

## LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO<sup>1</sup>

Ramiro Ávila Santamaría<sup>2</sup>

**RESÚMEN:** El artículo ubica el pensamiento crítico en el pensamiento y en la cultura latino-americana. Con esta perspectiva, busca ayudar a comprender un poco de los sistemas jurídicos boliviano y ecuatoriano, sobre todo, en lo que se refiere a expresiones como “colonialismo” y “armonía con la naturaleza”. Finalmente, verifica si la matriz tradicional continúa prevaleciendo en los casos relativos a los derechos de la naturaleza y como la teoría crítica puede contribuir.

**Palabras clave:** pensamiento crítico; latino-americano; derechos de la naturaleza; sistemas jurídicos andinos.

### 1. Introducción

Los sistemas jurídicos ecuatoriano y boliviano han reconocido formalmente los derechos de la naturaleza y de la Madre Tierra. Su comprensión y aplicación adecuada no puede encontrarse en la teoría tradicional del derecho ni tampoco dentro de la cultura jurídica imperante. Por ello es importante recurrir a otras fuentes teóricas que nos ayuden a encontrar el significado profundo de este reconocimiento constitucional. En este ensayo se explora una de esas fuentes: el pensamiento crítico latinoamericano. A la par del pensamiento crítico se recurre a otras fuentes que ayudan a esa comprensión: la literatura en particular y, en menor medida, el cine y la pintura.

El estudio se divide en cuatro partes. En la primera se ubica al pensamiento crítico dentro del contexto del pensamiento latinoamericano; se pone particular énfasis en los estudios culturales latinoamericanos porque ayudan a comprender algunas palabras que aparecen en los sistemas jurídicos andinos, como “colonialismo” y “armonía con la naturaleza”. En la segunda parte se expone la matriz teórica hegemónica, en el acápite

---

<sup>1</sup> Artículo recibido y aceptado para publicación en mayo de 2017.

<sup>2</sup> Profesor y Coordinador del programa de Maestría y Especialización Superior en Derecho Penal en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E). Doctor en Sociología Jurídica - Universidad del País Vasco -Instituto Internacional de Sociología Jurídica Oñati -España. Master en Sociología Jurídica - Columbia Law School New York, Estados Unidos . Human Rights Fellow (distinción) LL.M, Master en Derecho. Doctor en Jurisprudencia - Pontificia Universidad Católica del Ecuador Facultad de Jurisprudencia Quito, Ecuador.

denominado “dualismo radical”, bajo la premisa que esta matriz impera también en el derecho e impide el cabal reconocimiento de los fundamentos y de las potencialidades de los derechos de la naturaleza. En la tercera parte se expone el paradigma contrario, que se le ha denominado “dualidad armónica”, que es una de las formas de abordar pensamientos y teorías contrahegemónicas y que contribuyen a romper los esquemas tradicionales y poder comprender de forma distinta los derechos de la naturaleza. Finalmente, se expone la regulación constitucional y legal referente a los derechos de la naturaleza, se constata a través de los pocos casos judicializados en el Ecuador que sigue imperando la matriz tradicional y se expone brevemente las potencialidades de una teoría crítica para resolver y aplicar los derechos de la naturaleza de forma distinta.

El pensamiento crítico, como afirmo en el texto, no es un atributo de Latinoamérica ni tampoco los estudios culturales son los únicos ni mejores para comprender los derechos de la naturaleza. Hay también pensamiento crítico y contrahegemónico en los países centrales y hay un pensamiento muy conservador y colonialista en Latinoamérica. Simplemente exploro y relaciono áreas de pensamiento que son necesarias para dialogar con la teoría jurídica. En otros capítulos se recoge lo que se ha venido conociendo como filosofía indígena andina, desde las voces de las personas indígenas para fundamentar no solo los derechos de la naturaleza sino también el *sumak kawsay*.

## **2. El pensamiento crítico y la crítica latinoamericana**

### **2.1. El pensamiento crítico**

El Derecho poco ha dialogado con otras ciencias. Las explicaciones pueden ser varias. Una de ellas, la más cercana, es la recepción de la Teoría Pura del Derecho de Kelsen, en la que se proponía la autonomía del derecho como conocimiento científico (el Derecho no era moral, no era ciencia social, peor ciencia natural), aunque en su origen estuvo profundamente enlazado con la filosofía, con la teología y también con las ciencias sociales. Otra tiene que ver con nuestra cultura jurídica, que tiende a ser burocrática e inquisitiva, que tiene como objeto exclusivo de estudio a la norma estatal válida (Avila 2012, 281) y se basa en una concepción del derecho liberal, privatista, individualista y

centrada en la propiedad (Wolkmer 2012b, 7). Lo cierto es que el Derecho y los juristas hemos sido autorreferenciales y autosuficientes (Luhmann 2005, 93). Mientras en las universidades se seguía enseñando el código civil y se publicaban libros sobre el sentido de las palabras en cualquier ley, la política, las artes, el pensamiento crítico y el desarrollo de otras ciencias nos rebasaba. En los años sesenta hasta los ochenta, por ejemplo, mientras dentro del aula en las facultades de jurisprudencia y de los tribunales de justicia, se estudiaba y se aplicaba la Ley; fuera del aula y de las salas de tribunales, las personas y los pueblos se movilizaban para luchar por mejores condiciones de vida y otras tantas personas pensaban fuerte y hacían crítica socio-política.

Por pensamiento crítico entenderé aquella forma de pensar inconforme con la dominante, que busca alternativas para una vida plena y sin exclusión, y que aspira recoger la perspectiva del excluido. O, como dice el profesor brasileño Wolkmer, el pensamiento crítico “es un profundo ejercicio reflexivo de cuestionar lo que está normativizado y oficialmente consagrado (en el plano del conocimiento, del discurso y del procedimiento práctico) en una dada formación social, y la posibilidad de concebir otras formas no alienantes, diferenciadas y pluralistas de práctica. Se entiende, por tanto, que el “pensamiento crítico” es la formulación “teórico-práctica” consistente en buscar pedagógicamente otra dirección u otro referencial epistemológico que responda a las contradicciones estructurales de la presente modernidad” (Wolkmer 2012, 8).

El pensamiento crítico es muy prolífico en el mundo entero. Del pensamiento crítico, quisiera abordar con especial énfasis el latinoamericano y el que me ayuda a comprender la relación entre naturaleza y ser humano. No quiero afirmar, y absurdo sería, que la crítica es exclusiva de la periferia y que existe un pensamiento hegemónico monolítico. La tradición occidental crítica es riquísima y no puede ser desechada. En Europa han existido muchas luchas de emancipación, muchas experiencias y muchas reflexiones que merecen ser consideradas y tomadas en cuenta. Quisiera aclarar que cuando se hable de pensamiento hegemónico no se está hablando de pensamiento único y excluyente. Es hegemónico en tanto sus premisas son difundidas mayoritariamente, son asumidas y sustentan una forma de vida dominante. En el pensamiento hegemónico, la naturaleza es objeto y está bajo dominación del ser humano. Si fuese lo contrario, sería inexplicable el trato absolutamente depredador del ser humano a la naturaleza.

En lo que concierne a la naturaleza, el pensamiento occidental ha producido importantes estudios críticos sobre la relación entre naturaleza y ser humano. Cómo negar, como nos recuerda Ospina, que la visión y praxis sobre el dominio del ser humano a la naturaleza siendo hegemónica no es la única en el pensamiento occidental. Actualmente, hay una tendencia a estudiar las relaciones y las transformaciones que existen en la naturaleza y el ser humano. Esas interrelaciones corresponden a lo que Ospina llama “una lectura alternativa”, que redefine el enfoque y el objeto de estudio de las ciencias sociales (Ospina 2007, 13). En esa lectura alternativa, por ejemplo, el darwinismo no necesariamente significaría una interpretación que concluya que el ser humano es el ser vivo más desarrollado sino simplemente que tiene diferentes formas de adaptación al medio en que vive.

Además, cómo se podría negar las manifestaciones de armonía, interrelaciones y hasta reverencia que se encuentran en el pensamiento occidental en tendencias como el romanticismo en la música<sup>3</sup> y en la poesía<sup>4</sup>, la ecología radical y el ecofeminismo<sup>5</sup>, las teorías de desarrollo decreciente<sup>6</sup>, el comunismo neomarxista<sup>7</sup>, los estudios ambientales contemporáneos. Para ejemplificar uno de estos últimos aportes, comento brevemente a uno de los autores que más ha ayudado a sustentar a la naturaleza como sujeto. James Lovelock, científico inglés, que ha estudiado la atmósfera y el clima, consideró que la tierra es como cualquier otro organismo vivo, que existe, se cuida a sí mismo, supera cualquier dificultad que le impide la vida y posiblemente también muera. La ciencia que se encarga del estudio

---

<sup>3</sup> En la música, quizá la obra más representativa de esa admiración e interrelación de la naturaleza con el ser humano es la Sexta Sinfonía de Beethoven en fa mayor Op. 68, conocida como “La Pastoral”, en la que según el propio compositor, hay más sentimientos que descripción. La sinfonía tiene cinco movimientos, cuyos títulos hablan por sí mismos: “Despertar de alegres sentimientos con la llegada del campo”, “Escena junto al arroyo”, “Alegre reunión de campesinos”, “Relámpagos. Tormenta”, y “Alegria y sentimientos de agradecimiento después de la tormenta.” De hecho, todo el periodo clásico en el romanticismo musical tiene estrechos vínculos con la naturaleza. Solo por mencionar un par de obras más: La Sinfonía Fantástica de Berlioz, La Trucha de Schumann.

<sup>4</sup> “El tendón más pequeño de mis manos avergüenza a toda la maquinaria moderna/ una vaca paciendo con la cabeza doblada supera en belleza todas las estatuas/ y un ratón es milagro suficiente para convertir a seis trillones de infieles” Walt Whitman. *Canto a Mí Mismo*. En <http://www.battalettras.com/docs/cantoamimismo.pdf> (visita 4 de junio de 2014).

<sup>5</sup> Véase Carol J. Adams y Lori Gruen (2014). *Ecofeminism. Feminist Intersections with other Animals & The Earth*. US: Boombury.

<sup>6</sup> Véase Serge Latouche (2009). *Farewell to Growth*. Cambridge: Polity Press.

<sup>7</sup> Véase Michael Hardt and Antonio Negri (2009). *Commonwealth*. USA; Slavoj Zizek and Costas Douzinas (2010). *The idea of comunism*. London: Verso; Alain Badiou (2008). *The communist hypotesis*. London: Verso.

de la tierra como ser vivo se llama “geofisiología”, que es una ciencia que tiene por objeto la medicina global y que considera la salud de todos los ecosistemas interconectados (Lawrence 1990, 173). Lovelock considera que la vida del planeta depende tanto de la tierra como de los seres humanos. Nosotros somos ahora como organismos que producen enfermedades y, para mantener la vida como conocemos, Gaia nos necesita (2009, 28).

Otra entrada importante, que por el momento se la enuncia someramente y que pienso desarrollarla más adelante, es la del pensamiento indígena en general y el pensamiento andino en particular. La voz de las personas que conviven respetuosamente con la naturaleza es importante y materializa otras formas de vida distintas a la hegemónica. Estoy convencido que sin estas voces y saberes, no se puede comprender integralmente los derechos de la naturaleza y la utopía andina.

## **2.2. La crítica latinoamericana**

América Latina tiene también una riqueza enorme en pensamiento crítico y en prácticas de resistencia. Por su extensión, se enunciará el pensamiento crítico del siglo XX<sup>8</sup> y se abordarán los estudios que contribuyen a comprender de mejor manera los avances constitucionales andinos. En América Latina se encuentran dos corrientes críticas marcadas. Entiendo que pueden haber otras clasificaciones más precisas y estoy consciente de la arbitrariedad de toda clasificación, me atrevo a dividir las en dos con el solo ánimo de agruparlas de alguna manera: la filosofía y la praxis marxista y los estudios culturales latinoamericanos

El pensamiento marxista es por esencia un pensamiento crítico, sin duda el más importante del siglo pasado, y que ha tenido repercusiones importantes en términos de luchas sociales y de reformas institucionales. La recepción latinoamericana tuvo sus particularidades y muy variadas manifestaciones, que van desde la filosofía, la economía, la literatura, la historia, hasta la música y las artes, pasando por la revolución y la guerra de guerrillas.

---

<sup>8</sup> En el siglo XIX, los primeros pensadores que intentan crear un pensamiento emancipador sin duda son Bolívar y Martín; pero el precursor de un pensamiento latinoamericano es Juan Bautista Alberdi, que discutió por primera vez la necesidad de una filosofía de los pueblos del ser de América, que sea adecuada a las exigencias locales y nacionales, construida a partir del ser latinoamericano, que tiene que ser social y política en su objeto. Sin embargo, su pensamiento estaba cruzado por la idea de la “barbarie nativa” y la reproducción de las ideas europeas “civilizadoras” (Wolkmer 2013: 5).

Uno de nuestros primeros pensadores marxistas es José Carlos Mariátegui (1894-1930), que logró combinar la noción de lucha de clases con la construcción de la nación, aunque nunca incluyó la posibilidad de la destrucción del capital y se considera que su recepción económica del marxismo fue insuficiente; sin embargo, Mariátegui pensó en la idea de dar vida al socialismo indoamericano (Quijano 1982, 103). En los años veinte se fundan los partidos comunistas y los socialistas, se incluyen reformas constitucionales que incluyen los derechos sociales y se inician luchas populares importantes. En los años treinta tenemos un movimiento importante en la pintura y en la literatura que se conoció como indigenismo. La mirada se dirigió al indígena, se denunció su discriminación y sus fatales condiciones de vida. En los años cincuenta tenemos los primeros encuentros entre el poder político con los pueblos. A esta forma particular de hacer política se las ha conocido como populismos. En los años sesenta, movidos por las luchas y los éxitos de la reforma agraria de Jacobo Arbenz en Guatemala (1954) y la Revolución Cubana (1959), las tendencias políticas de izquierda más radicales toman las armas: la guerra de guerrillas. La reacción no se hizo esperar. Por un lado, con la influencia y el financiamiento norteamericano, que reproduce la guerra fría en nuestro continente, se instauran gobiernos dictatoriales y se desarrolla la teoría del “enemigo interno”. De la mano de esa lucha armada, tenemos importantes desarrollos teóricos: la teología de la liberación<sup>9</sup>, la pedagogía del oprimido<sup>10</sup> y la música protesta<sup>11</sup>. La idea central de estos movimientos era luchar contra la pobreza, la dominación, la acumulación de riqueza, el imperialismo y la explotación al pobre. En suma, la lucha de clases del marxismo llevada a la esfera cultural, política y a la disputa por el poder. Todas estas luchas fueron por reivindicaciones políticas y sociales, pero no fueron epistémicas; es decir, no trataron de alterar la forma cómo se producía el conocimiento.

En los años 70, se desarrolla lo que se conoce como “la filosofía latinoamericana de la historia”, una derivación importante de la línea marxista, que tuvo como sus mejores representantes a Leopoldo Zea y Arturo Roig, que cuestionan a la filosofía y a la academia

---

<sup>9</sup> Quizá los más importantes pensadores son Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. Leonardo Boff (1983) *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Brasil: Sal Terrae; Gustavo Gutiérrez (1971). *Teología de la liberación*. Lima.

