**La ecología profunda en respuesta a la crisis ambiental:**

**pensando el medio ambiente desde América Latina**

Dra. Soledad Escalante Beltrán

**Introducción:**

Este artículo busca explorar el contexto sudamericano para identificar elementos con los que podamos encontrar relaciones en lo que refiere a la crisis ambiental. Examinaremos la relación fundamental que supone la teoría crítica con la teoría de la ecología profunda como alternativa para interpretar el estado de la crisis ambiental en Latinoamérica.

Para estudiar el caso latinoamericano, desarrollaremos el concepto de colonialismo a partir de dos casos de voces indígenas que lograron sobrevivir en la historia. A continuación, vincularemos la teoría crítica con el pensamiento de-colonialista en el marco de un esquema moderno antropocéntrico. Finalmente, haremos una revisión del concepto de una ecología profunda como respuesta al colonialismo ambiental en América Latina.

1. **Una perspectiva de América Latina desde Garcilaso y Guamán Poma**

La historia de américa se encuentra escindida por un eje histórico el cual supone un antes y un después. Existe una polaridad social que, en algunos elementos, parece haberse mantenido hasta el día de hoy. Nos referimos a la irrupción del pasado perdido por la conquista. Las relaciones que podemos formular entre estas instancias y el medio ambiente pueden cargar un valor muy significativo.

Podemos incurrir en una idealización, pero por lo general, se ha figurado, (y se ha mantenido hasta el día de hoy) una idea respecto a la relación de los pueblos originarios con la naturaleza. Hacia el final de este apartado revisaremos lo que refiere al llamado pachamamismo y su relación con el ideal del “buen vivir”. Por ahora, tengamos en cuenta que las culturas pre incas nos legaron evidencia de una relación saludable y estable con la naturaleza. Por otro lado, con la conquista experimentamos progresivamente hasta el presente un afán de depredación, en un arrebato de explotación desmedida de los recursos, lo cual viene de la mano con una imposición de la mentalidad capitalista, y, a su vez, supone en paralelo el adoctrinamiento en una religión que censura intensamente otros pensamientos. Todo ello deriva en una visión justificadamente negativa del “invasor” por cuanto destructor de un mundo, su cosmovisión, y especialmente, de las relaciones saludables con una naturaleza que se interpreta de modo muy distinto que instrumentalmente.

Bautista (2014) nos invita a contemplar la diferencia entre un pensar “para” y un pensar “desde”. Cuando pensamos “para”, incurrimos en un objetivismo, y supone un modelo clásico de la razón instrumental que defienden los modernos. El pensar “desde” nos compele a un descentralismo con un carácter más cercano a la fenomenología. De lo contrario, un pensar “para” establece la dialéctica de sujeto-objeto y ello puede suponer caer en el antropocentrismo, además de la objetivación reificadora de entidades como personas o pueblos.

En este sentido, la naturaleza misma ha sido cosificada, del mismo modo que el “otro” en cuanto indígena ha sido referido como una bestia sin alma, sin razón y cuya causa requiere de un paternalismo aculturador. Se ha eliminado una (sino varias) subjetividad comunitaria y de ahí la necesidad de un pensar “desde” una visión casi perdida.

Para pensar “desde” un lugar de la olvidada Latinoamérica, podemos atender a dos personajes como Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. Ellos nos ofrecen un antecedente tangencial de lo que hoy se establece como el ideal del “buen vivir” en las marginalidades occidentales.

Mazzotti (2018) rastrea un punto de no retorno en la historia medioambiental en el momento del despliegue de la minería colonial (sin mencionar la explotación esclavizadora). Ambientalmente, ello supone un quiebre de la relación autosostenible que venía ejerciéndose ancestralmente con la naturaleza. Para ello, Mazzotti desarrolla una relectura del Inca Garcilaso de la Vega, quien en sus *Comentarios Reales* expone de qué modo la imposición colonial subvertía las ideas de prioridades culturales: “Advertían ya desde el siglo XVII de los peligros de la excesiva explotación minera y la ruptura de una relación armoniosa y auto-sostenible con la naturaleza. Lo hace en comparación con la política de los incas sobre el uso de metales preciosos, que tenían una finalidad principalmente ritual” (2018: p.82).

De acuerdo a lo dicho antes, podemos poner en paralelo lo criticado en los *Comentarios Reales* con la mencionada lógica colonialista que deriva del triunfo de la moderna razón instrumental, cuyas consecuencias han terminado doblegando el equilibrio medioambiental. En el horizonte del caso del Inca Garcilaso, y en paralelo a lo referido previamente por Bautista, Mazzotti nos refiere que:

Una de las lecciones que pueden extraerse de los Comentarios reales es el dar cuenta de una relación particular que tenían la población indígena y su estado incaico con lo que nosotros entendemos como naturaleza. […]. Se trataba de establecer una relación de sujeto a sujeto con el mundo natural, no de sujeto a objeto como plantea la racionalidad occidental moderna. Este poder ser en el mundo, sin necesidad de poder poseer, parece plantear en la visión garcilasiana una ética que genera a su vez una relación particular entre el estado y súbditos (2018: p. 83)

