe" y, complementariamente, "mejorar la ética de la conservación moderna". Véase Janis Alcorn, "Indigenous People and Conservation", *Conservation Biology* 7 (1993): 424–26.

[44] Véase Víctor Toledo y Alicia Castillo, "La ecología en Latinoamérica: ocho tesis para una cien¬cia pertinente en una región de crisis," *Interciencia* 24 (1999): 157–68, y Víctor Toledo, *Ecología, Espiritualidad y Conocimiento: De la Sociedad del Riesgo a la Sociedad Sustentable* (México D.F.: PNUMA, 2003).

de Conservación Biológica: Perspectivas Latinoamericanas, hemos documentado cómo las perspectivas miembros de diversas comunidades indígenas, campesinas y pescadores concuerdan con las conclusiones de ecólogos y otros investigadores respecto al hecho que los niveles de autonomía y bienestar social de las comunidades son mayores en aquellas áreas donde los ecosistemas y la biodiversidad han sido protegidos.[45] Para aumentar la comprensión de esta "relación ganar-ganar" entre el bienestar humano y de las comunidades bióticas y sus ecosistemas, y para comprender el valor de sus historias de vida locales, he integrado las ciencias ecológicas y la ética ambiental en una práctica que he denominado *filosofía ambiental de campo*.[46] En ella los filósofos participan en proyectos transdisciplinarios de conservación biocultural a largo plazo. A través de esta experiencia *in situ* que conlleva encuentros "cara a cara" con los co-habitantes humanos y otros-que-humanos, sus hábitos y hábitats, la diversidad biocultural "deja de ser meramente un concepto y comienza a ser una experiencia de co-habitación con diversos seres vivos e historias de vidas, que regularmente permanecen fuera de los ámbitos considerados en la educación formal y la toma de decisiones".[47]

La aproximación metodológica de la *filosofía ambiental de campo* ha permitido incorporar la diversidad biocultural en políticas de desarrollo, planificación territorial, programas de educación forma y no-formal, incluyendo el ecoturismo. Con esta aproximación metodológica, a fines de la década de 1990 se estableció el Parque Etnobotánico Omora en Puerto Williams, capital de la Provincia Antártica Chilena en el extremo austral de Sudamérica. Luego, el 2005 se creó la Reserva de Biosfera UNESCO Cabo de Hornos y se fundó el Programa Internacional de Conservación Biocultural Subantártica que integra la teoría y práctica filosófica en colaboraciones transdiciplinarias a largo plazo.[48] Este programa académico de investigación, educación y conservación biocultural centrado en la ecoregión subantártica del sudoeste de Sudamérica, investiga y propone prácticas sustentables arraigadas en las heterogéneas interrelaciones entre determinados hábitats y hábitos, ancestrales y contemporáneos, que permiten examinar también a escala regional y planetaria los complejos problemas ecosociales asociados al cambio ambiental global.[49]

---

[45] Véase Primack et al., *Fundamentos de Conservación Biológica*.

[46] Véase Ricardo Rozzi y colaboradores, "Field Environmental Philosophy and Biocultural Conserva¬tion at the Omora Ethnobotanical Park: Methodological Approaches to Broaden the Ways of Integrating the Social Component ("S") in Long-Term Socio-Ecological Research (LTSER) Sites", *Revista Chilena de Historia Natural* 83 (2010): 27–68.

[47] Ricardo Rozzi et al., "Field Environmental Philosophy and Biocultural Conservation", *Environmental Ethics* 30 (2008): 335.

[48] Véase http//www.chile.unt.edu. El Programa Internacional de Conservación Biocultural Subantárctica es coordinado por la Universidad de Magallanes, el Instituto de Ecología y Biodiversidad, y la Fundación Omora en Chile, y por la Universidad de North Texas y el Center for Environmental Philosophy en EEUU. Ricardo Rozzi, Francisca Massardo, Christopher Anderson, Kurt Heidinger y John Silander, "Ten Principles for Biocultural Conservation at the Southern Tip of the Americas: The Approach of the Omora Ethnobotanical Park", *Ecology & Society* 11(2006): http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art43/