<sup>10</sup> Véase Paulo Freire (1970). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

<sup>11</sup> La música protesta a través de sus letras transmitió mensajes, ideas y reflexiones relacionadas al cambio radical y de apoyo a la revolución. Cantantes como Víctor Jara y grupos como Quilapayún, Intillimani y Sabia Nueva crearon verdaderos himnos que eran coreados por la juventud revolucionaria.

por estar alejada de la realidad, y dan origen a lo que se conoció como “filosofía de la liberación” (Mora 2013, 24). Ambos se dedican al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas, bajo criterios secuenciales y evolucionistas. Por su lado, Zea sostuvo la idea de la “conciencia latinoamericana”, que busca el fortalecimiento del estado, la soberanía nacional y la identidad cultural. La revolución mexicana, el peronismo, la revolución cubana son síntomas de esta conciencia. Roig, por otra parte, se apropia de la concepción moderna de la historia desarrollada por Hegel, y pretende demostrar que en América Latina tenemos historia propia; también Roig asume el imperativo kantiano de que nadie puede ser un medio para los fines de otros; en este sentido, el sujeto latinoamericano no puede ser un medio para fines ajenos. El no tener fines propios o ser utilizados como medios, impiden al sujeto latinoamericano su liberación (Mora 2013, 42). En la interpretación marxista de la historia, con importantes aportes a nivel andino, y que analiza la historia como procesos sociales y no como actos individuales, sin duda tenemos a Enrique Ayala Mora.<sup>12</sup>

Paralelamente se desarrolla la teoría de la dependencia, que tiene relación con el discurso de desarrollo en relación a lo que se conoció como Tercer Mundo. La idea era modernizar a los estados latinoamericanos para incorporarnos competitivamente al mercado mundial. Hay una confianza en la ciencia y en la tecnología. La CEPAL, en tiempos de Raúl Prebisch, cuestionó las relaciones entre el “centro” y la “periferia” por ser asimétricas y las relaciones comerciales injustas. El desarrollo nacional e independiente garantizaría a la población una mejor calidad de vida y sería la forma de combatir la pobreza. Esta teoría junto con la pedagogía y la teología de la liberación, según Castro Gómez, se esterilizó en su productividad y no logró producir los efectos esperados (2011, 17).

En los años 90, los estudios culturales latinoamericanos<sup>13</sup> “han llevado la crítica hasta sus últimas consecuencias” (Mora 2012, 11). Encontramos dos tendencias, que Mora

---

<sup>12</sup> Véase en quince volúmenes Enrique Ayala Mora. *Nueva historia del Ecuador*. Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar; y Enrique Ayala Mora. *La historia de la América Andina*. Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.

<sup>13</sup> El objeto de estudio y hasta la denominación de “estudios culturales” no ha estado exento de críticas, comentarios y debates. Por un lado, la versión culturalista que viene desde la academia norteamericana (Cultural Studies), en donde pueden presentarse tensiones ideológicas y hasta hegemónicas; por otro lado, la comprensión como una convergencia entre proyectos intelectuales, comunidades interpretativas, disciplinas, que estimulen prácticas teóricas e intelectuales alternativas, y que escuche las voces de los tradicionalmente oprimidos y marginales (Walsh 2003: 14). En esta segunda me inscribo y así la entiendo.

las llama generaciones (143). La primera generación en la que encontramos, entre otros, los trabajos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Orlando Fals Borda y Darcy Ribeiro. En esta fase, la atención se pone en la modernidad occidental que ha sido asimilada y transformada en nuestra región, creando sujetos con identidades “híbridas” o mestizas. La propuesta es buscar en un mundo globalizado una democracia cultural y también una subjetividad propia. En la segunda generación encontramos a pensadores como Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Enrique Dussel y Walter Mignolo; dentro de este período me permito además añadir a Boaventura de Sousa Santos que, aunque no es de América Latina, ha investigado y teorizado desde el Sur; y destaco a Bolívar Echeverría y Jaime Breilh que han desarrollado su obra desde el marxismo y los estudios culturales. La idea central es la de colonialidad del saber, del ser y el poder, y el rescate de las formas de saber, pensar y resistir que fueron silenciadas o marginadas por el pensamiento hegemónico occidental. La propuesta de este grupo, que la detallamos más tarde, será descolonizar el saber, el ser, el poder y la naturaleza. Por ser esta última la propuesta que más se acerca a lo que podría ser la lucha contra la colonización que propone la Constitución de Bolivia y Ecuador, se la utilizará como uno de los marcos conceptuales importantes para entender la utopía andina.

En los últimos años, y a partir de la expedición de las constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia, habría que añadir un pensamiento crítico directamente relacionado con los derechos de la naturaleza y el buen vivir, que recogerán aportes de la ecología política, el pensamiento indígena, el derecho internacional de los derechos humanos y el activismo de los movimientos sociales, que promoverán una alternativa al desarrollo basado en el extractivismo y en el capitalismo moderno. Por primera vez, y de manera aún excepcional, los juristas comienzan a integrar categorías como la colonialidad, la *pachamama* y el *sumak kawsay* en sus análisis teóricos, a través de la noción de pluralismo jurídico.<sup>14</sup>

En el fondo, si algo sintetiza la propuesta crítica latinoamericana es que otro mundo es posible y lo es porque resiste y existe.

---

<sup>14</sup> A partir de la Constitución de Montecristi se han publicado obras que se han dedicado exclusivamente al estudio de la naturaleza como titular de derechos. En las series “El debate constituyente” (Editorial Abya Yala) y “La naturaleza con derechos” (Editorial Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo) se pueden encontrar los antecedentes que motivaron el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, como también los fundamentos filosóficos, ecológicos, jurídicos y políticos para su establecimiento normativo.



Sabemos que existen múltiples formas de mirar la realidad y las teorías nos ayudan a comprenderlas. Aunque ni la realidad ni la teoría se pueden ni se deben reducir a simples categorías, por razones expositivas se hablará de dos visiones contrapuestas, que nos ayudan a entender el problema epistemológico relacionado con la naturaleza que la perspectiva crítica ha desarrollado. A una de esas miradas, la que reduce y es hegemónica, la llamaré “dualismo radical” y a la otra, que es diversa, se abordará desde el pensamiento crítico latinoamericano, y la llamaré “dualidad armónica”.

### 3. El dualismo radical

El 17 de enero de 2014 tuvo lugar en Quito la Primera Sesión del Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza.<sup>15</sup> En la apertura, una lideresa de los Estados Unidos, Casey Camp-Horinek, indígena Ponca de Oklahoma, comenzó diciendo que ella se sentía profundamente vinculada con la naturaleza y le bastaba, como prueba, respirar. Hablaba con calma y se podía escuchar su respiración. El aire entra en su cuerpo y le da vida, de este modo ella se sentía, en cada respiro, vinculada con la tierra. Al mismo tiempo yo me daba cuenta que simplemente no tenía conciencia de ese vínculo. Más bien, yo podía graficar en mi mente la separación de la atmósfera con la tierra, y sentía, al contrario de Casey, que vivía la separación del aire con mi cuerpo.

El dualismo es la separación de algo, que normal y naturalmente está unido, en dos elementos diferentes y contrarios. Por ejemplo, el agua está compuesto por dos partículas de hidrógeno y una de oxígeno (H<sub>2</sub>O), los seres humanos somos hombres o mujeres (a pesar de tener todas hormonas femeninas y masculinas), el cuerpo humano no es aire ni agua (a pesar de que sin agua ni aire no podríamos ser un cuerpo vivo), el ser humano no es mono (a pesar de compartir el mismo código genético), el norte no es el sur (a pesar que no hay delimitaciones naturales), el negro y el blanco, lo bueno y lo malo, lo cierto y lo falso. La separación en la cultura hegemónica a pesar de ser una ficción, que está solo en nuestra mente, se ha convertido en una realidad, que se grafica en mapas, en formas de

---

<sup>15</sup> Tribunal Ético de los Derechos de la Naturaleza. En: <http://therightsofnature.org/rights-of-nature-laws/tribunal-accepts-8-cases/> (visita 17 de febrero del 2014).

organización social y comportamientos. Es decir, la separación la hemos racionalizado, la vivimos y la sentimos.

Lograr este resultado no ha sido fácil y ha respondido a un proceso sostenido. ¿Qué hace que una persona occidental (como yo) viva el dualismo radical y no tenga conciencia de la integralidad (como Casey Camp)? La vivencia dual del mundo es el resultado de la confluencia de varios pilares: la modernidad occidental hegemónica, el racionalismo científico y la colonialidad.<sup>16</sup> En cada uno de estos pilares, como veremos en detalle, se separa (diferenciación), se valora (jerarquización) y se ejerce poder (dominación).

### **3.1. La modernidad occidental hegemónica**

Una metáfora sobre la modernidad la encontramos en el libro *Robinson Crusoe*, escrito por Daniel Defoe y publicado en 1719. En la novela, Robinson es un marinero que parte de Inglaterra en una expedición al África. El viaje se frustra porque es capturado por unos piratas, luego es liberado y finalmente acaba en una expedición al Brasil. El barco naufraga y Robinson es el único sobreviviente. Llega a una isla y no encuentra habitantes. Lo único que tiene son las herramientas que logra recuperar del barco y su cultura. Robinson se enfrenta con ellas a la naturaleza y logra adaptarla a sus necesidades. Descubre que no es el único habitante. Observa a una tribu indígena caníbal que reside en el lugar y mira consternado su salvajismo. Sin que los indígenas lo sepan, los declara enemigos. Rescata a una de las personas que iba a ser muerta y le acoge. Le llama Viernes y le enseña todo lo que sabe. Finalmente, Robinson es rescatado y vuelve a Europa.

La novela refleja el proceso histórico de la modernidad y también las características del ser humano moderno. Por un lado, recrea la conquista. El europeo llega a una tierra de “nadie” e inmediatamente se considera dueño. Las herramientas le ayudan también a dominar la naturaleza, que al principio es adversa pero que es fácilmente manejable con la racionalidad y con las herramientas. Por otro lado, Robinson es un ser individualista, competitivo y dominador. Vive solo y ese no es problema. Puede resolver todos los inconvenientes y lo hace de forma eficiente. Finalmente, es superior no solo a la naturaleza

---

<sup>16</sup> Sobre los pilares en los que se sostiene la modernidad, pueden haber varios criterios. Por ejemplo, Catalina León sostiene que son tres: la ciencia moderna, la ética profana y el arte (2013: 18). Hay otros que incluyen a la economía capitalista y al estado nacional.

sino también a los habitantes originarios de la isla, a quienes considera desde el inicio como una amenaza y también como enemigos. Viernes es el ejemplo del colonizado. No tiene nada que enseñar a Robinson, quien a su vez transmite el idioma, la racionalidad, deslumbra con sus historias de Europa, sus riquezas y su civilidad, le convierte al cristianismo. Robinson nunca decae y confía en el progreso, que es la idea de un futuro siempre mejor. Lo mismo que enfrenta Robinson en la isla frente a la naturaleza y los indígenas, enfrenta Europa frente a América Latina y África. Los colonizadores hacen colectivamente lo que hace Robinson de forma individual.

Mi primer contacto con la noción de modernidad lo tuve hace muchos años cuando me inicié como profesor de historia universal en un colegio de Quito. La historia, según el texto que usaba, estaba dividida en varias etapas. Una de ellas era la modernidad, que comenzaba en el siglo XV, con la caída del imperio romano de oriente, hasta nuestros días. Sin tener conciencia, enseñaba una perspectiva de la historia. La historia era un acumulado de fechas, de actores poderosos (casi siempre reyes y grandes guerreros) y de hitos históricos. En esa perspectiva hubo dos enfoques claros. La historia del mundo era única y exclusivamente la historia de Europa (eurocentrismo) y la historia de Europa era la de las clases dominantes.<sup>17</sup> Es decir, en esta historia eran invisibles, no eran actores, peor protagonistas, las personas y los pueblos no-europeos ni tampoco los europeos desposeídos, que sufrían un evidente sistema de explotación.<sup>18</sup> En esa historia, la modernidad requirió tres ingredientes: Roma, Grecia y el cristianismo (Mignolo 2007, 98); y se construyó con el renacimiento, la reforma protestante y la revolución francesa. En un capítulo marginal, y como un fenómeno neutro y hasta casi salvador, se contaba la hazaña del descubrimiento de América y solo desde la perspectiva del conquistador (Mignolo 2007, 16). Esta historia es hegemónica porque es una versión que tiene prevalencia y es occidental porque cuenta la historia de quienes tienen el poder de imponerla. Si Latino América quería ser parte de la historia, tenía que dejarse colonizar y dominar. Creo que tampoco tenía otra opción. Como afirma Echeverría, la colonización nos encontró desprevenidos, nos “atrapó por la espalda”,

---

<sup>17</sup> “Los verdaderos ciudadanos miraban por encima del hombro al campo circundante con el desprecio que el vivo y el sabihondo siente por el fuerte, el lento, el ignorante y el estúpido” (Hobsbawm, 1997: 19)

<sup>18</sup> “El trabajador era explotado y empobrecido por el rico, que se hacía más rico mientras el pobre se hacía más pobre. Y que el pobre sufría porque el rico se beneficiaba. El mecanismo social de la sociedad burguesa era profundamente cruel, injusto e inhumano” (Hobsbawm 1997: 214)

se impuso por la fuerza e impidió otra alternativa de historicidad (2011b, 233). Por esto, a esta forma de comprender la modernidad la llamaré occidental y la modernidad “es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad” (Mignolo 2007, 18). La modernidad se entiende, en palabras de Echeverría, como “un proyecto civilizatorio específico de la historia europea” (2011, 58), o, visto desde el poder hegemónico local, “como la dirección de la historia cuyo objetivo y modelo era Europa” (Mignolo 2007, 30). Muchos años más tarde pude darme cuenta que habían otras perspectivas sobre la historia.

Para el pensamiento crítico latinoamericano la historia se escribe desde la perspectiva de las personas y pueblos conquistados y colonizados, desde el lado invisibilizado y no contado por la historia hegemónica, desde la historia de los oprimidos y de las víctimas de los excesos de poder. Desde esta perspectiva, la historia resalta otros hechos, actores e hitos.. La modernidad tiene dos caras, la una, la hegemónica, que es la versión de los conquistadores y la otra, que es el lado oscuro, que recoge la mirada de los condenados y marginados. América es inseparable de la idea de modernidad.

El filósofo argentino Enrique Dussel ha sido una de las personas que ha desmitificado la historia hegemónica eurocéntrica. Entre los mitos: Europa es la cuna de la civilización, la modernidad comienza con el renacimiento, los europeos son civilizados y los indígenas americanos son bárbaros.

Europa es una invención de la modernidad, que comienza con la apropiación de Grecia y Roma (Dussel 2000, 63). Cuando los griegos y los romanos tuvieron apogeo, ellos no sabían que eran europeos porque Europa como lo conocemos ahora no existía. Además, el saber de esas culturas es el acumulado de las culturas que ahora serían ubicadas como orientales y africanas. Esta influencia será negada y aparecerá como que todo se inventa en Europa. Entonces, la cuna de la “civilización” se encuentra en la humanidad misma, sin referente geográfico, pero si tenemos que ubicarlos sin duda estaría en lo que ahora conocemos como África y Asia.

La modernidad comienza con el descubrimiento de América, que es el evento más importante para la historia de la humanidad porque el planeta se tornará en el lugar de una sola historia mundial. Además, el descubrimiento de América “redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de finitud dentro del Universo infinito”

(Echeverría 2011, 145). España será la primera nación moderna y América entrará a la modernidad dominada, explotada, encubierta, negada, víctima de la violencia de la conquista (Dussel 2000, 71); el mundo se globaliza, el capitalismo encuentra las condiciones para desarrollarse y el Sur será colonizado (Dussel 2000, 66). En el siglo XVIII se puede distinguir la segunda modernidad (que la historia hegemónica llamará “historia contemporánea”), que profundiza el horizonte abierto en el siglo XV, y que se nutre de la ilustración y de la revolución industrial (Dussel 2000, 67).