En la misma línea, Carlos A. Rossi (2018) busca revisar las crónicas de Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso para concluir que de “estas representaciones emergen visiones del mundo en las que confluyen el pasado y el presente, y las culturas incaica y española como dos modulaciones en conflicto.” (2018: p. 27)

Rossi hace hincapié en el urbanismo impuesto por la dominación colonial. Tal es el caso de reducciones de indios, en donde se reunía forzosamente a la población y se les redistribuía a nuevos asentamientos europeos, realizados con la consmovisión continental, mientras los asentamientos originales fueron abandonados, saqueados y derruidos. La imposición urbana va en detrimento de ideales de vida simbióticos y armónicos, supone una afrenta al equilibrio entre ocupación humana y naturaleza. De este modo se silencia la tradición original, con las implicancias éticas, religiosas y, en suma, constitutivas para lo que hoy entendemos como una identidad fragmentada, de prioridades contradictorias y evidentemente traumada por el abuso de la dominación y extirpación de idolatrías o cultos.

La imposición de una lógica colonial puede observarse del mismo modo en el caso de Guamán Poma de Ayala, defensor de los derechos indígenas y quien reclamaba entonces un trato justo ante la explotación insular. Tal sometimiento y modo de relación entre individuos y con la naturaleza, de carácter cruento, iba en contra de sus ideales incas, a quien no podemos idealizar como pacíficos, pero cuando menos, se puede constatar que lejos de explotar los recursos, tenían lo natural como algo que no defraudaban con la instrumentalización antropocéntrica de ésta, por el contrario, se buscaba una armonía horizontal, antes que ocupar la punta de ninguna pirámide teo-ontológica.

Beuchot (1993) en un estudio sobre Bartolomé de las Casas, señala, respecto a la condición del indio en tiempos coloniales, de acuerdo a los reclamos que realiza Guaman Poma, que:

Toda esa labor que realizó en la defensa de los derechos de los indios y de los españoles en el momento de conquista, era en realidad una labor dedicada a la teorización y defensa práctica de los derechos humanos. Del lado de los indios, defiende su racionalidad, su libertad, su derecho a gobernarse por sí mismos, su derecho a no aceptar la religión cristiana; en ello defendía derechos humanos muy importantes. Lo mismo hacía cuando, del lado de los españoles, defendía el derecho a establecerse en otras tierras, a comunicar a los indios la cultura europea y señaladamente a predicarles el evangelio. Como ponía la condición de que no se lesionaran los derechos de los indios ni el bien común de esas tierras, y como esos derechos y ese bien común fueron ultrajados, veía en ello residir la injusticia de la colonización. Pero en todo momento trataba de salvaguardar los derechos humanos de ambos protagonistas y, por ende, los del hombre mismo, fuese quien fuese. (1993: p. 8)

En este sentido, la lectura de Beuchot sobre Guamán Poma supone resaltar las capacidades de los indios para gobernarse y se les reconoce la evidente facultad de pensar por sí mismos. Para los continentales, el buen salvaje podía ser dócil en la medida en que se le interpretaba como cobarde. Se le adjudicaba un carácter animal, irracional y, por lo tanto, se entendía que carecían de alma, y de acuerdo a lo mismo, eran menos agraciados a los ojos de su Dios.

Lejos de ser irracionales, los habitantes ancestrales de los pueblos originarios de toda américa han demostrado una tendencia al ideal de convivir con la naturaleza. La relación que sostenían, por ejemplo, los Incas, suponía que no usaban minerales ni insumos que significaran ir en contra de la salud natural. Los metales eran buscados por su apariencia, especialmente si reflejaba el brillo del sol, pero no como modo de intercambio. Desde su mentalidad era contrario a la razón preferir la devastación de un mundo por encima de la abusiva producción para una corona ajena. Desde el otro punto de vista: el hogar devastado era de otros, y acaso de ahí la indiferencia ambiental y cultural.

Garcilaso nos dice en virtud de la imposición de un método nuevo de intercambio y el comercio que para los Incas los metales eran estimados por su resplandor, brillo y hermosura; de modo ornamental y suntuario. La mentalidad de acumular recursos, los valores de cambio y no de uso, así como los medios instrumentales para hacerse con dichos bienes, suponen, en conjunto una transformación de una sociedad ambientalista a una esclavizada y de cultura impuesta. Las generaciones subsiguientes podrían figurarse análogamente como unas cuyas identidades equivalen a la descendencia fruto de una violación sistemática y sostenida generacionalmente.

Hoy en día, América, especialmente Latinoamérica es una muy distinta a la de años coloniales. Hay elementos que se han conservado y en miras de una justicia socioambiental, deben ser atendidas, pero el hecho concreto, del que podemos sacar provecho, es que una lengua nos une. Acaso hayamos pasado muy por alto la importancia de esta situación, pero debemos estimar que dicha unión lingüística es un factor que debemos valorar en el horizonte de una unión que armonice nuestras metas comunes, por ejemplo, incuestionablemente, el bienestar ecológico en el marco de una crítica de un sistema que depreda la salud y balance natural.

En Latinoamérica se visibiliza una pluralidad, por lo que el pensar el mundo encuentra diversas fuentes. Una universalidad totalitaria parece contradictoria con abundante variedad cultural. Para entablar una relación nueva, ajena a la reificadora, podemos pensar en aceptar las diferencias, sin perder el norte crítico ni nuestras propias definiciones dinámicas de identidad.