[49] Véase Ricardo Rozzi, Juan Armesto, Julio Gutiérrez, Francisca Massardo, Gene Likens, Christopher Anderson, Alexandria Poole, Kelli Moses, Eugene Hargrove, Andres Mansilla, James Kennedy, Mary

INCORPORACIÓN DE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL EN LA ACADEMIA EN LATINOAMÉRICA

En la integración de conceptos medioambientales en la academia latinoamericana que comenzó en la década de 1970, es posible distinguir dos fuentes principales de origen: i) el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), que apoya programas académicos interdisciplinarios sobre educación ambiental, investigación básica y aplicada, y ii) el interés individual de unos pocos académicos que han percibido la necesidad de integrar una ética ambiental para confrontar los problemas ambientales en rápida expansión en la región. Ambas fuentes proveyeron el impulso inicial para la incipiente, pero creciente presencia que la filosofía ambiental está teniendo en la academia de América del Sur y Central.

Programas Ambientales de las Naciones Unidas y Filosofía Ambiental Latinoamericana

A comienzos de la década de 1970 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) inauguró dos importantes programas que han promovido la inclusión del pensamiento ambiental en la academia de Latinoamérica. Primero, en 1970 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) creó el programa El Hombre y la Biosfera que integra dimensiones sociales y ecológicas en la conservación, un enfoque que contrasta con la aproximación preservacionista que excluye a las poblaciones humanas de las áreas de conservación. En segundo lugar, en 1972 durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano se creó el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). El PNUMA propuso inmediatamente "adoptar las disposiciones necesarias para establecer un programa internacional de educación interdisciplinaria, formal y no formal, relativo al medio ambiente".[50]

En 1977, UNESCO y PNUMA organizaron la Conferencia Internacional sobre Educación Ambiental en Tbilisi, Rusia, donde realizaron un llamado para establecer redes regionales en educación y pensamiento ambiental en cada continente. Como señala la filósofa colombiana María Luisa Eschenhagen en su ensayo incluido en este número especial de *Environmental Ethics*, la única red que se logró formar fue la de América Latina y El Caribe. El establecimiento exitoso de esta red consolidada durante el Seminario de Bogotá "Universidad y Medio Ambiente en América Latina y El Caribe" celebrado en la Universidad Nacional de Colombia en 1985, fue en gran medida el resultado de una década de trabajo iniciada con la creación del Centro Internacional en Ciencias Ambientales (CIFCA), proyecto conjunto del PNUMA

Willson, Kurt Jax, Clive Jones, J. Baird Callicott y Mary Kalin, "Integrating Ecology and Environmental Ethics: Earth Stewardship in the Southern end of the Americas", *BioScience* 62 (2012): 226–36.

[50] PNUMA/UNESCO, *Universidad y Medio Ambiente en América Latina y El Caribe* (Bogotá, Colombia: ICFES, 1985).

y el Gobierno de España para promover la formación ambiental en los países de habla hispana en 1975.[51] Entre 1975 y 1977 se celebraron importantes seminarios sobre metodologías interdisciplinarias de educación orientadas hacia la solución de problemas ambientales de las comunidades en Montevideo (Uruguay), Chosica (Perú) y Bogotá (Colombia) que sirvieron de preparación para la Conferencia Internacional de Tbilisi (1977).

Los ejemplos anteriores ilustran la intensa actividad apoyada por el PNUMA, UNESCO y otros organismos para la incorporación de la dimensión ambiental en los programas docentes y de investigación en universidades de Latinoamérica y el Caribe entre 1972 y 1985. Esta primera fase culminó con el Seminario "Universidad y Medio Ambiente" de Bogotá (1985), en el que se adaptaron tres conceptos del Informe de Tbisili (1977) que han influido en la incorporación del pensamiento ambiental en Latinoamérica:

> (1) el medio ambiente comprende no sólo el medio físico-biótico, sino igualmente el medio social y cultural;
> (2) los problemas ambientales se relacionan con los modelos de desarrollo;
> (3) por tanto, se recomienda una educación interdisciplinaria que examine los aspectos sociales, ecológicos y culturales a través de una estrecha cooperación entre las diferentes unidades académicas que permita abordar las interrelaciones entre la naturaleza, la tecnología y la sociedad.[52]