El encuentro entre Europa y América Latina del siglo XV (que no fue el primer contacto, pero sí el primer encuentro colonizador) creó el mito de la civilización europea y la barbarie americana. La medida para valorar el “otro” no europeo, será la racionalidad europea. El europeo se embarca en ciudades, llega en carabelas, con armaduras, armas de fuego y caballos, tiene libros, una religión monoteísta institucionalizada y escribe su historia. Al desembarcar en América, encontrará indígenas semidesnudos, construcciones y aldeas de piedra y barro con techos de paja, canoas, lanzas, tradición oral y se alabará a la naturaleza. Lo europeo será superior y lo no europeo inferior, bárbaro y primitivo. Europa mira en América lo que fue hace miles de años, y su historia será lo que tendríamos que seguir y replicar. La comprensión europea será el pretexto para conquistarnos y civilizarnos. Imponernos esta idea sería un objetivo a conseguir. Comenzaron conquistando el territorio y acabaron imponiendo la cultura: lengua, religión, arquitectura, arte, educación, mestizaje. Para los indígenas, la modernidad ha sido la transformación más radical en su forma de vida, que “creó dudas, incertidumbres, y desestabilizó las identidades arcaicas y las mismidades tradicionales, y al mismo tiempo obligó a que las tradicionales busquen en otras identidades estrategias de reafirmación de lo humano para compensar el desfase frente al impulso modernizador” (León 2013, 80). Los indígenas acabarían siendo, en unos casos, pueblos que se encontraban en una especie de minoridad de edad, que tendrían que ser mestizos y madurar aprendiendo de los europeos; en otros casos, pueblos sometidos que nunca podrían ser como los europeos.

América Latina inaugura la modernidad de forma violenta y traumática. El objetivo era imponer en el mundo indígena el deseo de superar la tradición y ser reconocidos como modernos. Comienza con la conquista, que significó muerte, explotación, conversión forzada a los indios e intenso extractivismo a la naturaleza; continúa con una modernidad

barroca, caracterizada por el mestizaje étnico y cultural; encontramos una modernidad republicana-nacional, y una modernidad de la globalización neoliberal (León 2013, 83). En todos estos momentos hubo resistencia, lucha y degradación de la naturaleza. Lo curioso en nuestra región es que estas modernidades son simultáneas, actuales y constituyen identidades modernas (Echeverría 2011, 36 y 96).

La modernidad hegemónica en su aspecto epistémico opta por el racionalismo científico como forma exclusiva de conocimiento, el capitalismo como forma de relacionamiento humano y la colonización como forma de ejercicio de poder. Podríamos agregar algunas características más, como el humanismo racista y clasista, el patriarcalismo, y el imperialismo (León 2013, 111), que efectivamente existen en la modernidad, pero que no son características exclusivas de la modernidad. Según Arturo Escobar, en el plano social, la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el estado nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural, se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, se particulariza por sus vínculos con diversas formas de capitalismo, comprendido el socialismo de estado como forma de modernidad (2005, 48).

La mentalidad colonial de los conquistadores permaneció en los criollos (Fals Borda 1971, 21). Como dice Echeverría, ellos “se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa diferente, latinoamericana” (2011, 82). De ahí que el proyecto de modernidad inconclusa y de conquista inacabada, sea todavía un hecho, (Echeverría 2011b, 233) permita que el sistema hegemónico se recree, brinde esperanzas y que se continúe reproduciendo, racionalizando e interpretando de acuerdo con los cánones de la modernidad hegemónica (Wolkmer 2012b, 8).

### **3.2. El racionalismo científico**

En el año 1632, el artista neerlandés Rembrandt pintó el cuadro “La lección de anatomía”, considerado como una obra maestra que condensa todo el saber del siglo XVII (Masquelet 2014). El cuadro trata sobre una disección a un cuerpo humano por parte de un profesor cirujano, en la que comparte una clase de anatomía con sus colegas y enseña a los



**Figura 1 - VAN RIJN, Rembrandt Harmenszoon. "La Lección de Anatomía del Dr. Tulp". 1632, Óleo sobre lienzo.**

estudiantes. En ese cuadro, en el centro y como protagonistas, están el profesor Nicolaes Tulp, que es el único que lleva un sombrero negro, lo que le otorga un rango superior en el cuadro; y un cadáver, que pertenece a un criminal que fue ahorcado ese mismo día, y del que emana la luminosidad del cuadro. La luz del cuerpo muerto se desvanece por las sombras que cubren los pies, y que evocan lo moldeable del mismo. El escenario es un anfiteatro, donde ocurrían estas lecciones, y rodean al cuerpo personas de igual condición social (que se desprende por los vestidos y las apariencias físicas, y que sin duda son burgueses de la época), que observan y escuchan con atención. Ellos están en perfecta simetría y ninguno de ellos disputa el protagonismo del profesor. En la esquina inferior izquierda del cuadro (derecha del observador) se puede apreciar un libro abierto (que posiblemente es un tratado de anatomía), que de alguna manera dirige la acción. El profesor tiene la mirada dirigida hacia adelante y seguramente se está dirigiendo a un auditorio mayor de estudiantes, a los que no se los ve en la pintura. Tulp tiene en su mano derecha unas

pinzas, el antebrazo del cadáver ha sido abierto, seguramente para revelar la estructura del mismo y posiblemente el movimiento de la mano, que es precisamente lo que está enseñando. La pintura de Rembrandt tiene movimiento, que se refleja en las miradas, en las manos y en la disposición de los cuerpos vivos en contraste con el cadáver; y devela el comportamiento humano, por un lado la ansiedad ante un cuerpo muerto y, por otro, el interés por conocerlo.

El cuadro es una foto sobre el racionalismo científico de la modernidad. El conocimiento está en el libro y en el profesor, que son actores fundamentales en el proceso de aprendizaje. Los estudiantes son meros receptores pasivos y tan secundarios que ni siquiera aparecen. El anfiteatro es un espacio público, en el que los profesionales y los estudiantes sólo son hombres y todos blancos. El ambiente es sin duda patriarcal y eurocéntrico. El cuadro refleja las jerarquías propias de la modernidad. En el centro y con sombrero el protagonista, que seguramente es quien pudo pagar la pintura, le siguen en segunda clase los colegas, en tercer lugar los estudiantes, que son invisibles, y en cuarto lugar, al que se le puede despedazar: el criminal. En el cuadro se destaca la relación sujeto-objeto. El sujeto que aprende y el objeto que es aprehendido. El sujeto actor y el objeto inerte, el que observa y es observado (el cuerpo incluso tiene los ojos cerrados). No hay posibilidad que los estudiantes, el cadáver o el objeto observado “enseñe” algo al maestro. El método es el empírico. La ciencia se hace con instrumentos, con herramientas, que a su vez son productos de la racionalidad. En este caso se trata de una pinza y seguro usó antes un bisturí. Hay que abrir, entrar (invadir), explorar, medir, anotar, cerrar, destruir y abandonar. El resultado de la investigación, luego, hay que publicarlo. Seguro corregirá el libro de anatomía y publicará el profesor otro libro, que iluminará otra clase de anatomía. Lo que no se escribe, no existe. Finalmente, el movimiento es importante en el contexto histórico: hay que moverse para enseñar, la tierra se mueve alrededor del sol, hay que moverse para conquistar.

En el año 1637, cinco años después de haberse pintado “La lección de anatomía”, aparece el libro *El discurso del método* escrito por Renato Descartes. Descartes resalta el cultivo de la razón como compromiso personal y como forma de progreso de una sociedad (1983, 67). Su obsesión es la búsqueda de la verdad y del método para conseguirla. En esa búsqueda rechaza la cultura, la tradición, la diversidad y la emocionalidad: “aprendí a no



creer en la costumbre; y así me liberé poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón” (50). Encontramos ya la linealidad de la historia, que después sería desarrollada por Hegel y alimentaría el imaginario de Hobbes: “los pueblos que estuvieron primero [son] salvajes y que sólo poco a poco fueron civilizándose” (54), entendiendo a estos solo cuando usan completamente la razón. Entre los salvajes pone a los “chinos y caníbales” y a los racionales a los “franceses y alemanes” (57). El método cartesiano tiene cuatro elementos fundamentales: solo aceptar como verdadero lo que se puede conocer evidentemente y, no cabe duda, solo lo evidente puede ser captado por la razón y ser considerado verdadero (78); “dividir en tantas partes como fuera posible” (59); ordenar el pensamiento desde lo más simple a lo más complejo; y hacer enumeraciones completas. Finalmente, encuentra “el primer principio de la filosofía que andaba buscando. Esta verdad: pienso, luego existo” (72). La completa esencia del ser humano es pensar y separará al ser humano en varios elementos. “El alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta al cuerpo” (72). Descartes usa, para explicar la diferencia entre cuerpo y alma, la metáfora del piloto (alma) de un navío (cuerpo). Esta comprensión de la razón es utilizada como factor de distinción entre seres humanos y otros seres: “siendo ella la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias” (44). Los animales son solo cuerpo, no tienen alma ni razón. De la mano del método científico, tenemos el respeto y la obediencia “a las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión” (63). La naturaleza, para Descartes, es una creación perfecta de dios. En consecuencia, tiene leyes que se cumplen con exactitud. El rol del investigador es observar, describir, dividir, clasificar, dudar hasta encontrar la verdad. Si bien este principio permitirá romper con el monopolio de la producción de verdad por parte de la iglesia, invisibilizará otras formas de producirla. Descartes aplica su método para describir la tierra, las plantas, los animales, el ser humano, el cuerpo, el corazón, las arterias, la sangre. Nada extraño que acabe pensando que la creación es como una máquina y la mejor metáfora es el reloj: “las reglas de los mecánicos son las mismas de la Naturaleza” (91). Así como el reloj está conformado por ruedas y resortes, y mide el tiempo, así el cuerpo y la tierra están conformados por elementos y tiene una función predeterminada. La visión mecanicista del mundo y de la naturaleza implicará que las leyes

eternas que rigen la naturaleza sean susceptibles de ser formuladas matemáticamente por la razón humana (Castro Gómez 2010, 168).

Es decir, surge ya la idea de clasificación y jerarquización que, según los filósofos de América Latina, será tan cuestionable: ser humano y naturaleza, el ser humano puede ser bárbaro o civilizado, el ser humano no es animal. “El Tercer Mundo se equiparó con el estado de “naturaleza”, equivalencia que se mantiene aún hoy, es decir que quedó separado de la industria y la ciencia del progreso que han puesto al Primer Mundo a la cabeza en el imaginario sobre la evolución del mundo” (Mignolo 2007, 104). De ahí en adelante, la racionalidad occidental llevó al extremo la idea del dualismo. “Divide y conocerás”, parecería ser la consigna. El proceso de investigación científica se basa en la separación. Las separaciones son múltiples. La primera separación evidente es la del sujeto que investiga con el objeto investigado. La imagen del laboratorio es un buen ejemplo. En un espacio aséptico, cerrado, el investigador tiene todas las herramientas para manipular el objeto investigado; es decir, la clase de anatomía de Rembrandt. Todos los científicos se alejan, se separan, para conocer el objeto de estudio: el antropólogo cultural observa a los primitivos lejos de su lugar de origen, el sociólogo hace números y explica fenómenos sociales sin pisar un barrio marginal. El “distanciamiento” es condición del conocimiento científico.

La segunda separación es metodológica. La investigación se la hace dividiendo. Se interviene, se desintegra, se aíslan los elementos de todo lo investigado. El enfoque es reduccionista y consiste “en explicar más dominios de la realidad en términos de unidades de componentes e interpretar que las partes individuales de una totalidad y explican el conjunto” (Breilh 2010, 37). La ciencia al producir conocimiento, descubre, conquista y ocupa (Echeverría 2011, 105). La separación también se da en abstracto, conceptualmente, por ejemplo el cerebro tiene dos compartimentos, que no se confunden, que son separables y aislables (Vattimo, 1985, 35). La ciencia se basa en la cuantificación, en los números, en la centralidad de la matemática. Toda representación de la vida se traduce en números. Lo que no puede cuantificarse es irrelevante.

La tercera separación y definitiva se produce con el resultado de la investigación. Por ésta, el cientista define, caracteriza y clasifica. Entonces, por la racionalidad científica individualizamos los objetos y sabemos, por ejemplo, lo que es un mamífero, el aire, la

sangre, una democracia, un derecho, un átomo, un pobre, un país desarrollado. Un ejemplo claro de clasificación fue la noción de bárbaros y civilizados. Para Bartolomé de las Casas, bárbaros eran quienes tenían conductas extrañas, no tenían lengua, no tenían un sistema básico de gobernabilidad o eran infieles o paganos (Mignolo 2007, 43). Con esta clasificación, se subordinaba a los moros, los turcos y también a los indígenas americanos.

Lo mismo sucede en la teoría del derecho. El jurista, sujeto, se distingue de la ley, que es su objeto de estudio. En lo metodológico, el jurista analiza, asocia, separa la norma jurídica del sistema y del resto de familias normativas; entonces mira el artículo de la ley y distingue el derecho civil, del penal, del constitucional, el público del privado. Finalmente, el derecho también se separa de las otras ciencias sociales y también de la realidad.

El conocimiento necesita objetividad, y para eso requería un observador neutral con una mirada imparcial y aséptica (Castro Gómez 2010, 42); un medio que es el método científico; un objeto, que era todo lo que podía ser sometido; y un resultado que era la “verdad”. El régimen de verdad exigía pruebas que demostraban la superioridad del blanco, criollo y rico: alfabeto, escritura, ciencia y poder estatal (Castro Gómez 2010, 192)

El dualismo “radical” tiene varias características: crea identidad, los elementos son opuestos y fatalmente contradictorios, cada elemento es valorado de forma diferenciada y, finalmente, al establecer la jerarquía valorativa, se produce un acto de dominación.

Comencemos explicando el principio de identidad. Cada objeto es idéntico a sí mismo ( $x$  es  $x$ ) y la afirmación de un elemento implica la negación del otro ( $x$  no es  $y$ ). Todos los seres y objetos tenemos una identidad particular y estamos teóricamente aislados. El cosmos es distinto a un átomo, un animal de una piedra, una montaña de un río, un africano de un europeo. El uso de la categoría de género nos ayuda a entender la separación, valoración y dominación de los opuestos. Una vez que tenemos elementos con identidad, el siguiente paso es separar: hombres y mujeres. Luego, valorar. Lo femenino es valorado socialmente como negativo y lo masculino como positivo; por ejemplo, lo sensible, lo concreto, lo irracional, lo tierno, lo emocional que se atribuyen a las mujeres no son valorados en los espacios públicos y son un defecto; mientras que lo racional, lo abstracto, la fuerza que se atribuyen a los hombres se valora como positivo (Willians 2009, 280). El mito de Eva es otro ejemplo, Eva representa la tentación, la seducción, la caída del hombre; mientras que Adán representa la obediencia, la creación principal de dios (Salgado

2009, 167). Lo mismo podemos predicar de los países subdesarrollados (negativo) y de los países desarrollados (positivo). Finalmente, el juicio de valor determina relaciones de dominación y exclusión; en el caso de las mujeres, sus características culturalmente asignadas son negativas, lo que sucede de manera semejante con la valorización que hicieron los colonizadores con los colonizados.

La racionalidad científica creó otra dualidad no menos importante: el saber y la ignorancia. La ciencia fue la única forma válida, objetiva y universal de crear y tener conocimiento. Santos grafica que la trayectoria de conocimiento en la modernidad es desde un punto A al punto B, que es ir de la ignorancia y caos al conocimiento y al orden (Santos 2003, 31). El punto A es de partida, de cero, y el punto B, es de llegada. Un niño pre-escolar al igual que América Latina está en el punto A y tenemos que llegar al B, que es donde están los profesionales y los países centrales. El conocimiento de A es invisible, desechable y despreciable. Es más, es ignorancia, que significa ausencia de conocimiento, “falta de ciencia, de letras y noticias.”<sup>19</sup> Hay un elemento más, estrechamente vinculado con la noción económica de progreso y desarrollo, que merece ser destacado: el paso del punto A al B se hace en el tiempo y el tiempo lineal. Mignolo considera que es el “aliento vital” del pensamiento occidental (2007, 75). El tiempo avanza en línea recta y hacia adelante. Desde la invención de la piedra hasta la bomba atómica, del subdesarrollo al desarrollo y progreso.