Respecto al protocolo para enmarcar una revisión de nuestras relaciones sociales tradicionales, podemos rescatar una postura distinta en la voz de Betancourt (2004), quién en *La interculturalidad como alternativa a la violencia* refiere

Se trataría de aprender a mantener una relación dialógica con las tradiciones religiosas y culturales que nos mantienen y que son fuentes de vida y de acción para nosotros. De este modo, me parece, podríamos aprender que el fundamento no nos ata, no nos planta en un lugar fijo y seguro para siempre, sino que nos permite más bien comenzar un camino, que nos encamina para que nos podamos abrir al mundo, y no sólo a una parte del mismo, esto es, para que nos abramos a los muchos lugares que fundan el mundo e iniciemos así una vida de intercambio y diálogo con las muchas tradiciones que nos salen al camino en nuestro “propio” camino. (2004: p. 4)

Así, tenemos la alternativa del diálogo como herramienta y medio para resolver conflictos. Betancourt ofrece una perspectiva que puede renovar las relaciones deterioradas con un otro. Para poder sostener una apuesta por el diálogo, debemos volcarnos al reconocimiento del otro. Ello tendría necesariamente que incluir a los americanos que no hablan español. Los pueblos olvidados conservan idiomas de lejano origen, y la necesidad de una nueva relación con el otro, podría encontrar un buen terreno de confrontación por ese flanco; sin embargo, no se deben agotar las estrategias ahí, sino que atender a un más lejano otro se vuelve fundamental: la naturaleza debe volverse a tener como una entidad real material y en su sentido pleno, viva; Por otro lado, en la realidad atendemos a un desentendimiento global del daño infligido por parte de la humanidad y su cultura contemporánea post-industrial. Ni qué decir del paso hipotético previo. Tanto la persona, como la naturaleza, y en peor condición, los ajenos a la occidentización, todos ellos son elementos potencialmente cosificables en una lógica instrumental de dominación de los recursos.

Por el contrario, dialogar realmente implica reconocer abiertamente a un otro dialogante. Alguien con pensamiento, cultura y lengua distinta, o no. Incluso si se comparten estos elementos, el salto al otro puede verse complicado en el marco alienador del sujeto en manos de un consumismo atrofiante.

Al atender a los reclamos de Garcilaso y Guamán Poma, podemos dar cuenta de un hecho histórico que ha quebrado la relación con el otro. El mismo contexto ha supuesto una transformación en la mentalidad y aproximación hacia un más lejano otro. Tanto lo indígena como la naturaleza parecen haber sido pasados por alto, de acuerdo a estos testimonios. El respaldo que podríamos encontrar de otras fuentes, bien podría enriquecer la postura de una identidad fragmentada en su construcción histórica en el contexto del colonialismo sudamericano. Baste atender al fenómeno de resistencia social-religioso del Taqui-Onkoy, que anticipaba a modo de rumor de sismo la revolución en Tinta y con ello la fuerza independentista, ahí en donde el yugo apretaba más fuertemente.

Revisemos brevemente la idea de un pachamamismo biocéntrico de acuerdo a una interpretación contemporánea de acuerdo a un artículo de Martinez y Porcelli (2017). Las autoras de *Una nueva visión del mundo: la ecología profunda y su incipiente recepción en el derecho nacional e internacional (primera parte)* (2017) sostienen que el desarrollo de la industria y el consecuente crecimiento económico ligado a las tecnologías modernas han implicado un aumento considerable en el consumo de bienes a expensas de la depredación de recursos naturales.

En dicho artículo se plantea una revisión de teorías que afirman la idea de una naturaleza como sujeto de derechos. Refieren lo siguiente:

A través de los derechos de los animales, se reconoce a los animales como titulares de derechos y se podría llegar incluso a tal reconocimiento en favor de las plantas. Y a través de los derechos de la naturaleza, se reconocen como titulares de derechos a las deidades y a los espíritus que viven en las creencias religiosas de la población local, y a menudo coinciden con los componentes naturales sistémicos a los que la ciencia moderna denomina ecosistemas. (2017: p.417)

Se revisa la idea de biocentrismo como alternativa a nuestro usual antropocentrismo. En esa línea, el estudio hace referencia a una teoría ancestral de la consideración de nuestra naturaleza. Nos referimos a la idea quechua de *Madre Tierra* o *Pachamama*.

De acuerdo a cómo lo exponen Martinez y Porcelli, la teoría de la *Pachamama* se basa en una espiritualidad de la tierra cuya fuente se encuentra en el imaginario colectivo de la cosmovisión de pueblos ancestrales nativos. En particular, se refieren a los usuarios del antiguo quechua. (Martinez y Porcelli, 2017). Las autoras nos invitan a considerar algunos términos fundamentales en miras de definir la “buena vida”:

Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y kawsay es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. Es una expresión quechua que significa buen vivir o pleno vivir. Para el filósofo andino Javier Lajo Lazo, el Sumak kawsay puede ser entendido como el pensar bien, sentir bien para hacer bien, con el objetivo de conseguir la armonía con la comunidad, la familia, la naturaleza y el cosmos. No se trata del tradicional bien común limitado a los humanos, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente. El Sumak kawsay es un sistema de vida en el que la Pachamama adquiere no solamente la categoría de sujeto de derechos sino también de connotación política, religiosa y mágica. Sistema de vida, entendido como el conjunto de principios, normas o reglas que establecen un modelo económico, social y político de una sociedad. Por ello, en primer lugar, exige una forma de organización social básica que es la comunidad; sin embargo, no significa que termina en la organización social o reunión de personas, porque la comunidad, al igual que el ser humano, es parte complementaria del todo. Este “modelo” depende de cuatro principios básicos que son parte de la filosofía andina: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad. (2017: p. 433)

Finalmente, y en ese panorama, las autoras discuten el concepto de *Pachamama,* considerada en algún sentido como una deidad protectora cuya traducción refieren como “madre del universo”. El artículo señala la distinción que apunta Raúl Llasag respecto a la tierra. Consideremos las acepciones de tierra en cuanto mundo, planeta o lugar de vida (kaypacha), la tierra por cuanto materia inherte (allpa) y la tierra como fuente de la vida natural (pachamama) (Martinez y Porcelli, 2017).

La concepción de pachamama como posibilidad de relación sostenible con el medio ambiente es desarrollada también por Gudynas (2017), Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017), entre otros.

Debemos preguntarnos qué mentalidad condujo a esa ruptura en donde lo indígena y la naturaleza han quedado relegadas a instrumentos y objetos descartables. La crónica crisis de identidad latinoamericana encuentra su punto más agudo cuando se cruza con una crisis ambiental global, que parece responder a la misma lógica problemática de explotación. Con crisis de identidad, no queremos decir que el americano no sepa quién es, (aún cuando Norteamérica se entienda como exclusivamente América); El resto, más allá del muro, tiene problemas más complejos en su identidad en lo que refiere a las prioridades y establecimiento de leyes adecuadas en relación a una posición económica adecuada para discutir los términos de intercambio global. La crisis de identidad que proponemos supone nuestro papel de occidentales colonizados, relegados a escala mundial en diversos niveles, en donde la conformación y construcción de nuestras identidades viene con cargas culturales que han normalizado la explotación, el racismo, el sexismo y diversas imposiciones a las que debemos confrontar con diálogo y pensamiento crítico. Nuestra herencia más cuestionable es la de un liberalismo económico que ha usado recursos primarios baratos en desmedro del balance natural. Tenemos así, que la mentalidad del colonialismo capitalista es una causa histórica clara de nuestros pesares ambientales.

1. **La crisis del medio ambiente como triunfo del colonialismo**

El pensamiento y la práctica colonial supone, entre otras cosas, el sometimiento de lo indígena y lo natural. El medio ambiente se ve amenazado en el imperio de tales prácticas instrumentalizadoras. Bautista (2014) retrata de modo fidedigno el modo en que lo no occidental ha sido invisibilizado por una concepción objetivante y cosificadora. Cuestiona la idea de un pensar exclusivamente occidental, como la imposibilidad de otros pensamientos, por el contrario, sostiene lo siguiente:

Si esto fuese así [que el pensar sea en esencia occidental], toda cultura o civilización no occidentales no serían originariamente filosóficas, esto es, la pregunta por lo que la filosofía sea, o por lo que el pensar sea, ya no podría conducirnos a nuestros propios orígenes, sino inevitablemente a los orígenes de Occidente, que serían griegos. Por ello, en general todo aquel que estudia filosofía, no sólo estudia a los griegos sino a los occidentales. Y así los no occidentales pasan y pasamos a segundo plano para el preguntar acerca de lo que sea el pensar o el conocer en general. (2014: p.79)

Podríamos decir que, si queremos rastrear el problema esencial de la crisis ambiental, debemos considerar que el hombre ha incurrido culturalmente en un discurso liderado por los ideales modernos y la lógica colonialista, la cual hace suyos los elementos de instrumentalización en pos del dominio hegemónico. Los elementos que criticaban Garcilaso y Guamán Poma no son distintos. Esto no quiere decir que haya habido colonialismo, del mismo modo, en todo el mundo, sino que el problema ambiental coincide en sus causas con los abusos de una sociedad capitalista e industrial. La conquista de América puede tomarse como paradigma en donde convergen crisis ambiental y colonialismo.

En este sentido, para presentar a Latinoamérica en el horizonte de la crisis ambiental, hace falta confrontar las consideraciones de-colonialistas, la cual ofrece eco a voces marginadas y cuya importancia ha sido minimizada por la matriz social que busca homogenizar de manera totalizante. Con esta lectura coincide Mignolo (2010) quien refiere que el colonialismo es un aspecto constitutivo de las aspiraciones modernas: “en el sentido de que no puede haber modernidad sin colonialidad, entonces la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad son también dos caras de la misma moneda.” (2010: p. 46)

Dicha relación puede explicarse en el fundamento que posee el afán moderno de una razón instrumental y el control de la naturaleza mediante el entendimiento de los fenómenos naturales traducibles en leyes estables y determinadas que permitan la predicción. Tal elemento es el antropocentrismo; para el pensamiento moderno que influye la lógica colonialista, los seres humanos, (especialmente unos más humanos que otros), son el centro para redefinir un nuevo paradigma de relación ocupacional con la naturaleza.