El Seminario de Bogotá (1985) promovió la gestación del Instituto de Estudios Ambientales (IDEA) en la Universidad Nacional de Colombia y del Instituto de Estudios Ambientales para el Desarrollo (IDEADE) en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.[53] El IDEADE se centró en el tema de crecimiento económico y sustentabilidad (ecodesarrollo); en cambio, IDEA dio origen al grupo de Pensamiento Ambiental en 1987 que desde la década de 1990 aborda las relaciones entre ética, epistemología y política desde la perspectiva ambiental, "cuestionando el carácter tecnocrático de la administración y gestión ambiental que prevalece en la actualidad".[54] EL primer director de IDEA fue el filósofo colombiano Augusto Ángel-Maya, quien junto al economista ambiental mejicano Enrique Leff, impulsó a comienzos de la década del 2000 una serie de publicaciones de Pensamiento Ambiental de PNUMA que provee hoy una bibliografía indispensable para la filosofía ambiental latinoamericana contemporánea.[55]

---

[51] Isaías Tobasura, *Ambientalismos y Ambientalistas: El Ambientalismo Criollo a Finales del Siglo XX* (Manizales, Colombia: Universidad de Caldas, 2006).

[52] PNUMA/UNESCO, *Universidad y Medio Ambiente en América Latina*, pp 15–16.

[53] Tobasura, *Ambientalismos y Ambientalistas*.

[54] La actual directora de este grupo, Patricia Noguera, enfatiza que la filosofía ambiental de América Latina tiene que estar más cerca de la vida, de la noción epicúrea de *ataraxia* (el título de uno de los últimos libros de Ángel-Maya), "para el disfrute de la vida en la vida, más que a la noción de desarrollo sostenible"; Patricia Noguera y Ricardo Rozzi, "A Tribute to Carlos Augusto Angel-Maya", *Environmental Ethics* 33 (2011): 3.

[55] Véase http://atencionprimaria.wordpress.com/2008/02/19/pnuma-biblioteca-virtual.

Enrique Leff ha hecho un aporte esencial a la génesis de una filosofía ambiental latinoamericana. Por un lado, como editor, ha contribuido a articular y comunicar el trabajo desarrollado por investigadores de diversas disciplinas que integran dimensiones políticas, sociales, económicas, epistemológicas y ecológicas en América Latina.[56] Por otro lado, como pensador, Leff ha enfatizado que la crisis de la civilización actual tiene sus raíces en epistemologías modernas que han llegado a ser progresivamente unidimensionales; hoy, la sociedad global se encuentra atrapada dentro de una racionalidad antropocéntrica, instrumental y economicista. Para superar esta trampa, Leff propone abrirnos hacia un diálogo de distintas formas de saberes y una racionalidad ambiental compleja.[57] Este diálogo de saberes se extiende más allá de la filosofía académica prevaleciente, confinada a las escuelas de pensamiento occidental, y ofrece un camino viable para recuperar una racionalidad ambiental más amplia e integral.

Augusto Ángel-Maya también se destacó por haber formado una influyente escuela de pensamiento ambiental en Colombia (tal como documenta Patricia Noguera)[58], y por criticar el enfoque científico y tecnológico dominante para confrontar al cambio ambiental global. Con un punto de vista filosófico y poético, miró hacia atrás a las formas antiguas y tradicionales de concebir y habitar el mundo, y afirmó que para reparar la relación entre la sociedad y la naturaleza, tenemos que liberarnos de la tradición racionalista moderna que separa a los seres humanos de la naturaleza conduciéndolos hacia abstracciones de números e ideas que han perdido toda conexión con el mundo físico. Ángel-Maya afirma tajantemente que el "platonismo ahogó a la filosofía occidental".[59] Para salir de este ahogo, dirige su atención a filósofos presocráticos –especialmente, Tales de Mileto, Heráclito, Anaxágoras y otros pensadores jonios– quienes no abandonaron su atención hacia la realidad inmanente, compleja, multidimensional y dinámica en que estamos inmersos. Ángel-Maya invitó a los pensadores ambientales contemporáneos a redirigir su atención hacia esta realidad inmanente que hoy debe ser investigada con aproximaciones interdisciplinarias en trabajo de equipo.