Santiago Castro Gómez demuestra la forma cómo históricamente se instauró en nuestra región el racionalismo europeo, que usó tres dispositivos: el estado metropolitano, las misiones y las élites criollas. El objetivo fue eliminar las muchas formas de conocer vigentes en las poblaciones indígenas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo, que es la racionalidad científico-técnica (2010, 16). Los pensadores criollos y los indígenas, según la visión europea, no tenían un lugar de enunciación propio.

Esta aproximación tiene implicancias con la concepción de la naturaleza. Mignolo cuenta que, en el siglo XVI, la novedad y la exuberancia de la naturaleza provocó dos reacciones. La una, hasta el siglo XVIII, en la se dijo que para conocer la naturaleza había que conocer al creador. La oposición en esta comprensión era entre creador y creación, que no dejaba de ser una comprensión que revela la dominación. La otra comprensión era

---

<sup>19</sup> <http://lema.rae.es/drae/?val=ignorancia> (visita 12 de mayo 2014)

racional. Francis Bacon consideraba que “la naturaleza es una fuerza que los hombres debían conquistar y dominar: aparece aquí la oposición entre el hombre y la naturaleza” (Mignolo 2007, 21), que encontramos también claramente en el pensamiento cartesiano. Los términos de la oposición son cultura y naturaleza.

Al respecto Pablo Ospina (2007) hace un interesante recuento bibliográfico sobre el abordaje de la antropología y la geografía sobre la relación entre naturaleza y ser humano. Se podría constatar que la separación entre cultura y naturaleza, en la antropología, comienza desde sus orígenes con Levi-Strauss, que consideraba que lo universal corresponde al orden natural y lo cultural a lo particular. Al primero, estrechamente ligado a la idea de determinismo biológico, lo llama “naturalismo”. La diferencia entre un primate y un ser humano la encontramos en la cultura. Tanto los animales como los humanos necesitamos alimentos, apareamientos y defensa para la sobrevivencia, pero la diferencia está en que los humanos resolvemos estas necesidades con la cultura. Ospina reconoce que en el pensamiento occidental existe una relación entre naturaleza y ser humano, pero también admite que la lectura del darwinismo social tiene un aspecto político e ideológico en la que el individualismo y la competencia son imágenes que reflejan el liberalismo económico y la supervivencia en los mercados, y que “nos enfrentamos ahora, más bien, a la desnaturalización del mundo.” También reconoce el fenómeno del eurocentrismo al imponer, por ejemplo, las concepciones europeas sobre relaciones genealógicas a todos los pueblos del mundo.

En el caso de la geografía, se parte desde el estudio del espacio físico y de las diferencias entre las superficies de la tierra, aislando absolutamente al ser humano de la naturaleza. La idea original era que mientras más primitiva una sociedad, mayor influencia del ambiente en la vida humana; y viceversa, mientras más “desarrollada” una sociedad, mayor control e influencia del ser humano en la naturaleza y menos importancia tenía para la geografía. “Al estudiar muy marginalmente las sociedades modernas, industriales y tecnológicamente complejas, cerró sus ojos a la importancia de las influencias de dicha relación que iban en el sentido inverso” (Ospina 2007, 13). Lo que resulta evidente es que en el pensamiento hegemónico, aún en las ciencias sociales, “la separación de la naturaleza y la cultura en categorías diferenciadas es el resultado de varios siglos de historia intelectual” (Ospina 2007, 16). La mirada sobre la naturaleza, desde la geografía, está

desprovista de asombro y es una mirada objetivante, es un dato más, sujeto a estrictas normas de medición, territorio despojado de significación trascendental y liso, en donde no hay lugar al mito, la fantasía y la imaginación (Castro Gómez 2010, 235). En la modernidad por supuesto que hay mitos y fantasías, pero unos están relegados a la religión y no serán sustentos válidos para la racionalidad científica.

Por el dualismo, además, los filósofos separaron teóricamente y en abstracto al ser humano del animal y al ser humano de la naturaleza. En estos casos se consideró que el ser humano no era animal ni tampoco que era naturaleza. Es más, de acuerdo a Kant, el ser humano es libre frente a la naturaleza, “por ello se identifica a la razón con el reino de la libertad, y a la naturaleza con el de la necesidad” (Castro Gómez 2010, 38; León 2013, 18). Es decir, mientras menos se domina a la naturaleza, menos racional, menos libre y menos humano. Los animales viven por necesidad y sobrevivencia, no son libres. El ser humano racional es superior y por tanto puede dominar la naturaleza. La forma dual de pensamiento se convirtió en la forma de ver el mundo: naturaleza y cultura, ciencia y sociedad, desarrollo y primitivismo, civilización y barbarie, evangelización y paganismo. Más aún, América Latina fue imaginada en términos de esa oposición y no sólo por los Europeos sino también por nuestros criollos. “Los intelectuales criollos del siglo XIX utilizaron el paradigma “civilización” versus “naturaleza” para describir a la élite criolla en contraposición a la “barbarie” de los indígenas de América del Sur (Mignolo 2007, 21).

En el paradigma dominante, la naturaleza es un material pasivo donde los humanos se desenvuelven (Lander 2000, 48). La naturaleza no actúa, es pasiva, eterna, reversible. La naturaleza es un supuesto, un contexto, un espacio inerte en el que tienen lugar los eventos históricos, un recurso natural inagotable y destinado a ser usado por el humano. Lo racional es abstracto y la naturaleza es concreta. El salto que hay que dar es de lo concreto a lo abstracto, de lo primitivo a la civilización, del campo a la ciudad, de la relación tierra-alimentación, labor mecánica y rutinaria, al estado y los derechos (Castro Gómez 2010, 48; Santos 2003, 67).

La naturaleza se aísla, se descontextualiza, se separa en millones de elementos que, en abstracto, no tienen relaciones entre sí. La naturaleza se cosifica, se mide y se objetiviza. Santos pone el ejemplo de la medición de la velocidad de la caída (Santos 2003, 69). Corto una manzana de un árbol, mido el peso, la llevo a un laboratorio, le pongo en un punto de

caída, le suelto, calculo matemáticamente y hago ciencia. El ser humano acaba con la física formulando leyes para la naturaleza, y da la sensación de que existe orden y estabilidad. El conocimiento es utilitario y funcional. La naturaleza es “material inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación” (Echeverría 2011, 29)

La categoría moderna que plasma la separación entre ser humano y naturaleza se llama “humanismo”, que es “la tendencia del ser humano a inventarse una idea de sí mismo como medida de todas las cosas” (Echeverría 2011, 103), que lleva a una “antropotatría” o a un “antropocentrismo exagerado” (Echeverría 2011, 150). El ser humano inventará las medidas para comprender todas las cosas y definirá la realidad a partir de su particular forma de ver el mundo. El ser humano se afirma frente al “otro”, que será la naturaleza, que estará ahí solo para realizar su actividad apropiativa. La naturaleza es un cúmulo de cosas útiles para la producción, dan soporte al trabajo humano, serán valoradas en el mercado y, secundariamente, tendrán un valor de uso para el disfrute.

Un ejemplo donde podemos apreciar esta separación entre naturaleza y ser humano es en la medicina, que es evocada por Echeverría, cuando menciona la relación entre medicina y cuerpo (2010, 21). En primer lugar, se distingue al médico del curandero (shaman). El médico es un intelectual, un científico, tiene discurso y el segundo un práctico. El médico mira desde lejos los cuerpos de los pacientes, juzga (diagnostica) e impone medidas para mejorar la salud (prescribe), el curandero pregunta, se acerca al cuerpo, lo toca y lo “limpia”. El médico, que no se involucra socialmente con el paciente, puede saber qué le pasa a la persona solo inspeccionando y leyendo los datos de un laboratorio; en cambio el curandero es parte de la comunidad, y no separa al cuerpo de la persona y de la sociedad. También, la medicina será una de las esferas donde se demuestra la racionalidad. La enfermedad deja de ser un destino que se acepta con resignación para ser una disfunción que puede ser corregida por la ciencia médica. En el plano del poder, además, el diagnóstico médico estará asociado a tecnologías de conocimiento y control poblacional y tendrá una significación económica (Castro Gómez 2010, 145)

El mundo y la naturaleza son como una máquina (Santos 2003, 70). La imagen de la máquina será muy útil para el pensamiento moderno y para comprender la actitud del humano frente a la naturaleza. El ser humano venció a la naturaleza y el símbolo fue el

ferrocarril a principios de siglo XX (Hobsbawm 1997, 52). Por un lado, las distancias dejan de ser percibidas a través del cuerpo del animal (con el tren y el automóvil que reemplaza al caballo y al burro como medios de transporte) y la geografía es traspasable sin sentirla; por otro lado, la máquina es percibida como algo exterior a la naturaleza, a la que, en el trabajo cotidiano, parece no tocársela, ni necesitarse de ella. La industria y la máquina es un mundo cerrado y separado del paisaje (Castro Gómez 2009, 72). El avión será el triunfo de la humanidad moderna sobre las fuerzas de la naturaleza: el ser humano no tiene límites frente a las adversidades de la naturaleza (Castro Gómez 2009, 88). En términos de belleza, otro ejemplo, las personas que nacen “feas” pueden incluso alterarla a través de productos artificiales y hasta de intervenciones quirúrgicas. El agua, que se la encuentra y toma de la naturaleza, será mediatizada por la máquina y se convertirá en un producto industrial, sometido a un proceso racional de limpieza de gérmenes y bacterias” (Castro Gómez 2009, 183).

La máquina y la tecnología invirtieron, pues, radicalmente la relación entre ser humano y naturaleza. La naturaleza se subordinó a la técnica, que permitió superar el sentimiento de escasez por la falta de recursos y la hostilidad hacia la presencia humana. A esta inversión Echeverría la llamó un “revolucionamiento histórico” (2010, 27) y también “el drama histórico concreto de nuestro tiempo” (2010, 44). Con esta relación, vino la abundancia y un modelo de mercado dominado por la acumulación de capital. Esto produjo dos resultados excluyentes: potenció la eficacia de la vida natural humana y, al mismo tiempo, la sacrificó al negar su autonomía. El sacrificio por la explotación intensiva de la naturaleza será inmenso. Comienza una decadencia de los valores supremos y éstos se invierten. No solo que la “corrupción” será “virtud” o la “mentira” será “verdad”, sino que se invierte el modo mismo de valorar (2010, 29), que exploraremos más adelante.

Pablo Dávalos afirma que la separación la naturaleza llega a extremos tales como ahora se produce alimentos para los autos (biocombustibles) y no para seres humanos, y que la separación se manifiesta en otros ámbitos de la vida. Con la ética cuando “un consumidor ante una mercancía nunca piensa en los demás, sino en sí mismo” (2014, 139). Con la historia y cultura propias de los pueblos, cuando les vacían de contenidos. “Los mercados no soportan la diversidad humana” (139). Con la misma economía, que crea la idea de la escasez y de la economía como solución a la pobreza, cuando “la pobreza era una



manifestación social e histórica de la explotación” (140). Ninguna sociedad ha resuelto pobreza ni explotación con el desarrollo. El excedente social se privatiza y la escasez se convierte en un argumento de control político que asegura privatización de la riqueza social. Finalmente separa a la gente y su saber popular. “La libertad de los mercados implica cárceles, persecución, terrorismo de Estado, torturas, genocidios, impunidad. El crecimiento económico es violento por naturaleza” (141)

En suma, el racionalismo reflejado en la ciencia y en la producción de una “verdad” aceptable, desplazó, invisibilizó y en algunos casos aniquiló otras formas de conocimiento.

### **3.3. La colonialidad**

La *Tempestad* ha sido un libro invocado reiteradamente como metáfora para explicar las relaciones de dominación y que puede servir para graficar la forma como opera la colonialidad. Es la historia de Próspero, legítimo duque de Milán, cuyo trono ha sido usurpado por Antonio, su hermano. Éste, con la ayuda del rey de Nápoles, ordena que Próspero sea dejado en un pequeño bote a la deriva junto con su hija Miranda. Próspero y su hija, después de haber pasado una noche en una tempestad, llegan a una isla. En la isla habitan Calibán y Ariel. La relación de Próspero con éstos interesa más que la relación de Próspero con Antonio, que parece ser la idea central de la obra de Shakespeare. Calibán se considera el dueño de la isla porque ha nacido en ella y también sus ancestros. Su madre era una bruja poderosa, “que dominaba la luna, causaba el flujo y el reflujo” (Shakespeare, 52). Ariel ha sido embrujado por la madre de Calibán, Sicorax, que ya ha muerto, y éste ha permanecido prisionero en un árbol por doce años.

Próspero es el colonizador, el europeo que llega a otras tierras que no le pertenecen. Calibán representa al colonizado, cuyos títulos de propiedad y su propia palabra no importan: “esta isla es mía por mi madre Sicorax y tú me la quitaste. Cuando viniste, me acariciabas y me hacías mucho caso. Entonces te quería y te mostraba las riquezas de la isla, las fuentes, los pozos salados, lo yermo y lo fértil. Yo que fui mi propio rey; y tú me empocilgas en la dura roca y me niegas el resto de la isla” (12). Calibán es esclavo, infame, “montón de tierra”, que hace todos los trabajos que son útiles para la sobrevivencia de Próspero, como cortar y encender la leña y conseguir alimentos. Así le trata Próspero: “¡Sal ya, ponzoñoso esclavo, engendro del demonio ¡Esclavo archiembustero, que respondes al

látigo y no a la bondad! Siendo tal basura, te traté humanamente, y te alojé en mi celda hasta que pretendiste forzar la honra de mi hija” (12). Según Próspero, Calibán es “un diablo, un diablo nato, cuya naturaleza no admite educación, y en quien el esfuerzo que me tomé humanamente fue inútil, estéril. Cual su cuerpo se afea con los años, su alma se corrompe. Los voy a alimentar hasta que aúllen” (44). De igual manera, Miranda, la hija de Próspero, trata de forma despectiva a Calibán: “¡Odioso esclavo, en quien no deja marca la bondad y cabe todo lo malo! Me dabas lástima, me esforcé en enseñarte a hablar y cada hora te enseñaba algo nuevo. Salvaje, cuando tú no sabías lo que pensabas y balbucías como un bruto, yo te daba las palabras para expresar ideas. Pero, a pesar de que aprendiste, tu vil sangre repugnaba a un alma nueva. Por eso te encerraron merecidamente en esta roca” (12). Es decir, Calibán, al igual que cualquier humano o población colonizada no tiene lenguaje, no tiene historia, no tiene civilidad. Ariel, en cambio, representará al ser que tiene derecho a ser emancipado.

La actitud se repite cuando llegan los náufragos a la isla. Uno de ellos dice: “Existe un monstruo isleño de cuatro patas que, por lo visto, tiene calentura. ¿Dónde diablos habrá aprendido nuestra lengua? Aunque sea por eso, voy a darle algún alivio. Si logró curarlo y amansarlo, y vuelvo a Nápoles con él, será un regalo para cualquier emperador. Si logro curarlo y amansarlo, no cobraré mucho por él” (27). Éste le da un trago a Calibán, que le hace sentir bien y enseguida se somete: “Si no son espíritus, son seres superiores. Éste es un gran dios y lleva licor celestial. Me postraré ante él” (28). Luego hasta le obligan a besar la biblia (piénsese en la relación de Atahualpa con el cura que le obliga a respetar la biblia y hasta le bautizan antes de su muerte). Otro náufrago dice: “¡qué monstruo más tonto! ¡Será bobo el monstruo! (28) Calibán es consiente del sometimiento y la usurpación y planea con los náufragos tomarse la isla y sueña en “¡libertad, fiesta!” (29) y tiene otra forma de percepción que de alguna manera es armónica con la naturaleza: “La isla está llena de sonidos y músicas suaves que deleitan y no dañan. Unas veces resuena en mi oído el vibrar de mil instrumentos, y otras son voces que, si he despertado tras un largo sueño, de nuevo me hacen dormir. Y, al soñar, las nubes se me abren mostrando riquezas a punto de lloverme, así que despierto y lloro por seguir soñando” (35). Esta evocación recordará formas distintas de percibir la misma realidad que no tiene relación con la de ver la naturaleza como riqueza o recurso natural.