Del mismo modo, el antropocentrismo moderno se rige por una dialéctica de sujeto-objeto en un horizonte de racionalismo instrumental. En este contexto es que vemos a algunos grupos humanos y a la naturaleza verse cosificados y objetivados para un potencial servicio o explotación. Ello, siguiendo al título del libro de Broswimmer (2005), supone un *Ecocidio*, ya que la mentalidad occidental se pretende universal y compele por igual a todos a un estilo de vida consumista que favorece la depredación natural, condena a los marginados y los desfavorecidos de todo tipo, desde individuos, grupos, humanos y naturales a la aniquilación de nuestro ambiente.

Debemos aclarar que, si bien históricamente el colonialismo significó estos y otros problemas sociales y políticos, no por eso debemos desentendernos de los mismos en la actualidad, por el contrario, debemos reconocer cuan influenciados nos encontramos por tal estructura que no ha terminado de superarse. Las cadenas ominosas del racismo, clasismo, sexismo, entre otras, no son extrañas a nuestras sociedades.

Horkheimer (1969) ubica, en este sentido, un crítico problema que se mantiene vigente por parte del influjo del pensamiento moderno. El dominio de la naturaleza y el trato instrumental es algo que se propaga al ámbito del ser humano. Ello nos lleva a una lucha por dominar la alteridad, generándose así una relación dual entre opresor y oprimido. El sometimiento se da en diversas instancias como la naturaleza, la mujer, el tercer mundo, el no-occidental, entre otros, todos ellos, invisibilizados y convertidos en sujetos-objetos.

Un rasgo conocido de la concepción moderna es la prioridad a la razón instrumental y su subsiguiente técnica; Horkheimer refiere lo siguiente sobre la dualidad de individuo y naturaleza:

Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento por convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (1969:107).

Podemos notar de qué modo la humanidad moderna ha figurado un camino sin salida, en cuanto reconoce la necesidad material de sobrevivir, pero al mismo tiempo cosifica el planeta que es presupuesto para su vivir, antes que cualquier discusión del buen vivir. La naturaleza comparte el destino de otros fragmentos desacralizados. Subsumidos a la estructura del individuo y su sociedad. Antes la ciencia buscaba entender el mundo, ahora puede además controlarlo, y parece que no comprendiera las graves consecuencias que trae el uso desmedido, imprudente y destructivo del que somos testigos. La técnica transforma el ambiente a su necesidad. Esto supone una anomalía en un orden que viene siendo perturbado exponencialmente desde el último siglo. La razón triunfó en la geometría bélica, en la industria corporativa y en un mercado laboral alienante, pero a cambio tuvo que suspender su humanismo y el planeta, en lugar de cultivarse, fue desgarrado irreversiblemente.

El dominio, de acuerdo a Horkheimer no tiene límites, pues es esencial para la visión colonialista moderna. Es propia de una sociedad histórica y dinámica que ha reflejado prácticas depredativas y explotadoras. El fundamento de tal concepción es el principio de razón instrumental utilitaria.

Existe una gran contradicción entre el modelo metafísico y geométrico en relación al modelo práctico y moral. La razón matemática se pretende universal, pero política y socialmente, vemos un fenómeno inverso que segrega minorías y acumula el poder, riquezas y medios en una muy reducida porción de la población mundial. Dicha opresión se traduce en el desprecio de la mayoría de ecosistemas, hasta que la conjunción integral de sistemas ambientales del planeta, en suma, se ven comprometidos. La opresión se extiende al pensamiento cultural, en donde lo clásico, tradicional y canónico se determinan unitariamente, y no parece ser la mejor cultura, la que sobresalga por humana, sino la que más sobreviva a sus guerras y guerras santas, además de tener el timón de una economía teledirigida.

El caso de América Latina parece ser provechoso para ver converger la opresión colonial y la crisis ambiental, puesto que el entramado social parece contar con los elementos referidos, por lo que parece ser fértil el terreno para la deconstrucción crítica. Siguiendo a Mignolo (2010), vivimos en una matriz colonial, que se extiende sin límites por nuestro modo de entender el mundo, por la manera de administrar nuestros recursos y por las relaciones sociales que entablamos culturalmente. La reificación invisibilizadora es la norma y el otro queda relegado como si se tratáse de un sistema de castas.

La segregación colonialista que ha perdurado en los usos socio-económicos de América Latina coincide plenamente con la negligencia de considerar a la naturaleza como objeto de derecho. Aquello que alberga los recursos naturales primarios ha caído víctima de los peligros del consumismo depredador. Podemos ver dos grandes crisis coincidir: la del medio ambiente con la de las formas latinoamericanas de dirigirse en un mercado global.

Un caso aparte refiere Gudynas (2017) al señalar paralelos entre la ecología profunda y el pensamiento ancestral de sudamerica. Se propone a la constitución ecuatoriana del 2008 como la que mayor impacto ha denotado en el actuar político social, pues les reconoce a los seres vivos, incluidos los inanimados, ser sujetos de derecho. Aún más, promueve el impulso de un mantenimiento y desarrollo natural contrapuesto a los intereses antropocéntricos.