Influencias de la Filosofía Ambiental Internacional en la Academia Latinoamericana

La ética ambiental se estableció como una subdisciplina académica a comienzos de la década de 1970, principalmente en universidades norteamericanas, británicas

---

[56] Véase Enrique Leff, *Ética, Vida, Sustentabilidad* (Bogotá: IDEA-PNUMA, 2002).

[57] Véase María Luisa Eschenhagen, "Aproximaciones al Pensamiento Ambiental de Enrique Leff: un Desafío y una Aventura que Enriquece el Sentido de la Vida" en este número de *Environmental Ethics* 34 (2012): 89–95.

[58] Véase Patricia Noguera, "Augusto Angel-Maya y la Filosofía Ambiental en Colombia", en este número de *Environmental Ethics* 34 (2012): 33-43.

[59] Augusto Ángel-Maya, *El Retorno de Ícaro* (Bogotá, Colombia: CEDADES, 2002).

y australianas.[60] Desde la década de 1990, un número creciente (pero todavía muy pequeño) de filósofos iberoamericanos comenzó a traducir, investigar y discutir la obra de filósofos ambientales anglosajones. Los filósofos Nicolás Sosa y José Gómez-Heras de la Universidad de Salamanca en España, y las filósofas Teresa Kwiatkowska y Margarita Valdés de la Universidad Autónoma Metropolitana de México y de la Universidad Autónoma de México, respectivamente, editaron textos de ética ambiental que han sido muy significativos, porque alcanzaron amplias audiencias académicas y no académicas. Estos textos introdujeron en el pensamiento ambiental latinoamericano posturas y taxonomías valóricas de corrientes filosóficas de tradición anglosajona, tales como la ecología profunda, la liberación animal, la ecología social y la ética ecocéntrica.[61]

La ecología profunda, en especial el pensamiento del filósofo noruego Arne Naess, ha sido investigado y discutido bajo el liderazgo de dos filósofas argentinas, Alicia Bugallo y Andrea Speranza.[62] Ambas autoras destacan que Naess integra el trabajo teórico y el activismo: "el movimiento ambientalista debe ser *ecosófico* más que ecológico. La ecosofía... contiene tanto normas y enunciados sobre valores prioritarios, como hipótesis concernientes al estado de los hechos".[63] En coherencia con el carácter activista de la ecología profunda, Alicia Bugallo ha participado en proyectos transdisciplinarios de conservación biológica en la región de las yungas y otras zonas de Argentina, y ha escrito sobre ética ambiental para el público general.[64]

Los conceptos de liberación animal y derechos animales propuestos por los filósofos Peter Singer (australiano) y Tom Reagan (estadounidense), respectivamente, han sido traducidos y analizados por el filósofo mexicano Alejandro Herrera Ibáñez de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Herrera no sólo ha escrito y enseñado estos temas en las aulas, sino también ha participado activamente en movimientos de defensa de los animales y la creación de la Asociación Mexicana por los Derechos de los Animales (AMEDEA) fundada en 1996.[65] AMEDEA cubre

---

[60] J. Baird Callicott y Fernando J. R. da Rocha, *Earth Summit Ethics: Toward a Reconstructive Postmodern Environmental Philosophy on the Atlantic Rim* (Albany: State University of New York Press, 1996).

[61] Nicolás Sosa, *Ética Ecológica* (Madrid : Libertarias, 1990); José María García Gómez-Heras, *Ética del Medio Ambiente: Problema, Perspectivas, Historia* (Madrid: Tecnos, 1997); Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, eds., *Los Caminos de la Ética Ambiental: Una Antología de Textos Contemporáneos* (México D.F.: Plaza y Valdés, 1998); Teresa Kwiatkowska y Ricardo López Wilchis, eds., *Ingeniería Genética y Ambiental: Problemas Filosóficos y Sociales de la Biotecnología* (México D.F.: Plaza y Valdés, 2000); Margarita Valdes, *Naturaleza y Valor: Una Aproximación a la Ética Ambiental* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004).

[62] Véase Andrea Speranza, *Ecología Profunda y Autorrealización: Introducción a la Filosofía Ecológica de Arne Naess* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006).