Desde la misma mirada del autor, Calibán nació para ser sometido. A uno de los naufragos le promete, si mata a Próspero: “seré tu eterno lame pies” (44). Próspero descubre el complot e increpa a Calibán: “Y tan deforme en su conducta como lo es en su figura. Vete a mi celda. Si esperas mi perdón, déjala bien arreglada”. “Si lo haré –responde Calibán- Y seré más sensato, y pediré clemencia” (53). Ariel por su parte, hace trabajos a condición de ser liberado. Después de cumplirlos, Próspero le promete: “tú podrás gozar del aire en libertad. Entre tanto ven y sírveme” (45) A Ariel le trata como un igual, incluso le llega a decir “Mi Ariel del alma” y le dice que le extrañará. No sabemos si Próspero tuvo clemencia con Calibán. Su tema no se resuelve. Lo que está claro es que quiere regresar a su reino y termina pidiendo al público aliento: “no quedé hechizado yo en la isla, y de este encanto libradme con vuestro aplauso” (54). La suerte de Calibán, como en su momento fue la de Viernes de Crusoe, tanto para Próspero como para Shakespeare, es indiferente.

Comencemos por aclarar dos términos importantes: colonialismo y colonialidad. El colonialismo no es lo mismo que colonialidad. El colonialismo se limita a la relación política en la que un estado tiene soberanía sobre un pueblo o nación. El estado soberano tiene autoridad para imponer sus normas y también tiene el manejo territorial. El colonialismo se refiere a períodos y lugares específicos de dominio imperial (Mignolo 2007, 33; Guerrero 2010, 25; Castro Gómez 2010, 44). El colonialismo comenzó con la conquista y colonización en el siglo XV, y podemos decir que Ecuador fue colonia de la Corona Española. La invasión de Próspero en la isla de Calibán es colonialismo. La colonialidad, en cambio, es un nuevo patrón de poder, que denota la estructura de dominación social, que no tiene precedentes en la historia y tiene una dimensión cognitiva. Es nuevo porque en la conquista se produce la construcción del “otro” mediante la categoría “raza.” Se van construyendo identidades bajo este concepto y la primera que aparece es “indio”, como ser humano inferior, al que hay que evangelizar; al mismo tiempo se crea la noción de blancura, que es un propósito que se asociará con la concentración privada de capital económico, social y cultural (Castro Gómez 2010, 88). Además la noción de “indio” invisibilizó centenas de identidades y “degradó a una diversidad de pueblos e identidades al anonimato colectivo” (Rivera 1993, 36). En el debate Las Casas y Sepúlveda, se refleja las inquietudes que se presentaron en la conquista. Ante el diferente, lo obvio era que los seres encontrados no eran iguales. No se sabía, y había que debatirlo, si los

indígenas eran humanos o animales. Al final se reconoce la humanidad de los indígenas, pero subordinada. En la historia de Shakespeare el ejercicio de poder que ejercen Próspero, que aprovecha todas las riquezas de la isla que le muestra Calibán, a quien golpea y encierra cuando intenta algo que es considerado inaceptable para su clase social (seducir a Miranda); Miranda, que enseña su lengua sin importarle la lengua que habla Calibán; y Esteban, que le da licor y le promete mejor vida a Calibán a cambio de tener su fuerza, es colonialidad.

La colonialidad, para Mignolo, “consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” (2007, 32). En *La Tempestad* parecería que, desde la perspectiva de Próspero, la vida de Calibán es menos animal y salvaje desde su llegada. La colonialidad presupone la ilusión de la simetría entre culturas y, en la realidad, se basa en la desigualdad y en la producción sistemática del dolor del marginado (León 2013, 170).

La colonialidad del poder y la modernidad, que comienzan con la relación España-América, se expanden a escala mundial. Los dispositivos para colonizar la vida son múltiples. Los instrumentos generales por excelencia de la colonialidad son la ciencia, la religión, el derecho estatal y sus mecanismos de coacción (Santos 2003, 44). Con éstos, el estado y el mercado han tenido primacía, y se ha invisibilizado la naturaleza y la comunidad (Santos 2003, 61). En el siglo XIX fueron los símbolos patrios, los manuales de urbanidad, las cartillas de alfabetización, las políticas de sanidad y siempre las leyes (León 2013, 68). Actualmente, en el siglo XXI, son el internet, la publicidad, la televisión. ¿Cómo llamar a la incorporación de estos pilares en la vida? Ideología es un concepto que particularmente tiene relevancia. Otro concepto es de alienación. Otro concepto interesante es el desarrollado por Catalina León, que es el de conciencia cosificadora, que es “la manifestación de la necesidad de ser reconocida como tal por otra conciencia” (2013, 54), que facilita y se naturaliza el sometimiento. Tenemos, entonces, dos conciencias, la hegemónica que cosifica y la subalterna que es cosificada. El resultado es que “conscientemente” se acepta la dependencia. Los dispositivos para cosificar la conciencia acaban avalando tanto la explotación al ser humano como el extractivismo a la naturaleza, en función de intereses particulares. Lo cierto es que sin construcción del otro y la

incorporación de ese discurso en el habitus de los dominados, el poder sobre las colonias hubiese resultado imposible (León 2013, 213). A este habitus Echeverría le llama los *ethos* frente a la modernidad capitalista, que explicamos más adelante.

La colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: el económico a través de la apropiación de la tierra, la explotación de la tierra y el control de las finanzas; el político, que es control de la autoridad y el ejercicio de la dominación; el social, que es el control del género y la sexualidad; y el epistémico, que es el control del conocimiento y de la subjetividad. Estos dominios han cambiado de titulares y han sufrido cambios superficiales (Mignolo 2007, 36). A lo largo de la historia de la modernidad encontramos todos estos dominios, al igual que aparecen en *La Tempestad*. Próspero se apropia de las riquezas de la isla; ejerce tal poder sobre esa tierra que incluso se permite castigar con látigo y encierro a su habitante aborigen; lo patriarcal y el racismo impiden una relación que parecía obvia en una isla con tres habitantes: un padre y su hija nobles y un “salvaje” Calibán por enamorarse de Miranda es brutalmente reprimido por Próspero. Finalmente, el conocimiento de Calibán solo será escuchado en tanto es útil, como cuando muestra las riquezas y los secretos de la isla que sirven para sobrevivir a Próspero, y completamente invisibilizado cuando no interesa, como resulta el idioma, el pasado y las creencias de Calibán.

El criollo hispanoamericano luchó por la independencia política, pero no luchó en contra de la colonialidad, “los hábitos coloniales estaban en la epidermis de los sujetos, e interiorizados en cada una de las prácticas de la vida cotidiana” (León 2013, 45). La independencia fue un proyecto conservador, que mantuvo el sistema cultural y político heredado de España, pero sin España ni Portugal. No hay, pues, ruptura con la colonialidad. Incluso hoy en día las aperturas democráticas no han sido más que recreaciones del colonialismo interno o del pacto colonial, para las poblaciones históricamente excluidas y segregadas (León 2013, 188)

La colonialidad pone énfasis en la continuidad de los tiempos coloniales en la modernidad. Las formas de dominación se han complejizado, pero las estructuras de dominación entre el centro y la periferia siguen intocadas. Una de las ideas centrales es que mientras el lugar de enunciación siga siendo la modernidad hegemónica occidental, difícilmente se puede pensar en alternativas posibles. No existen soluciones claras y

determinadas, pero se abre la posibilidad a continuas búsquedas. La colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda. No puede haber modernidad sin colonialidad.

Otra dimensión de la colonialidad, es la colonización del ser, que “consiste en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterradas bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de seres racionales.” (Mignolo 2007, 30). El efecto de la colonización del ser ha sido el despojo de “los dones que los pueblos tenían para ofrecer a otros, y, paradójicamente, su resultado fue que el colonizador exigió un agradecimiento por arrebatarle lo que no le pertenecía” (León 2013, 118). Por otro lado, la colonialidad es un instrumento político que imposibilita el desarrollo de la cultura propia de los pueblos dominados. De este modo, se “naturalizan” las diferencias y se esconden las formas de dominación. Entonces, se producen tres representaciones occidentalistas sobre el “otro”, el indígena y el mestizo pobre: la disolución del otro por el “yo español”, la incorporación del otro al yo y la desestabilización del yo por el otro (León 2013, 214).

Finalmente, Catherine Walsh agrega a las ya conocidas colonialidades del ser, saber y poder una más: la colonialidad de la naturaleza. Walsh sostiene que el dualismo cartesiano provocó que se descarte “la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta colonialidad de la naturaleza ha intentado borrar y eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de Abya Yala y América Latina” (2007, 106).

La colonialidad es un concepto relativamente nuevo. Este concepto ha ayudado, como hemos visto, a criticar la modernidad occidental, al pensamiento crítico europeo e incluso al pensamiento latinoamericano. Sin este concepto, la crítica Latinoamericana se tornaría limitada y atrapada en el pensamiento hegemónico. La visión marxista y todas sus derivaciones no podía dejar de ser una mirada europea, propia de los dominadores, y no pudo incluir la visión que tienen los pueblos sobre sí mismos. La filosofía además se hace a espaldas de otros pensamientos, como la de los pueblos indígenas, afrodescendientes o colectividades tradicionalmente marginadas. Las propuestas eran además modernizadoras y

no alternativas a la modernidad. De ahí que pensadores críticos como Leopoldo Zea haya considerado que “la cultura precolombina carece de sentido vital que tenía para el indígena” (León 2013, 35) y es tan lejana a nosotros, mestizos, como lo son las culturas asiáticas. Es decir, la matriz colonial permanecía y el objetivo era llevar a cabo los ideales de civilización occidental (Mora 2013, 58). Así, por ejemplo, Roig y Zea no disputan la noción de historia, progreso o modernidad, sino la originalidad y exclusividad europea. Por otro lado, es notable el silencio en los escritos de Roig de las memorias, tradiciones, saberes y experiencias de todos los sujetos marginados o excluidos. En suma, Europa sigue siendo el lugar de enunciación de conocimiento y se lee a América Latina como si fuera Europa. Por otro lado, la teoría de la dependencia, de igual modo, si bien criticó las relaciones injustas de comercio y contribuyó a explicar el retraso de los países latinoamericanos (Mora 2013, 97), dejó intacta el paradigma de la modernidad capitalista. La propuesta para muchos pensadores era industrializarse, sustituir importaciones, fortalecer el estado y, en suma, desarrollarse dentro del capitalismo. La dominación colonial y la exclusión de economías no capitalistas no fueron tomadas en cuenta en absoluto en la modernidad.

La propuesta frente a la colonialidad se la conoce como decolonialidad, que implica una forma de ser, de saber y de ejercer el poder distinta a la hegemónica. La cultura occidental europea tiene varios límites evidentes. Al separar, jerarquizar y dominar, “no ha sido capaz de plantear una radical apertura intercultural” (León 2013, 19), tiene una sola visión, que es la eurocéntrica. Por eso, de lo que se trata es resignificar la modernidad.

#### **4. La dualidad armónica**

La primera tentación que tuve, al titular este acápite, era llamarle “monismo.” La idea en el monismo es que naturaleza y ser humano forman parte de una misma esencia. La primera evidencia es que el ser humano es un animal, que no se distingue esencialmente de otros seres vivos: su organismo es similar al de cualquier mamífero y las funciones para mantenerse y reproducir su vida es la misma que cualquier otro animal. La diferencia está en la forma de cumplir colectivamente esas funciones, pero esto se aplica a cualquier especie animal. La segunda evidencia es que el ser humano no puede vivir sin la naturaleza y, como materia, su cuerpo está integrado tanto en vida como en la muerte con la naturaleza.

El ser humano hace lo mismo que cualquier otro animal pero “como si estuviera haciendo otra cosa al mismo tiempo, algo que le importara más”<sup>20</sup> y además cumple de forma imperfecta la función vital del animal; para satisfacer el hambre, por ejemplo, le da forma, color y sabor distinto al que naturalmente le podría satisfacer; en la actividad procreativa, el ser humano no respeta siempre las fechas de la pulsión instintiva correspondiente, la ha refuncionalizado radicalmente, convirtiéndola en un instrumento de sí mismo. La forma natural es automática, perfecta, fría; la forma humana de lo natural es, en cambio, libre, imperfecta y dramática. El ser humano acabará viviendo esta forma dual y conflictiva (es animal pero lo ocultará) que se desenvolverá en el dominio de la cultura y en el sometimiento de lo animal (Echeverría 2011, 131-132).

Entonces, si bien somos parte de la Naturaleza, nos podemos distinguir y tenemos diferencias. Es decir, existe dualidad pero esto no significa necesariamente diferencias radicales e identidades excluyentes. Quien mejor explica esta diferencia es Leonardo Boff. Para el brasileño, “dualismo ve los pares como realidades yuxtapuestas, sin relación entre sí. Separa aquello que, en lo concreto, siempre va junto. Piensa: el izquierdo o el derecho, lo masculino o lo femenino. La dualidad, por el contrario, pone una *y* donde el dualismo pone una *o*. Ve los pares como los dos lados del mismo cuerpo, como dimensiones de una misma complejidad” (Boff 2006, 45). Separar, por ejemplo, mente y cuerpo “es lo mismo que cortar una naranja en dos y llamar aguacate a una parte y mango a la otra (Betto 1999, 92). El sistema de interrelaciones entre los seres vivos es complejo, tiene muchas partes y se interrelacionan, dando origen a un sistema dinámico. La mirada es distinta. Apreciemos los principales paradigmas del pensamiento hegemónico a la luz del pensamiento crítico.

#### **4.1. La modernidad barroca**

Hay una modernidad hegemónica, que la hemos descrito, y otras formas de vivir la modernidad alternativas, que se podrían sintetizar en dos. Unos que consideran que hay formas no modernas de vivencias, que podrían hallarse entre dos visiones: los premodernos, que reivindican formas de vida arcaicas, y los postmodernos, que consideran que la

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, en la actividad procreativa, el ser humano no respeta siempre las fechas de la pulsión instintiva correspondiente, la ha refuncionalizado radicalmente, convirtiéndola en un instrumento de sí mismo.



modernidad se está agotando y que están emergiendo formas distintas de convivencia; otros que sostienen que hay modernidades subalternas y simultáneas.

En cuanto a los primeros, como el movimiento katarista boliviano de los años 70 (Rivera 1993, 41), que creen en el retorno al modo de vivir prehispánico, parece hoy en día un evento poco probable. Como sostiene Ayala Mora, “el pasado ya está pasado y no vuelve. Ya no podemos vivirlo” (2014, 15). Rivera sostiene que, después de la conquista, el genocidio y la colonización, “la derrota material no podría ser revertida” y llevaran la huella de la experiencia colonial hasta nuestros días; por un lado, incorporaran el sometimiento de trabajo, tributario y religioso, por otro lado se conservarán “territorios” étnicos discontinuos en los que se conservarán tradiciones prehispánicas (1993, 40). Los indígenas son cultural e irremediamente mestizos y modernos. Aún en los pueblos no contactados se han encontrado en la punta de sus lanzas envolturas de plástico de caramelos, latas de atún en sus chozas y también hilo nylon. En cuanto al postmodernismo, si bien el “post” sugiere el fin de la modernidad, es difícil pensar que hemos salido de la modernidad. Además, el comienzo de otra época parece no poder describirse de forma adecuada sin caer en las características propias de un modernismo tardío (Castro-Gómez 2011, 32). Prefiero pensar que hay otras formas de modernidad y que son simultáneas, que es la que vamos a explorar con el pensamiento de Echeverría.