Pese a esfuerzos como ese, no podemos negar, aunque se haya sostenido, que la crisis sea real. Es incuestionable que los índices de polución y deterioro ambiental, además de la extinción de diversas especies animales y vegetales, responden a indicadores muy altos. En los últimos años, luego del despliegue industrial, somos testigos de niveles abominables de aniquilación planetaria. Si ser negligente en reconocer esto es peligroso, pensemos que, además, debemos indicar que la humanidad es responsable de llevar a tal estado los niveles de supuesto “desarrollo” y no tenerlo en cuenta jugaría en contra nuestro, puesto que la inconsciencia ambiental sepulta nuestro destino.

De este modo, considerando que las raíces del colonialismo coinciden con la misma mentalidad que propicia una crisis global del medio ambiente, sopesemos la idea de una transformación del eje antropocéntrico por un núcleo biocéntrico.

1. **Una Ecología Profunda como propuesta de-colonialista**

Los esfuerzos por atender a la crisis global del medio ambiente no son pocos, pero se les puede acusar de superficiales. El impacto es tan grave que las medidas que tomamos no son suficiente para revertir la situación. Decir que hemos tomado consciencia sería un exceso, puesto que las prácticas no se traducen en un cambio estructural de nuestras costumbres medioambientales.

Se han realizado tratados, acuerdos, convenios y demás que buscan refrenar la contaminación y agotamiento de recursos no renovables. La sociedad, sin embargo, política y culturalmente, en el panorama de sus prioridades, parece preferir favorecer a pocas corporaciones e intereses antes que a los de una relación equilibrada con lo natural. Algunos ecologistas, sean del campo científico o social, han señalado que las medidas tomadas, en proporción con la crisis, supone que no hemos ido suficientemente profundo en la gravedad del problema.

Los movimientos verdes, los congresos internacionales y los intentos de concientizar sobre el medio ambiente quedan en la superficie. En 1972, en una reunión de las Naciones Unidas, Arne Naess (1973) sostiene que podemos identificar un trato derivado de una versión clásica de la ciencia, como una ecología superficial, contrapuesta, a una ecología profunda.

En la postura de una ecología superficial, la naturaleza se ve cosificada para cumplir con las perspectivas positivistas. Dicha fragmentación supone una comprensión reduccionista que nubla el origen antropocentrista del problema medioambiental. Podemos ver coincidir los conceptos de colonialismo y ecología superficial.

El problema fundamental de una ecología hipócrita e imprudente supone que no cuestionemos los pilares del pensamiento occidental que estructuralmente fundamentan a la razón instrumental como el arma de un totalitarismo utilitarista, al tiempo que se pone a lo “humano”, como centro de dicha lógica. Decir lo humano puede ser excesivo, considerando que realmente beneficia a sectores limitados. Existe un gran problema con la postura de la ecología superficial.

Al ser la naturaleza un objeto más de sometimiento, luego el hombre cae en la negligencia de tener al planeta como su condición de posibilidad. Sin mundo, no hay vida. La humanidad proporcional y relativamente no es sino infinitesimal en comparación con las edades. Empujar el ambiente a límites apocalípticos nos debe hacer reflexionar sobre cómo funcionan de fondo nuestras culturas y sociedades.

Por el contrario, una ecología profunda se basa en una cosmovisión que tiene a la vida natural como centro de su despliegue. El biocentrismo entiende lo insostenible que puede llegar a ser un régimen colonialista aplicado a lo natural, por ello, busca que se propague una estimulación de comportamientos críticos que fomenten en el individuo un activismo lúcido. Las soluciones al problema de la crisis ambiental no pueden partir de ámbitos de la ciencia o tecnología, mucho menos del mercado y la producción para el consumo masivo. De acuerdo a Naess (1987) el cambio de una ecología profunda debe provenir de procesos o actos de autorealización.

Por ello, la postura de una ecología profunda supone una interpelación al modo en que dirigimos moralmente nuestras vidas. Para ello es fundamental el papel de un pensamiento crítico capaz de deconstruir nuestras costumbres. En este sentido se fomenta una transformación de nuestro estilo de vida.

Naess (2001) propone una distinción que es importante tener en cuenta. Nos señala que existe una diferencia substancial entre la ecología, la ecofilosofía y la ecosofía. Podemos definir a la primera como una ciencia interdisciplinar cuyo objeto de estudio son las condiciones y naturaleza de un sistema y las relaciones entre los organismos que alberga. El problema de la Ecología, de acuerdo a Naess, supone que, en cuanto disciplina científica, no posee un esquema que ofrezca una deconstrucción de los preceptos políticos, sociales y culturales del antropocentrismo. Derivado de ello se puede constatar que no hay soluciones eficaces en contra de la crisis medio ambiental.

Como alternativa de respuesta, la filosofía ha desarrollado aspectos del problema, de donde podemos ver surgir la llamada ecofilosofía, la cual cuestiona el lugar y papel del ser humano en el ámbito natural y los límites que le corresponden. En un sentido práctico, le ecofilosofía parece carecer de cierto activismo social y de repercusión teórica en la realidad. Para un cambio verdadero, hace falta ir más profundo. En el plano moral, la ecofilosofía parece carecer de un norte ético propio, sino que pareciera articularse reactivamente en oposición a la crisis ambiental.