[63] Alicia Bugallo, "Arne Naess: una filosofía ambiental práctica, entre la ciencia y la sabiduría," *Ambiente y Desarrollo* 23 (2007): 109.

[64] Véase, por ejemplo, Alicia Bugallo, *De Dioses, Pensadores y Ecologistas* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1995).

[65] Véase http://www.amedea.org.mx/historia.html.

una amplia gama temática y durante los últimos años ha enfatizado una campaña antitaurina que aboga por la erradicación de las corridas de toros. Otra filósofa mexicana, Leonora Esquivel, quien fundó junto al periodista chileno Francisco Vásquez *AnimaNaturalis Internacional*,[66] ha impulsado campañas antitaurinas y de protección animal en España y Venezuela. La temática de liberación animal y derechos animales ha experimentado un desarrollo reciente en Brasil, a través de la creación de la *Revista Brasileira de Direito Animal* el año 2006. Una de sus editoras, la filósofa Sonia Felipe, de la Universidad Federal de Santa Catarina, ha centrado la atención en una integración entre los temas de derechos animales y el vegetarianismo.

La ecología social, en especial la obra del filósofo estadounidense Murray Bookchin, fue introducida a fines de la década de 1980 por el pensador uruguayo Eduardo Gudynas, quien creó el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Montevideo. En el libro *La Praxis por la Vida*, Gudynas y la filósofa uruguaya Graciela Evia argumentan que los sistemas ambientales no pueden estudiarse aisladamente de los sistemas humanos, por lo tanto, no debería existir una práctica social que sea diferente de una práctica ambiental.[67] CLAES desarrolla un intenso trabajo aplicado en políticas ambientales y en áreas protegidas, a la vez que colabora con la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL) dedicada a la educación popular. En la MFAL, el filósofo uruguayo José Luis Rebellato realizó una intensa labor para transformar la educación y recuperar su dimensión ético-política, para articular los poderes populares para alcanzar una democracia integral, y a través de una efectiva deconstrucción de los supuestos éticos del neoliberalismo, elaborar una teoría crítica-emancipadora y una ética de la vida.[68] La relación puramente mercantil que establece el neoliberalismo con la vida, también ha sido radicalmente criticada por el filósofo y economista chileno-alemán Franz Hinkelammert, quien juzga al mercado neoliberal como "una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino, pasando por encima de la vida humana y la naturaleza".[69] Radicado desde 1973 en San José, Costa Rica, Hinkelammert es uno de los fundadores del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI), una organización civil sin fines de lucro creada en 1977. A través de su trabajo editorial y educativo con líderes de comunidades de base, el DEI ha generado un espacio relevante para una ética latinoamericana con un énfasis social, que también ha abierto oportunidades para la ética ambiental. En esta tarea, el teólogo Roy May, asociado al DEI, ha vinculado la ecología social con la teología de la liberación. Al inicio de su inspirador libro *Ética y Medio*

---

[66] Véase http://www.animanaturalis.com.

[67] Eduardo Gudynas y Graciela Hevia, *La Praxis por la Vida, Introducción a las Metodologías de la Ecología Social* (Montevideo, Uruguay: CIPFE, NORDAN y CLAES, 1991).

[68] Véase José Luis Rebellato, *La Encrucijada de la Ética: Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación* (Montevideo, Uruguay: Nordan, 1995).

[69] Franz Hinkelammert, ed., *El Huracán de la Globalización* (San José, Costa Rica: DEI, 1999).

Ambiente, May escribe bajo una perspectiva ecosocial que: "si vamos a tener una ética ambiental relevante y liberadora que sostenga la vida, no puede ser solamente una ética desde la montaña; también tiene que ser desde el tugurio".[70]