Ambas formas de entender las alternativas a la modernidad coinciden en que ésta está en crisis. La modernidad está en crisis porque logra exactamente lo contrario de lo que propone. Por ejemplo, el gran slogan de la modernidad es la “libertad, igualdad y fraternidad” y lo que se ha logrado es un mundo con control, exclusión y con fascismo y apartheid social (Santos 2009, 560). La modernidad se basa en la práctica de la afirmación como destrucción de lo negado; por ejemplo, se niega la opresión y se afirma la libertad; sin embargo, durante toda la modernidad, se afirmó en la práctica al mismo tiempo la opresión a través de la esclavitud, la servidumbre y las condiciones precarias laborales; y lo mismo podemos predicar del discurso de derechos humanos, ciudadanía, soberanía, democracia y más. En esta práctica Echeverría encuentra la crisis de la modernidad. La modernidad enseña a vivir el progreso como anulación del tiempo, el territorio como eliminación del espacio, la técnica como aniquilación del azar, la naturaleza-para-el hombre como sustituto de lo extra humano (2011, 14).

Para entender otras formas de vivencia de la modernidad, conviene visitar uno de los ejes centrales del pensamiento de Bolívar Echeverría, que es el de los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista. El *ethos* es una voluntad que se manifiesta en la vida humana y que conforma su base sustancial; es uso, costumbre o comportamiento automático. Además es una respuesta que permite superar las contradicciones insoportables de una situación dada. El *ethos* tiene dos funciones contradictorias. Al mismo tiempo es morada o abrigo, y también es un recurso ofensivo o activo (Echeverría 2011, 37). Al ser morada, protege la existencia humana; al ser activo, identifica subjetivamente la personalidad humana o el modo de ser (2011, 89). En otras palabras, el *ethos* hace vivible algo que no lo es (protección) y caracteriza al sujeto (identidad). En el mundo moderno, por ejemplo, la vida es reprimida, explotada, derrotada y la idealización de la vida y la posibilidad incluso de restaurar la “forma natural” es la función del *ethos* (Echeverría 2011,16). El *ethos* barroco es una de las cuatro diferentes posibilidades que se ofrecen para vivir dentro del capitalismo. Estos se diferencian entre sí según el nivel de reconocimiento y de participación, o desconocimiento y distanciamiento, ante el capitalismo.

Según Echeverría, hay cuatro formas de vivir y enfrentarse al capitalismo moderno. El *ethos* elemental es el realista, que consiste en una actitud de identificación afirmativa y militante frente a la acumulación de capital; afirma la eficacia y la bondad insuperable del mundo establecido y, en este contexto, es imposible un mundo alternativo. El valor único y resaltado es el valor de cambio. En este no hay contradicción entre el valor de cambio y de uso. El valor de cambio prevalece y se considera como si al mismo tiempo fuera valor de uso. En este grupo encontramos el top centile de la población, que es un reducido número de personas extremadamente ricas que pueden vivir todas y cada una de las promesas del capitalismo (Piketty 2014, 182). El 20% más rico de la tierra consume el 82% de los bienes de la tierra y el 60% más pobre consume el 5.8% de dichos bienes. Resulta que la cifra favorece a la población del centro hegemónico. Esta injusticia estructural a escala mundial y reproducida a nivel local, es fruto de la modernidad (Dussell 2000, 76) Piénsese, por ejemplo, en las estrellas de fútbol, como el jugador Messi que gana -sumando su remuneración como futbolista y como agente de propaganda- aproximadamente dos millones de dólares al mes, este vive el *ethos* realista. Si quisiera Messi podría tener un avión privado, viajar sin límites por cualquier parte del mundo, hospedarse en hoteles de

lujo, comer los manjares más exóticos y exquisitos, vestirse con ropa de grandes diseñadores de moda, tener autos de lujo y cualquier capricho podría ser satisfecho.

El ethos romántico es la segunda forma de naturalizar al capitalismo; en éste se confunde el valor, se considera como deseable el valor de cambio cuando se vive el valor de uso; el mundo “bueno” y “natural” se convierte en infierno; se añora el mundo capitalista y se desprecia el mundo “natural”, la propia forma capitalista que reprime al valor de uso “se le presenta como una metamorfosis de la misma, como un episodio genuino de su acontecer histórico” (Echeverría 2011, 91). En este ethos se puede aplicar lo que Zizek considera que es el éxito de la ideología: “Una ideología se apodera de nosotros realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad. Cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad” (2005, 80). En este encontramos el ideal que mueve a millones de migrantes latinoamericanos que se han trasladado al “norte” global en la búsqueda del american dream, y la realidad que viven. En el documental Problemas personales (2002) de Manolo Sarmiento y Lisandra Rivera sobre la vida de varios migrantes en España se puede apreciar valores de uso distintos a los que promueve el sueño capitalista. Por ejemplo, la familia, las formas de ocio, la vivienda, la remuneración. La modernidad ofrece la idea de familia biológica heterosexual feliz y los migrantes viven en soledad, separados de sus hijos y esposas; la modernidad ofrece paquetes de viaje y una industria del entretenimiento para llenar cuando se tiene tiempo de vacaciones o tiempo libre fuera del trabajo, y se puede apreciar que los domingos se reúnen los migrantes en un parque y reproducen formas de ocio semejantes a los de su país de origen, como pasear en un parque, comer y bailar en la calle, jugar ecua-vóley; la vivienda del sueño es una casa o un departamento equipado con electrodomésticos, iluminado, cómodo, los migrantes en cambio arriendan un cuarto entre varias personas y se turnan la misma cama solo para dormir; la modernidad predica la libertad para escoger el trabajo y una remuneración justa para atender las necesidades de una persona, los migrantes solo pueden acceder a trabajos marginales, como ser ayudantes de cocina o cuidadores de personas ancianas, y con sueldos inferiores al mínimo legal. Los migrantes viven el ethos romántico. El valor de uso es distinto al valor de cambio que añoran. El valor de cambio es el sueño que quieren lograr y desdeñan las formas comunitarias que dejaron en su país de origen y que intentan reproducir en el país de

acogida. No se cuestiona el ideal de la modernidad capitalista, más bien es un ideal a alcanzar mediante el sacrificio y el trabajo.

El ethos clásico se encuentra distanciado del ideal capitalista y tampoco se encuentra comprometido, pero considera que el capitalismo es un designio negativo, inevitable e inapelable. El hecho capitalista se vive como algo dado e inmodificable (Echeverría 2011, 91). En el cuento de Gioconda Belli, *El taller de mariposas* (2004), el personaje principal, Odaer, es un soñador que quiere inventar algo nuevo que cause placer e inspiración al mirarlo. Durante el desarrollo de toda la historia, Odaer se enfrenta a personajes que viven el ethos clásico. El discurso es que nada puede ser cambiado y que Odaer tiene que conformarse. Comienza con la gran diseñadora de todas las cosas, que le advierte que puede inventar cualquier cosa respetando una regla básica: no puede mezclar el reino animal con el reino vegetal; le siguen sus mejores amigos y compañeros de invención, que le piden que desista de buscar otras formas de creación y que no tiene sentido hacerlo. Luego en sus búsquedas en soledad se encuentra con el perro, que le dice que la vida puede ser más tranquila si solo se ocupa de algo tan simple como ladrar cuando su dueño aparece; con el rayo que le dice que buscar la belleza puede ser algo tan efímero como la vida de una flor o la vida de algo que puede ser quemado un instante por el rayo. En suma, todo lo creado es suficiente y no hay posibilidad más de creación. Todos los personajes están resignados a su “realidad”. Lo que caracteriza a este ethos es que no se comparte con el ideal ni con la realidad, pero no hay alternativas. La vida es dura e injusta, pero no queda más que vivirla. Cambiar es imposible porque el sistema es más fuerte que uno.

La cuarta manera de interiorizar el capitalismo es el barroco. Al igual que el anterior, no acepta la modernidad capitalista y la mantiene ajena, afirmando la “forma natural” de la vida que existe paradójicamente en el mundo del capitalismo, y que éste invisibiliza. Esta forma de resistencia se reinventa informalmente o furtivamente como cualidades de segundo grado (Echeverría 2011, 39). El ethos barroco se resiste a la propuesta de la modernidad capitalista, no afirma ni asume la modernización en marcha, no sacrifica el valor de uso pero tampoco se revela a la valorización del valor y si se revela es una misión imposible. Busca una salida diferente. Sin eliminar, trasciende. Toma decisión por un tercero excluido, una huida fuera de la realidad. “Elegir la tercera posibilidad, la que

no tiene cabida en el mundo establecido, trae consigo un vivir otro mundo dentro de ese mundo, es decir, visto a la inversa, un poner el mundo tal como existe de hecho, entre paréntesis” (Echeverría 2011, 176).

El barroco en el arte ha significado ornamentalismo, como algo falso; extravagante como algo retorcido o artificioso; ritualista, como algo esotérico o tendencioso. Estas formas de ver subrayan los aspectos improductivos, transgresores y represores de la libertad y de las formas (Echeverría 2011, 42). Lo importante es que el barroco abre un conjunto de posibilidades y perspectivas, permiten el irrespeto al canon hegemónico aunque también su revitalización, combina el conservadurismo con la inconformidad. Pone a prueba las formas convencionales y explora los extremos (Echeverría 2011, 94). En lo barroco se demuestra que “en América Latina lo moderno jamás ha reemplazado a lo tradicional: ambos se encuentran tan estrechamente vinculadas que resulta imposible saber dónde comienza lo uno y termina lo otro” (Castro-Gómez 2011, 54).

El barroco, en la colonia, representó una forma de resistencia y también de sobrevivencia civilizatoria. Los mestizos se vieron ante dos proyectos imposibles: la reconstrucción de la vida prehispánica y la reproducción de la vida europea. No se puede hacer otra cosa, afirma Echeverría, que reinventar a Europa y reinventarse a sí mismos y la forma fue poner en práctica el programa barroco (2011, 96). En palabras de Mignolo, en el mismo sentido, “en las colonias, el barroco fue una expresión de protesta y de rebeldía que ponía en evidencia la conciencia crítica de los desplazados del orden social y económico” (2007, 85). Es que, como afirma Echeverría, “la búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la “paz perpetua” no se encuentran dentro de los planes de la modernidad capitalista” (2010, 117). Por su parte, los indígenas que sobrevivieron a la colonia sufrieron una catástrofe, una traición a lo que era Abya Yala, y tuvieron rebeldía y resistencia. Ambas lógicas reclamaban una afirmación de la vida. El precio que fue necesario pagar por mantener la existencia física fue la muerte moral o la renuncia a uno mismo. La estrategia consistía en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo (Echeverría 2011, 181). El tercero excluido es un salto a un terreno histórico distinto, en el que se podría prefigurar un futuro posible, refundarse, reconfigurarse y responder a nuevas condiciones históricas. Sin embargo, “la actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una

alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda” (Echeverría 2011, 15). El barroco se encuentra en los intersticios del capitalismo y la modernidad. Se puede ser modernos pero no capitalistas. Por ello Echeverría afirma que “la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente” (2011, 224).

Una novela que puede ayudar a entender las tesis de Echeverría es *El reino de este mundo*. El personaje barroco por excelencia es el protagonista: Ti Noel, que representa el *ethos* barroco, las innumerables formas resistencia y la lucha de personas y pueblos en Latino América. El otro personaje antípoda, que representa el *ethos* realista, es Monsieur Lenormand de Mezy, que es el patrón de Ti Noel.

Ti Noel es un haitiano negro, esclavo, que sin saberlo y quizá sin quererlo, aprendió de Mackandal, un luchador por la libertad, varias enseñanzas encaminadas a desconfiar de lo dado, a resistir y a luchar por mundos diferentes: “en el África, el rey era guerrero, cazador, juez y sacerdote; su simiente preciosa engrosa estirpe de héroes. En Francia, en España, en cambio, el rey enviaba sus generales a combatir; era incompetente para dirimir litigios, se hacía regañar por cualquier fraile confesor, y, en cuanto a riñones, no pasaba de engendrar un príncipe debilucho, incapaz de acabar con un venado” (Carpentier 1983, 15); “todo mandinga ocultaba un cimarrón en potencia. Todos soñaban con el salto al monte” (24); “crear un gran imperio de negros libres en Santo Domingo” (31); “rompan la imagen del Dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad” (56).

En el barroco se aprecian fenómenos no aceptados como realidad o no considerados como “verdad” por las otras modernidades. Mackandal en su momento, los luchadores por la libertad y Ti Noel podían transformarse en animales. “De noche, en sus barracas y viviendas, los negros se comunicaban, con gran regocijo, las más raras noticias: una iguana verde se había calentado el lomo en el techo del secadero de tabaco; alguien había visto volar, a medio día, una mariposa nocturna; un perro grande, de erizada pelambre, había atravesado la casa, a todo correr, llevándose un pernil de venado... Todos sabían que la iguana verde, la mariposa nocturna, el perro desconocido no eran sino simples disfraces. Dotado el poder de transformarse en animal...” (34).

En la novela, la modernidad capitalista es representada por Monsieur Lenormand de Mezy, el patrón de Ti Noel, que considera que la monarquía europea, la esclavitud y la producción intensiva de azúcar son el mejor estado para cuidar y proteger a los negros, para desarrollar a Haití y para mantener el orden y la paz. La libertad de los negros y la eliminación de la colonia eran consideradas como “divagaciones de idiotas utopistas” y que llevarían a la anarquía total (65). El mundo había progresado y era notable, pero había rezagos de primitivismo. El patrón, por ejemplo, para progresar, “era cada vez más aficionado a imponer castigos corporales a los hombres, sobre todo cuando los sorprendía fornicando fuera del matrimonio” (51).

En esa modernidad colonial existen formas de vida y creencias no modernas realistas invisibles para quienes ejercen el poder. “Los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías. A lo mejor, durante años, habían observado las prácticas de esa religión en sus mismas narices, hablándose con los tambores de calendas, sin que él sospechara. ¿Pero acaso una persona culta podía haberse preocupado por las salvajes creencias de gentes que adoraban una serpiente?” (66). Una manifestación evidente de resistencia es la práctica del vudú: “los oros del barroco, las cabelleras humanas de los Cristos, el misterio de los confesionarios recargados de molduras, el can de los dominicos, los dragones aplastados por santos pise, el cerdo de San Antón, el color quebrado de San Benito, las vírgenes negras, los San Jorge con coturnos y juboncillos de actores de tragedia francesa, los instrumentos pastoriles tañidos en noches de pascuas, tenían una fuerza envolvente, un poder de seducción, por presencias, símbolos, atributos y signos, parecidos al que se desprendía de los altares consagrados a Damballah, el Dios Serpiente” (71). Por eso Ti Noel, a modo de oración, le recitaba en el oído a Mackandal: “Santiago, soy hijo de la guerra: Santiago, ¿no ves que soy hijo de guerra?” (71). La práctica de la medicina era otra forma en la que se manifestaba el ethos barroco. En la novela se cuenta que incluso Paulina Bonaparte creía en la cura no occidental: “convencida del fracaso de los médicos, Paulina escuchaba entonces los consejos de Solimán, que recomendaba sahumeros de incienso, índigo, cáscaras de limón y oraciones que tenían poderes extraordinarios” (80).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Castro Gómez cuenta que en la colonia, y esto lo menciono para contrarrestar la creencia de que lo indígena era bárbaro y no científico, hubo curanderos blancos al servicio de órdenes religiosas como los franciscanos

Ti Noel lucha con sus poderes de transformación contra varios regímenes: el colonial español, el colonial francés, los criollos, los negros aristócratas. En todos encuentra lo mismo, una modernidad capitalista imbatible, en la que el sistema es el mismo pero con diferentes rostros y hasta colores: “Una esclavitud tan abominable como la que había conocido en la hacienda de Monsieur Lenormand de Mezy. Peor aún, puesto que había un infinita miseria en lo de verse apaleado por un negro, tan negro como uno, tan nariz ñato como uno; tan igual, tan mal nacido, tan marcado a hierro, posiblemente, como uno” (101).