La idea de una ecosofía, finalmente, propone cambiar de eje en las prácticas económicas y sociales. La ecosofía se inspira en el concepto de ecosfera (Naess 2001) y tiene por objetivo desarrollar una perspectiva individual y social que pueda comprehender la coexistencia de distintas formas de vida, además de la división interna dentro de la vida humana, es decir, una tolerancia intercultural decolonialista. La ecosofía sostiene la esencial necesidad de ejercer un biocentrismo.

En este horizonte se plantea el surgimiento de un sujeto ecológico, apropiado de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la ecología profunda de Naess. La crítica postmoderna al sujeto nos ha dejado sin uno, por lo que un sujeto ecológico podría llenar ese vacío que puede tornarse en un nihilismo que equivale a entregar nuestro planeta a intereses determinados.

A partir de una ecología profunda vemos promoverse una relación renovada entre la naturaleza con el sujeto humano que parte de una matriz que debe transformar nuestros modelos de organización y producción social por una estructura que respete la diversidad cultural y ecológica, es decir, por el cumplimiento de un decolonialismo.

Dicha propuesta es una puesta en valor de la vida y las diferencias culturales. El sujeto ecológico integra de este modo las dimensiones materiales, espirituales y naturales para un re-ordenamiento de las prioridades que conducen sus ideales de vida.

La idea de un sujeto ecológico no es ninguna primicia humana puesto que podemos ver nociones que orbitan su concepto repetirse en variados casos históricos. Una mentalidad que podemos llamar pre-moderna podría sostener, como el pachamamismo hace, que todos los seres se interrelacionan y forman una unidad equilibrada y armónica en el cosmos. Podríamos referir tal postura, como una suerte de monismo, por cuanto se pretende que hombre, cosmos, naturaleza y orden, son uno sólo, integralmente. Podemos en la misma línea invocar el panteísmo spinoziano con *deus sive natura*, “Dios o Naturaleza”, del mismo modo, podríamos asociarlo a tradiciones orientales, tales como el taoísmo naturalista o el budismo. La mística occidental y el pensamiento de pueblos originales tendrían, todos ellos, un notable paralelo con la propuesta de un sujeto ecológico.

En el horizonte de una crítica a la modernidad, específicamente al sujeto moderno, podemos traer a colación, del mismo modo, la tradición mística renana, la cual, entre otras, niega al sujeto. Ello equivale al *anatta* budista, por cuanto el no-sujeto. Es común encontrar tradiciones que contengan nociones que sostengan una especie de muerte del sujeto, debido a que, en esa sublimación, la conciencia expandida y transformada se abre a otros seres, otras realidades y otras normativas. Es ahí donde encontramos las raíces de nuestro sujeto ecológico que coloca a lo biológico y ambiental como eje de su preocupación y sólo a partir de ello, construye su identidad social; de ninguna forma pasando por encima de la naturaleza como si no fuera objeto de derecho.

El sujeto ecológico critica y rechaza al establecimiento del antropocentrismo. De modo opuesto, si se ocupa más por lo biológico o por el sistema de entornos, podríamos referirle como biocentrista o ecocentrista.

De acuerdo a lo postulado por Enrique Leff (1994, 2006, 2008), en lo que refiere al actual problema ambiental, nos vemos en frente de una crisis civilizatoria, que abarca lo social, político, económico, lo relacionado a la razón, del pensamiento en general, del conocimiento y sus perspectivas, y lo que estamos jugándonos en el camino es nuestra condición de posibilidad para la vida misma, es decir, la crisis supone que nuestro desenvolvimiento en el mundo atenta contra el fundamento de nuestra existencia.

Las reflexiones de Leff, en la línea del problema medio-ambiental, pueden darnos luces respecto a la sociedad que construimos, marcada actualmente por una estructura del dominio y cuya natural consecuencia es la marginación, la desigualdad y una justicia y bienestar social para limitados sectores. Ello nos debe invitar a cuestionar la esencia antropocéntrica del pensamiento que norma nuestros comportamientos morales en pequeña y gran escala. Ello no puede significar nada hasta que involucre un cambio, no sólo de conciencia, sino que de un estilo de vida. Estas conclusiones son alcanzadas por diversos autores como Palmer y Aparicio (2017), Martinez y Porcelli (2017), Arroyave-Cabrera y Miller (2017), Rozzi (2012), Ferrer (2006), entre otros.

En paralelo a ello, podemos resaltar la importancia hacia una transición hacia una ecología profunda, al atender a un artículo de Arroyave-Cabrera y Miller llamado *“De la ecología de medios a la ecología profunda de medios: esclarecer la metáfora y visibilizar su impacto medioambiental”* (2017) en donde se hace patente tal esencial necesidad de romper con el paradigma antropocéntrico.

Se define a la ecología de medios como un movimiento que ha tenido impacto desde el siglo XX en las ciencias naturales y luego en las ciencias sociales. Ello supone un cambio fundamental en la comprensión inclusiva de nuestro ambiente y especialmente en el reparo del impacto negativo que han infligido tanto el capitalismo como el consumismo inscritos en una ideología depredadora en donde el reconocimiento no llega a otros y mucho menos al ambiente de nuestro planeta.