La ética ecocéntrica ha sido promovida en Latinoamérica por Teresa Kwiatkowska y Ricardo Rozzi, quienes han sido coordinadores de la Sociedad Internacional de Ética Ambiental para México y Centroamérica y para Sudamérica, respectivamente, desde 1998. Kwiatkowska ha estimulado la integración de la ética ambiental en variadas temáticas, tales como la ecología de la restauración, la integridad ecosistémica y la ingeniería genética, introduciendo en América Latina filósofos ambientales norteamericanos como Laura Westra y Andrew Light.[71] Su intensa labor educativa en México ha sido combinada con una activa participación internacional en programas de las Naciones Unidas. En Chile, Rozzi ha introducido la obra de filósofos ecocéntricos estadounidenses, especialmente Baird Callicott, Eugene Hargrove y Max Oelschlaeger a través de una serie de artículos en la revista *Ambiente y Desarrollo* iniciada a mediados de la década de los 1990.[72] En el año 2007, para promover el diálogo entre filósofos ambientales sudamericanos y anglosajones, Rozzi inició una serie de publicaciones sobre filosofía ambiental sudamericana con ensayos escritos por filósofos de distintos países de Latinoamérica que fueron publicados trimestralmente en inglés y español o portugués en el *Boletín de la Sociedad Internacional de Ética Ambiental*, y que constituyen el punto de partida para los artículos incluidos en este número especial de *Environmental Ethics*.[73]

MOVIMIENTOS SOCIALES, ARTE Y FILOSOFÍA AMBIENTAL LATINOAMERICANA

Una caracterización de la filosofía ambiental latinoamericana quedaría incompleta sin hacer referencia al papel que juegan los movimientos sociales y el arte. El escritor y abogado ecologista del Centro de Asistencia Legal Ambiental Colombiano con sede en Cali, José María Borrero, ha desarrollado una evaluación crítica de la participación de las comunidades, el diálogo y el respeto por las diferencias, con especial énfasis en ambientes urbanos. En su libro *Imaginación Abolicionista* plantea que en el imaginario colectivo "la participación política representa cada vez más una trampa".[74] Borrero ilustra esta desconfianza con un graffiti encontrado en las calles de Cali en Colombia, que conjuga el verbo participar de la siguiente manera[75]:

---

[70] Roy May, *Ética y Medio Ambiente* (San José, Costa Rica: DEI, 2002), pp. 15–16.

[71] Véase Teresa Kwiatkowska y Ricardo López Wilchis, eds., *Ingeniería Genética y Ambiental: Problemas Filosóficos y Sociales de la Biotecnología* (México, D.F.: Plaza y Valdés, 2000).

[72] Véase http://www.cipma.cl/Revista_ayd.asp.

[73] Véase http://www.cep.unt.edu/iseepapers/introduccion.pdf.

[74] José María Borrero, *Imaginación Abolicionista* (Cali, Colombia: PNUMA/CELA, 2002), p. 129.

[75] Ibid, p. 130.

Yo participo
Tú participas
Él participa
Ella participa
Nosotros (as) participamos
Vosotros (as) participáis
Ellos deciden.

Borrero critica que la idea de la democracia es una retórica que se ha transformado en un mero mecanismo para la elección y legitimización de gobiernos. Hoy la democracia se reduce a la competencia entre grupos de elites, y a los ciudadanos se les trata como consumidores de un mercado político. Borrero denuncia que la precaria cultura política y tradición participativa en la vida ciudadana en América Latina, es además reiteradamente desalentada por "la corrupción administrativa, el clientismo, el caciquismo y la falta de seguridad política y jurídica".[76]

Enrique Leff también ha criticado este escenario de escepticismo ciudadano y distorsión de los mecanismos de participación política, enfatizando que el nuevo orden ecológico surge fundamentalmente desde los movimientos sociales que cobran una fuerza creciente frente al debilitamiento del Estado. En la introducción de su libro *Justicia Ambiental: Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos Ambientales Culturales y Colectivos en América Latina*, Leff señala que "los nuevos movimientos sociales están labrando un nuevo camino hacia la sustentabilidad... fundada en el reconocimiento de los derechos humanos donde se inscriben las luchas campesinas y de los pueblos indios, que vienen reivindicando nuevos derechos culturales, que actualizan sus usos y costumbres tradicionales y sus ancestrales estilos de vida".[77]