En un momento de la novela, Ti Noel se rinde ante la evidencia de que la modernidad capitalista es invencible y decide usar sus poderes de transformación en animal para convertirse en un ganso, pensando que esa era una “sociedad” perfecta. “Los gansos eran gente de orden, de fundamento y de sistema, cuya existencia era ajena a todo sometimiento de individuos a individuos de la misma especie” (150). Sin embargo, a pesar de aparentar ser ganso, fue rechazado y excluido. Ti Noel comprendió oscuramente que aquel repudio de los gansos era un castigo a su cobardía. Y decide volver a la lucha. En el ethos barroco existe la vivencia de la modernidad capitalista, que no se acepta, y el sueño de la transformación que no se realiza: “el anciano comenzaba a desesperarse ante ese inacabable retoñar de cadenas, ese renacer de grillos, esa proliferación de miserias, que los más resignados acababan por aceptar como prueba de la inutilidad de toda rebeldía.” (147) “El hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo... El anciano lanzó su declaración de guerra a los nuevos amos” (152).

En suma, en el siguiente cuadro se pueden apreciar las formas de vivencia de la modernidad. El colonizador vive el ethos realista; los negros haitianos que se sienten cuidados por el colonizador e incluso quienes añoran tener la libertad para vivir como ellos,

---

que hacían brebajes de estiércol quemado de caballo, tripas de ganso, caldo de gallo viejo cocinado, sangre de perro, testículos de zorro, orines de muchacho joven, pene de venado y orejas de ratón (Castro Gómez 2010, 192)



convencidos de la ideología dominante, estarían en el ethos romántico; Ti Noel cuando decide convertirse en ganso estaría en la categoría de ethos clásico; finalmente, cuando Ti Noel reconoce la herencia de Mackandal, practica el vudú y usa sus poderes para transformar, consiente que puede no transformar nada, vive el ethos barroco.

#### **4.2 El senti pensar**

La historia de Margarito Duarte, un personaje de García Márquez descrito en el cuento “La Santa”, nos ayuda a graficar la relación entre el conocimiento del norte y del sur, y lo que Santos llamaría la sociología de las ausencias, que invisibiliza o desvalora la experiencia y el conocimiento del sur.

Margarito enviudó cuando nació su hija. Años más tarde, cuando su hija tenía siete años, ésta murió. La historia de Margarito se hace digna de ser contada cuando en el pueblo, por la construcción de una represa hidroeléctrica que iba a ocupar en parte el lugar del cementerio, obligaron a trasladar los restos a otro lugar. Margarito, como los otros habitantes el pueblo, acudieron al cementerio y se ocuparon de los restos de sus seres queridos muertos. A diferencia de todos los cadáveres hecho polvo, el cuerpo muerto de la niña seguía intacto después de 11 años de haberla enterrado. El pueblo la consideró santa y así la trató. Le hicieron misas, le rezaron, le veneraron y le pusieron en un altar. Se trataba de un milagro. Pero había que oficializar el milagro y declarar que la niña era una santa. Con la ayuda de una colecta pública, Margarito viajó a Roma con el objeto de conseguir la declaración oficial de su santidad. Llegó a Europa con una pequeña maleta y el cadáver guardado en un estuche de violín. El resto de la vida de Margarito la pasará tratando de hablar con los Papas y de convencerles que la conservación intacta del cadáver es un milagro y que la niña es una santa. Para el pueblo y para Margarito, se trataba claramente de un milagro, de un caso único y de una santa. Para los europeos que aparecen en el cuento, en cambio, se trata de un cadáver más. La “verdad” es evidente para los habitantes del pueblo y simplemente no es un hecho para los europeos. Tres escenas revelan las dos formas de comprender la misma realidad. En una, cuando consigue la cita con un cura que podía servir como mediador para llegar al Papa, Margarito le cuenta su historia. El cura le pide ver la evidencia y Margarito le dice que no la pudo traer consigo porque le impidieron en la puerta de entrada. Lo más importante para Margarito es prohibido para la curia. En

otra escena, cuando intentan desvirtuar de que se trata de un cadáver más, comparando con los cadáveres de un museo de Palermo en el que había cuerpos incorruptos, Margarito expresó:

- No son lo mismo. A estos se les nota enseguida que están muertos (63).

Finalmente, un italiano, Zavattini, a quien le parece una historia digna de ser filmada, que es como hacer una representación de una realidad, acabó desistiendo de la idea.

- No sirve para el cine –dijo-. Nadie lo creería (69).

Efectivamente, un griego, Lakis, afirmó que no cree en el milagro y que la película sería un fracaso. El maestro, golpeando la mesa gritó:

- Eso es lo que más me jode de los estalinistas: que no creen en la realidad (71).

Murieron cinco papas. Margarito, con el cadáver intacto de su hija en un estuche de violonchelo, pregonaba su verdad. Nadie le creyó. Según García Márquez, en cambio, habían dos santos: Margarito y su hija. La historia termina cuando García Márquez, el narrador, se encuentra muchos años más tarde con Margarito. ¿Qué hacía? Cumplía sin éxito la tarea encomendada por el pueblo de buscar el reconocimiento europeo de algo que era obvio en su tierra.

Para entender estas dos formas completamente distintas de ver una realidad, recurrimos al pensamiento crítico latinoamericano, cuya función es develar las relaciones de poder, denunciar los efectos y visibilizar lo que se oculta desde el conocimiento hegemónico. La ciencia, y esto ya lo denunciaba Aimé Césaire, en su visión y análisis de la realidad, está atravesada por políticas relacionadas con el poder (León 2013, 103).

El “pienso, luego existo” implicó varios fenómenos. Uno fue la separación del ser humano de dios. El racionalismo, la fuente de la soberbia humana frente a otros seres vivos, desplazó a dios. “Dios como fundamento del orden cósmico, deja de existir; deja de ser requerido como prueba fehaciente de que la trans-naturalización que separa al hombre del animal es en verdad un pacto entre la comunidad, que sacrifica, y lo Otro, que accede” (Echeverría 2011, 150). Puso el “yo” (pienso, luego existo) en lugar de dios y este

fenómeno es lo que Mignolo llama la “egología” (2007, 34). El conocimiento se desplaza de la fuente divina, que en el derecho es el iusnaturalismo teológico, y se pasa a la confianza en la razón. “Confirma al hombre nuevo en su calidad de sujeto, fundamento y actividad autosuficiente, y lo lleva a consolidarse y sustancializarse en calidad de subjetividad pura” (Echeverría 2011, 151). En La Santa, Margarito no existe porque no piensa, solo tiene fe y no puede explicar racionalmente el milagro de su hija.

El otro fenómeno fue la separación entre seres humanos. Unos piensan y otros no, o piensan defectuosamente, y otros simplemente no son. Dos fenómenos se producen de esta división: los que no piensan son incapaces y lo que no son, son invisibles. Los primeros deberán ser tutelados y los segundos esclavizados o eliminados. De ahí que las propuestas son emancipación para los inferiorizados y liberación para los segundos. Imponer la visión de superioridad de la racionalidad donde había salvajismo o primitivismo era una prioridad. La razón como centro del conocimiento (logocentrismo) significó en la práctica “desorganizar, violentar el entorno natural y vital, y colonizar el mundo del otro, bajo el argumento y la confianza en la razón como la salvadora de la escasez” (León 2013, 169). En el fondo, la idea era dominar y para ello razón, verdad y ciencia se impuso su dominio de la subjetividad. Se convierten las almas con la religión, las mentes con la ciencia y se construye un nuevo hombre europeizado o que aspira a serlo (León 2013, 229).

La ciencia tiene un núcleo irracional, que visibiliza el vaciamiento de los contenidos de validez de la razón, y que fueron encubiertos por la eficiencia del poder (Dussel 2000, 49). Por el ejemplo, al crear el valor de la libertad, no le importó ni le pareció irracional esclavizar o inventar la prisión como sanción. La racionalidad, además, tiene color: blancura étnica (León 2013, 89), y también tiene sexo: es masculino. Por otro lado, la irracionalidad se manifiesta por la indiferencia al dolor producido. Se puede experimentar, encerrar, exterminar sin que exista el más mínimo sentimiento de estar haciendo algo incorrecto. La evidencia del drama de esta irracionalidad es el avance de la ciencia en tiempos del fascismo en los años treinta y cuarenta en la misma Europa, y los millones de muertos, heridos y desplazados que generó la Primera, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Civil Española.

El investigar o hacer ciencia es un acto de poder. Quien tiene poder decide el objeto a investigar, interviene sobre él, lo somete y le afecta fatalmente. El poder de nombrar

confiere un poder desigual en el otro, que cualifica al otro y deja la huella de la inferioridad. En el caso de Margarito, al no tener poder, no puede nombrar el milagro de su hija, que simplemente no es reconocido. En el caso de los cadáveres incorruptos europeos, estando según Margarito en peores condiciones, son expuestos en un museo porque provocan admiración y son fenómenos explicables.

Pero no solo eso, la racionalidad hegemónica invisibilizó, desperdició y destruyó otros saberes. Hace mucho tiempo, por ejemplo en el mundo andino, se conoce por la experiencia vital y no por la razón, se utiliza la emocionalidad y la espiritualidad, como es el saber de Margarito y el de la comunidad de su pueblo. Por otro lado, la noción de ciencia racional, objetivista, determinista y previsible, está ahora entredicho por principio de indeterminación, que plantea que la realidad es discontinua, catastrófica, paradójica y basada en el pequeño relato (León 2013, 201), por lo que la verdad y el conocimiento siempre es relativo y provisional. Hoy asistimos a la clausura de la racionalidad científica hegemónica como la única forma de comprender al mundo.

El dominio de la razón sobre la naturaleza es contraproducente. La razón ilustrada creó la ilusión de haber dominado la naturaleza. Nada más lejano que esto cuando simplemente vemos la fragilidad del ser humano frente a una erupción volcánica, un tsunami, una epidemia o un terremoto. El dominio sobre la naturaleza se vuelve contra el sujeto dominante en la medida que termina reduciendo el Yo a un mero fundamento de dominio. Si el sujeto demostró la necesidad de emanciparse de las ataduras de la naturaleza, la fuerza del dominio culminó en el sometimiento de este a ella” (León 2013, 168). La secularización de la razón, que implicó dejar de respetar a la naturaleza cuando se la creía diosa, se manifiesta en la crisis de representación de la degradación de la naturaleza ocurrida por el progreso. “La relación con la naturaleza ya no es de sumisión del ser humano al poder de ella, sino de transformación y dominio sobre la naturaleza; circunstancia que generó un caos en las identidades ancestrales y tradicionales” (León 2013, 79). Explotar la naturaleza no es vista como un acto irracional, a pesar de que su destrucción de forma violenta e intensiva amenaza la sobrevivencia del humano en la tierra.

La separación de la naturaleza ha generado problemas profundos en la vida humana. “La aventura de la hominización o “trans-naturalización” de la vida animal al convertirse en vida humana. Una aventura traumática, y ese sentido inconclusa, repetida en

innumerables versiones, de acuerdo a las circunstancias, que deja marcada para siempre en la particularización de lo humano aquella serie de experiencias en las que su fundamento animal debió ser forzado a sobrevivir de una manera, sacado de su orden y su medida espontáneos: reprimido, por un lado, y excitado, por otro” (Echeverría 2011, 138).

Urge cambiar el paradigma de conocimiento, basado en la razón monocultural, que ubica al ser humano en un lugar donde reina el determinismo de lo científico, para pasar a formas de conocimiento basados en concepciones lógicas flexibles, o si se quiere “irracionales” o sentipensares, “en búsqueda de un horizonte que salde cuentas con su pasado, reivindique las esperanzas del presente y construya expectativas más allá de las representaciones de Occidente” (León 2013, 242). Escuchar, explicar y comprender la situación de los sujetos atravesados por el colonialismo, incluyendo a la naturaleza, que son generadores de múltiples sentidos.

El dualismo para el pensamiento crítico latinoamericano no era una categoría de análisis neutra, tampoco era una inocente y científica descripción. El dualismo es un dispositivo ideológico, en su función negativa, que oculta realidades donde hay opresión y, al mismo tiempo, justifica realidades, crea sistemas de opresión. En lugar de permitir la descripción, para el pensamiento crítico, lo que hacía es legitimar sistemas de conocimiento y mundo injustos.

Nuestros pensadores pretenden integrar los elementos divididos por el pensamiento dominante. Se considera que hay una fisura ficticia ontológica entre razón y mundo, y nos hacen notar que esta separación no está presente en otras culturas (Lander 2000, 17).

Cuando el ser humano no entendía la naturaleza, la veneraba. Cuando pretende conocer a la naturaleza y pretende dominarla, a todas luces si somos menos pretenciosos nos daremos cuenta que no conocemos a la naturaleza ni tampoco la dominamos. Ante una catástrofe natural, no hay predicciones, no hay diques, no hay bomberos ni salvavidas. Simplemente los humanos somos vulnerables.

La crítica desde los márgenes, desestabiliza la modernidad dominante (Lander 2000, 51). A esta crítica Mignolo la llama “pensamiento fronterizo”, que es una manera diferente de pensar y que la teología occidental y el racionalismo científico no pudieron controlar, y cuyas manifestaciones fueron suprimidas, demonizadas o su difusión fue obstaculizada. “Con todo, las ideas no se matan: sobreviven en los cuerpos, pues son parte de la vida”

(35). El pensamiento fronterizo fue la única condición posible para los pueblos indígenas. De esta idea, relacionando el conocimiento con el poder, Mignolo deriva la noción de la “diferencia colonial”, que es el diferencial de poder entre el conocimiento hegemónico/moderno y el contrahegemónico /colonial. El pensamiento de frontera debe ser entendido como decolonización del conocimiento (Mignolo 2007, 80).

La modernidad, para el pensamiento crítico latinoamericano, tiene dos caras y no sólo la visión europea. La una cara, la de Robinson Crusoe, la de los Papas, del que domina, y la otra cara, la de Viernes o la de Margarito, la de Ti Noel, la dominada, la explotada, la encubierta, la engañada, la de las víctimas de un acto irracional (Dussell 2000, 71).

Hay una película que puede ayudar a graficar y sentir la crítica a la modernidad, y la forma como se desvalora, desprecia y se invisibiliza el sentir y la crítica desde el marginado. En *Hombre mirando al sudeste* (Eliseo Subiela 1986), Rantés, un paciente del hospital psiquiátrico, que decía ser un mensajero de otro planeta con el que se comunicaba todos los días mirando al sudeste (esta afirmación y este hecho era lo único que le hacía calificar como un loco), cuestiona al Dr. Julio Denis, su siquiatra, sobre quién es el loco, el que está adentro o fuera del hospital. El psiquiatra representa el saber occidental moderno, que, con su ciencia, tiene el poder de saber, observar, encerrar, medicar y matar. Rantés es objeto, debe ser pasivo, someterse a las reglas del hospital y a los dictámenes del psiquiatra. El uno es el centro y el otro la periferia. El uno es sujeto y nada tiene que aprender del “loco” y el otro es objeto y nada tiene que enseñar.

“¿Por qué quiere curarme?”, pregunta Rantés, cuando está en un auto junto al doctor y se aprecia, en el plano secundario, miseria por las calles de Buenos Aires. El doctor le dice que si es que admite que es un extraterrestre, el chiflado sería él. Es más fácil el cambio de especie que el cambio de conciencia, afirma el loco para reflejar el pensamiento abismal que les separa.

Yo soy más racional que ustedes. Respondo a los estímulos. Si alguien sufre, lo consuelo. Alguien pida ayuda, se la doy. ¿Por qué cree entonces que estoy loco? Si alguien me mira, lo miro. Si alguien me habla, lo escucho. Ustedes se han ido volviendo locos de a poco por no reconocer esos estímulos, simplemente por haber ido ignorándolos. Alguien se muere y ustedes lo dejan morir. Alguien pide ayuda y ustedes miran para otro lado. Alguien tiene hambre y ustedes dilapidan lo que tienen. Alguien se muere de tristeza y

ustedes lo encierran para no verlo. Alguien que sistemáticamente adopta esas conductas, que camina entre las víctimas como si no estuvieran, podrá vestirse bien, podrá pagar sus impuestos, ir a misa, pero no me va a negar que está enfermo. Su realidad es espantosa doctor. ¿Por qué no dejan de una vez la hipocresía y buscan la locura de este lado, y se dejan de perseguir a los tristes, a los pobres de espíritu, a los que no compran porque no quiere o porque no pueden toda esa mierda que usted me vendería de muy buena gana, si pudiera, claro...