Los autores del artículo referido exploran las nociones de una ecología profunda relacionada a exponer nuestra naturaleza como un hecho material y biológico, de modo que sea más evidente la gravedad del impacto medioambiental.

Se han realizado críticas a los planteamientos de la ecología de medios por no haber incidido y profundizado en su relación con el impacto de un ambiente devastado y la salud, bienestar y sostenibilidad de nuestro mundo. Dichos cuestionamientos nos invitan a poner en duda las prioridades que manejan nuestras sociedades como criterio.

La estructura de mercado que se fundamenta en tecnologías fósiles (aun cuando sabemos que no es la única ni la mejor), el incremento exponencial de desechos tecnológicos de los años recientes (desechadas computadoras, celulares, tablets, etc) y la institución de un consumismo acrítico y malsano, son solo ciertas consecuencias que se pueden poner en paralelo a la contaminación global de atmósfera, océanos y terrenos; A la deforestación desmedida, y a un cambio climático con niveles extremos (Arroyave-Cabrera y Miller, 2017). Todo ello suma un cambio irreversible y determinante para nuestro planeta, y seríamos muy negligentes de dejar pasar que todos estos elementos son obra, fruto y consecuencia de prácticas sociales humanas con prioridades muy cuestionables.

Fuentes:

* ***Arroyave-Cabrera, J. A. y Miller, T.*** (2017). De la ecología de medios a la ecología profunda de medios: esclarecer la metáfora y visibilizar su impacto medioambiental. *Palabra Clave,* 20(1), 239-268. DOI: 10.5294/pacla.2017.20.1.11
* ***Bautista, J.J***. (2014) ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta. En: ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental, pp. 75-86. Madrid: Akal.
* ***Betancourt, R***. (2004). La interculturalidad como alternativa a la violencia. Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Aachen: Concordia. Recuperado de: https://campusvirtual.uarm.edu.pe/pluginfile.php/318033/mod\_resource/content/0/L37.%20Fornet%20.%20InterculturalidadAlternativalaviolencia.pdf
* ***Beuchot, M***. (1993). El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas. En: Areté 5 (1-2): 4-13. Recuperado de:

https://campusvirtual.uarm.edu.pe/pluginfile.php/308096/mod\_resource/content/0/L8%20Beuchot%201993%20El%20fundamento%20de%20los%20derechos%20humanos%20en%20Bartolom%C3%A9%20de%20Las%20Casas.pdf

* ***Broswimmer, Franz J.*** (2005). Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies. México: Océano.
* ***Ferrer, Orlando*** (2006) Ecology for Whom? Deep Ecology and the Death of Anthropocentrism. En: Opción, Año 22, Nº 50 (2006): 181 -197 ISSN 1012 -1587
* ***Gudynas, Eduardo*** (2017) Deep Ecologies in the Highland and Rainforests: Finding Naess in the Neotropics. En: Worldviews 21 (3): 262-275;2017. Recuperado de: <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasBiocentricAndesR17-1.pdf>
* ***Hidalgo-Capitán, Antonio y Cubillo-Guevara, Ana***. (2017) Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (Buen Vivir). The (Triune) Good Living and its Diverse Intellectual Wellsprings. En: International Development Policy, 9, 2017.
* ***Horkheimer, Max*** (1969). Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Sur.
* ***Leff, Enrique*** (2008). Discursos Sustentables. México: Siglo XXI.
* ***Leff, Enrique*** (2006). Aventuras de la Epistemología Ambiental. México: Siglo XXI.
* ***Leff, Enrique*** (1986). Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable. México: Siglo XXI.
* ***Martínez, Adriana y Porcelli, Adriana*** (2017) A new visión of the world: Deep ecology and its incipient reception in national and international law (first part). En: LEX N° 20 - AÑO XV - 2017 - II / ISSN 2313 - 1861
* ***Mazzotti, J. A***. (2018) El Inca Garcilaso y el calentamiento global: claves para una lectura contemporánea de los Comentarios reales. Philologia Hispalensis 32(2): 79-87.
* ***Mignolo, D***. (2010) Desobediencia epistémica. Buenos Aires: del Signo.
* ***Naess, Arne*** (1973). “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary.” Inquiry, N° 16. Traducido en: (2007) Revista Ambiente y Desarrollo, XXIII, n° 1: 98-101.
* ***Naess, Arne*** (1987). “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”. The Trumpeter, 4, N° 3.
* ***Naess, Arne*** (2001) [1989]. Ecology, community and lifestyle. Cambridge: Cambridge University Press.
* ***Palmer, Ítaca y Aparicio, Pablo*** (2017) Ecocrítica e historicidad: releyendo a los clásicos, la naturaleza y la sociedad. En: Revista Interunivesitaria de Formación del Profesorado: Lecturas, ecología y educación: nuevas perspectivas para la formación del profesorado) Nº 90 (ISSN 0213-8646 | E-ISSN 2530-3791)
* ***Rossi, C***. (2018). Palabras y piedras. La ciudad colonial en Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. CEHELIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas 35: 47-64.
* ***Rozzi, Ricardo*** (2012). South American Environmental Philosophy: Ancestral Amerindian Roots and Emergent Academic Branches. En: Enviromental Ethics. Vol.34. Winter 2012.