Esta visión es expresada por el lema del Foro Social Mundial (FSM): "otro mundo es posible". Iniciado en Porto Alegre el 2001, el FSM subraya que muchos mundos co-existen. El FSM articula a entidades y movimientos de la sociedad civil de todos los países del mundo, "pero no pretende ser una instancia de representación de la sociedad civil mundial".[78] Este foro estimula un proceso constructivo alternativo a partir de los saberes de comunidades campesinas, indígenas y otros grupos subalternos que expresan y generan formas de pensamiento ambiental emergentes para el establecimiento de relaciones de convivencia con la diversidad de seres humanos y no-humanos. Esta aproximación del FSM es afín con el documento *Manifiesto por la Vida: Una Ética para la Sustentabilidad*, firmado durante el XIII Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, organizado por el PNUMA y realizado en Sao Paulo, Brasil, en octubre del 2001, y ratificado

---

[76] Ibid., p. 131.

[77] Enrique Leff, ed., *Justicia Ambiental: Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos Ambientales Culturales y Colectivos en América Latina* (México D.F.: PNUMA/UNAM: 2001), pp. 8–9.

[78] Véase http://www.forumsocialmundial.org.br/index.php?cd_language=4 .

por pensadores ambientales latinoamericanos en el Simposio de Ética Ambiental y Desarrollo Sustentable de Bogotá en el 2002, que afirma que:

> La ética para la construcción de una sociedad sustentable conduce hacia un proceso de emancipación que reconoce, como enseñaba Paulo Freire, que nadie libera a nadie y nadie se libera solo; los seres humanos sólo se liberan en comunión. De esta manera es posible superar la perspectiva "progresista" que pretende salvar al otro (al indígena, al marginado, al pobre) dejando de ser él mismo para integrarlo a un ser ideal universal, al mercado global ó al Estado nacional; forzándolo a abandonar su ser, sus tradiciones y sus estilos de vida para convertirse en un ser "moderno" y "desarrollado".[79]

Este manifiesto es coherente con las propuestas de filósofos, teólogos, científicos y artistas que han participado en el FSM procurando promover la participación y los diálogos entre múltiples formas de saberes. Esta perspectiva se inserta, a su vez, en la tradición cultural de Latinoamérica que incluye a muralistas, pintores, escultores, como también músicos y escritores, quienes han puesto atención en las cosmovisiones amerindias, campesinas y de pescadores y otras comunidades, y en sus procesos de cambio histórico en sus relaciones con el ambiente. Por ejemplo, a comienzos del siglo XX, el escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias denunciaba cómo el proceso de destrucción de los hábitats nativos hería el profundo nexo entre las comunidades maya y el maíz, entre su cultura y la tierra. Luego de traducir el *Popol Vuh*, Asturias se inspiró en este relato precolombino para escribir la novela *Hombres de Maíz*, donde conecta las creencias maya a los sucesos modernos de Guatemala. En Chile, a mediados del siglo XX, el poeta Pablo Neruda criticaba en su *Canto General* el proceso histórico iniciado por los conquistadores españoles, e invitaba a establecer formas de relación más sensibles con la rica naturaleza biocultural del Nuevo Mundo.

CONSIDERACIÓN FINAL

Una ética ambiental genuinamente latinoamericana no puede ser concebida como un cuerpo normativo elaborado por expertos. Ésta brota hoy con creciente fuerza desde el trabajo colectivo de filósofos ambientales junto a artistas, pescadores, comunidades indígenas y campesinas, antropólogos, ecólogos, gobernantes y diversos miembros de la sociedad, quienes van construyendo colectivamente guías éticas, enraizadas en múltiples modos —actuales o posibles— de co-habitar con los diversos seres en los paisajes ecológicos y culturales de cada región en Latinoamérica y el planeta.[80]

---

[79] En Jorge Reichman, *Ética Ecológica* (Madrid: Nordan, 2004) p. 41.

[80] Walter Mignolo argumenta que los procesos actuales en América del Sur indican procesos históricos decoloniales; véase *La Idea de América Latina*. En otros trabajos he documentado cómo durante las últimas cinco décadas se han intensificado dos fuerzas opuestas: megaproyectos socio-ecológicamente destructivos y movimientos sociales de defensa del medio ambiente; véase Ricardo Rozzi,"Field Environmental Philosophy: Regaining an understanding of the inextricable links between the regional habitats, the inhabitants and their habits", *Dialogue and Universalism* 21 (2010): 85–109.