El médico escucha, quizá por primera vez con atención a su paciente (recordemos aquella imagen en la que el médico escucha sentado con los pies en el escritorio, y Rantés le dice que con esa posición quiere alejarse para no contagiarse). Rantés está indignado, por primera vez está furioso, abre la puerta del auto y sale. Ante el cuestionamiento, el médico prefiere que Rantés desaparezca, y hasta compara a Rantés con Cristo y él se compara con Pilatos, y piensa que acabarían de la misma forma. Efectivamente, para quitarle el delirio, el médico ordena tratamiento más severo, le drogan y Rantés se irá degradando de a poco hasta que al final muere (o siendo asesinado según se vea). Sin duda, la crítica y el saber de Rantés no cuenta y es eliminado: epistemicidio. En el caso de Margarito, a diferencia de Rantés, su saber simplemente no es considerado, es invisibilizado. Margarito tiene fe y Rantes siente. Los Papas y el psiquiatra razonan.

Volviendo a la reflexión de Santos. A, Margarito, Rantés, no es vacío, cero, barbarie, ignorancia. El saber de A es la ignorancia de B y viceversa. No hay conocimiento mejor o mayor. No es una relación entre un objeto y un sujeto sino entre dos sujetos. El médico en el caso de Rantés y los Papas en el caso de Margarito tienen lo que Santos llamaría la razón indolente, porque es una experiencia limitada y que desperdicia (Santos 2003, 44).

Ahora bien, en relación a la racionalidad científica y la naturaleza, las ciencias sociales, si se quiere evitar el eurocentrismo, deben hacer una lectura alternativa y restituir la particularidad de cada cultura y estudiarla en sus propios términos. “Es en nuestra situación histórica actual que debemos encontrar las pistas para una nueva lectura de la relación entre la naturaleza y la sociedad” (Ospina 2007, 5). Las razones, según Ospina, para hacer una “lectura alternativa” a la hegemónica las encuentra en la apertura a la postmodernidad y a la crisis ambiental contemporánea. Si la modernidad, en el capitalismo tardío consideró que desapareció todo vestigio de sociedades pre-capitalistas o no-

capitalistas, el postmodernismo abre nuevamente la posibilidad de otras relaciones y expresiones no consideradas por la modernidad, como aquella interrelación entre ser humano y naturaleza. Por otro lado, estamos viviendo una crisis ambiental en la que las dependencias y límites naturales de la sociedad moderna está en primer plano del debate político. Esta crisis nos recuerda que ni naturaleza ni el ser humano alcanzan una autoridad soberana y que ambos están interrelacionados (Ospina 2007, 16). Ante estas razones, Ospina propone restituir la unidad de sociedad y naturaleza, de la biología y la cultura, sin caer en el monismo naturalista ni en el dualismo absolutista. “La indeterminación humana no proviene de su independencia cultural frente al mundo material. No es necesario negar la naturaleza humana para devolverle su libertad. La indeterminación, es decir, ese espacio estrecho pero verdadero de libertad, proviene también de nuestra naturaleza biológica. Formamos parte de la naturaleza, estamos irremediamente unidos a ella no porque nos domine, aunque nos ponga límites, sino porque nos hace libres” (Ospina 2007, 20).

Una de las propuestas para abordar formas distintas de conocimiento es la que Escobar denomina hermenéutica pluritópica, que es una epistemología de frontera, que hace posible el pensamiento desde diferentes espacios y con actores subalternos (2005, 36); en esos espacios se crean múltiples interpretaciones para la descolonización epistémica, social e institucional (2005, 249). En estas podemos encontrar modernidades, como por ejemplo sistemas tradicionales de producción no orientados a la acumulación sino sólo a la subsistencia (2005, 49).

Otra de las propuestas para conciliar la tradición que separa la naturaleza del ser humano viene del antropólogo Patricio Guerrero. Éste propone una metodología que la llama corazonar. El corazonar es una forma de conocimiento que nutre de afectividad a la razón, con el objetivo de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que la primacía de la razón ha tenido (2010, 41). El reto del corazonar es pensar la teoría, la economía, la política desde el corazón y de esta forma decolonizar el saber y el ser. La propuesta de Guerrero es tejer redes de conocimiento, que aprenda del error, de la pluridiversidad, de la sensibilidad, del afecto, que permita otras formas de sentir, decir, hacer, sentipensar y corazonar la vida (2010, 18). A esta forma de mirar el conocimiento Guerrero lo llama sabiduría (por oposición a epistemología) insurgente, que permite hacer



visible la matriz colonial, hace emerger sabidurías que han sido marginadas y permite construir un orden civilizatorio distinto (2010, 24).

Una de las características esenciales de la aproximación de Guerrero es que recoge el saber ancestral indígena, en particular el mito, como forma válida de conocimiento (2010, 167), que termina espontáneamente integrando a la naturaleza en lo que él llama la alteridad cósmica. La alteridad cósmica es el diálogo entre naturaleza y ser humano, que tiene como horizonte la defensa de la totalidad de la vida en todas sus formas (2010, 37). “Si no empezamos a mirar y a considerar a los árboles, a las flores, a los ríos, a los mares, a los peces, a los animales, como esos otros de los que dependen nuestra existencia presente y futura, los depredamos, los contaminaremos, los convertiremos en mera mercancía para obtener ganancias a cualquier precio; sólo una mirada de una alteridad cósmica hará posible el encuentro en el amor y la ternura, entre los humanos y de ellos, con todo lo que existe y en lo que palpita la vida, y que forma parte del orden cósmico de las cosas” (2010, 163).

Al integrarse otras formas de conocimiento, la oralidad cobra sentido. La cultura oral, a diferencia de la escrita, “surge de la experiencia del encuentro de una pluralidad de personas que comparte los valores presentes en el mundo de la vida. No existe sujeto privado. Por el contrario, el espacio público es constitutivo de la cultura oral y no se define por la presencia del Estado o de la organización económica, sino por la fiesta religiosa que los reúne a todos en torno a la memoria histórica y a las tradiciones de un pueblo” (Castro-Gómez 2011, 48).

En el conocimiento, para poner un ejemplo simple, un indígena o un campesino ante una planta ve similitudes con el mundo familiar y natural que le rodea, por lo cual utiliza nombres como “diente de león”, “oreja de ratón”, “palito de velas”, “lengua de vaca”, en cambio el botánico occidental ve solamente números, nombres en latín y figuras geométricas. El primero relaciona su conocimiento con la naturaleza que le rodea, para el otro, en cambio, la naturaleza es un obstáculo epistemológico y tiene que generar conceptos abstractos. Lo mismo pasará con los colores, olores, sabores y demás formas de ver el mundo; los unos desde los sentidos y el corazón, y los otros desde la asepsia (Castro Gómez 2010, 215). No se trata de desmerecer el conocimiento científico sino de quitarle su lugar exclusivo y excluyente para producir la “verdad”. Escobar nos presenta un ejemplo interesante. En la zona costera colombiana, los afrocolombianos siembran y cortan los

árboles respetando determinados ciclos y ritmos tanto del agua como la luna, valoran al manglar como una fuente de vida. Cuando se acercan a pedir préstamos a instituciones bancarias, les piden un fiador. Ellos sin dudar ponen al manglar. Por supuesto, el fiador no es aceptado y hasta se considera irracional esta actitud (2005, 116)

### **4.3 La decolonialidad**

Si colonización tenía relación con una imposición política y un control territorial de un país sobre otro, y la colonialidad implicaba el control y el dominio por cualquier medio, que podía incluir el político, el epistémico y el cultural; entonces, la descolonización es la independencia política y la decolonialidad implica la emancipación y liberación epistémica y la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber. Es decir, un nuevo pensamiento crítico, concebido y pensado desde la experiencia de la colonialidad, desligado de los legados eurocéntricos, que tienen su origen en el sur y que buscan la creación de mundos “otros” (Walsh 2005, 24).

La decolonialidad es una categoría conceptual que sirve para develar las estructuras de dominación y que permite emerger experiencias, saberes y otras formas de ejercer el poder que no sean opresivas. Categorías desarrolladas en occidente pueden ser muy útiles, tales como la noción de ideología, falsa conciencia, alienación, mistificación, fetichismo o el ethe de la modernidad capitalista. A éstas se debe sumar la interculturalidad. Ésta contribuye a organizar la rearticulación de la diferencia colonial y de subjetividades políticas de los movimientos indígenas y afro, como también de sus pensamientos y de sus acciones en torno al problema de la colonialidad (Walsh 2005, 25). La interculturalidad y la decolonialidad son procesos de construcción de conocimientos “otros”, prácticas y poderes “otros”, formas distintas de pensar y actuar interrelaciones y conflictos (Mora 2013, 139). “El diálogo sólo se iniciará cuando la modernidad se decolonizar y despojar de su mítica marcha hacia el futuro” (Mignolo 2007, 24)

La decolonialidad es un proyecto distinto a la modernidad europea. La confronta, denuncia, demanda y rompe con la modernidad hegemónica. La decolonialidad implica una lucha por la independencia, la justicia social, el rescate de la cultura; es la posibilidad de otro pensamiento, la búsqueda de otra forma histórica de conocer la realidad, que no puede ser sino la práctica de liberación de los pueblos oprimidos (León 2013, 225). En la historia

que cuenta Reinaldo Arenas en su novela *El Portero* podemos encontrar elementos de colonialidad y decolonialidad del poder, del ser y del saber.

Juan es un cubano, que ha huido de Cuba, y que se ha radicado en New York. Después de intentar trabajar en varios lugares, se ubica como portero de un edificio en Manhattan. Juan tiene una sensibilidad especial y está seguro que el mundo merece ser alterado para ser habitable, y hay que atravesar una puerta para llegar a un mundo mejor. No sabe exactamente cómo y dónde está esta puerta. “¿Pero cómo sería la puerta? Porque aunque lo importante no era la puerta en sí misma, sino la determinación de cruzarla y lo que más allá nos aguardará, la forma de esa puerta, influirá en las decisiones que tomarían los que a ella se acercaran” (Arenas 2004, 147) Sabe, seguro, que para llegar a ella es un trabajo colectivo. Intenta por todos los medios hablar con las personas del edificio para discutir sobre el tema, pero es inútil.

Todos los habitantes del edificio tienen sus propios ideales y no están dispuestos a escuchar las propuestas de sus vecinos. Así, Roy Friedman considera que la solución de la humanidad es dar caramelos (24). John Lockpez, un latino migrante que cambió su nombre para ser más aceptado (Juan López), fundó una iglesia basada en el amor a Cristo mediante el contacto amistoso e incesante. Según su teoría, la solución de los problemas en el mundo, está en “estimular la felicidad en el género a través de un roce fraternal”(35). Arthur Makadam cree, después de varios viajes por el mundo y de haber tenido múltiples relaciones con mujeres de diversas características, que el fin del ser humano consiste “no en gozar sino en hacer gozar a los demás.” El costo es muy alto y el mismo personaje reconoce las limitaciones de su sueño: enfermedades, cansancio, juventud (56). Joseph Rozeman, dentista afamado en New York, que había puesto innumerables prótesis a políticos y artistas famosos, estaba convencido que “una bella sonrisa puede no solamente salvar su futuro, sino el de la humanidad entera.” (116). No tardará Juan, el portero, en darse cuenta que acceder a esa solución no solo se trataba de un tratamiento caro sino de mera propaganda. Mary Avilés es una mujer que se ha pasado la vida intentando honestamente suicidarse, bajo la consideración de que “no seré uno más en este mecánico concierto que no va a ninguna parte... atrás había dejado un mundo al que no quiero no sólo regresar sino ni siquiera recordar”.

El mundo parece no tener oído para la búsqueda de una puerta por donde salir. En este punto de la novela, sí hay quienes tienen la capacidad de percibir las fuerzas emancipatorias de Juan: los animales de los inquilinos, que no son pocos y los hay en gran variedad. En una escena similar a la de la *Rebelión de la Granja*, los animales se convocan para discutir su situación. El objetivo de la reunión era que el Portero escuche a los animales, medite y luego se una a su lucha. Los animales estaban dispuestos no sólo a discutir sobre la puerta, sino a encontrarla y atravesarla. Los inquilinos no la necesitan “porque ni siquiera se han percatado que están presos” (155). Cada animal que toma la palabra reconoce que hay dos situaciones en las que los animales pueden estar: domesticados o exhibidos en un zoológico, y ambas situaciones son realmente oprimidas. El dilema es ¿vivir prisioneros o fugarse? Si deciden fugarse, ¿hacia dónde dirigirse? Y de eso trata la discusión. La paloma reconoce que haber vivido en cautiverio les ocasiona serias limitaciones para razonar y actuar. Fugarse significa exponerse a riesgos inimaginables. Podrían acabar, por ejemplo, cazados, congelados y comidos por el ser humano o por otros animales. Reconoce que alguna vez intentó fugarse, que no pudo orientarse y se perdió. No sabía si se dirigía a zonas cálidas o gélidas. Le dio tanto miedo que tuvo que regresar al cautiverio y casi no le alcanzan las fuerzas para hacerlo. Advierte que efectivamente viven en cautiverio pero que tienen seguridad. Hay que pensar bien para actuar.

Cuando leía el discurso de la paloma, no podía dejar de pensar en la introducción a la nueva edición de *Animal Liberation* escrita por Peter Singer, en la que advertía los riesgos que tenía el movimiento a favor de los animales cuando se hacían acciones sin mucho pensar, tales como sacar a todos los animales de un corral y dejarlos libres (2009, ix). El efecto fue lamentable porque los animales estaban acostumbrados, previo a su ejecución, a recibir alimentos que no podían obtenerlos por sí mismos. La muerte sería inevitable. Por otro lado, el discurso de la paloma es interesante porque nos hace notar las limitaciones de nuestra imaginación cuando tratamos de pensar en la utopía desde la vivencia y hasta desde el aprovechamiento del sistema capitalista, cuando estamos en una situación de privilegio. La paloma, en otras palabras, vive el típico *ethos clásico* de Echeverría.

Los animales comienzan a hablar desde sus sueños e imaginan la forma de ese mundo ideal, que en definitiva, salvo para los perros chihuahuas, no es definitivamente vivir en un departamento y soportar los caprichos de los seres humanos (cortes de pelo, trajes que no necesitas, prácticas sexuales aberrantes, comida insípida, caricias llenas de soledad, que es el *valor de cambio* de Echeverría). La paloma imagina copas de árboles, la tortuga una laguna, la serpiente piedras y tierra, las ratas subterráneos y cuevas, los peces el mar, el oso la nieve, el mono árboles gigantes como los baobabs. Parecía que el sueño era imposible de conciliar. Todos imaginaban un lugar distinto. Sin embargo, la perra advirtió que todos los animales necesitan agua, vegetales y tierra, y que seguramente todo esto se encontraba en el mundo, lejos de las ciudades, que es el anhelo del *valor de uso*, que explicamos más adelante.

¿Ese mundo debe ser con o sin el ser humano? Y ahí la discusión tampoco fue pacífica. Unos animales, como la rata, consideraba que hay que vivir de las inmundicias que produce el ser humano y que por tanto hay que tenerle cerca. La serpiente consideraba que los seres humanos han dado evidencias durante toda la historia de que son seres que dominan y domestican (para prueba la imagen que tienen los humanos en la biblia y el origen del mal a partir de una serpiente), luego había que hacerles desaparecer o vivir muy lejos de ellos. Incluso llega a imaginar la posibilidad de organizar un ataque animal a las ciudades. Los peces, bajo las mismas premisas de la violencia que produce el ser humano, tienen la esperanza de que exista un diluvio universal. La jicotea, en cambio, considera que el problema no es el ser humano sino la violencia y el odio. Si los animales hacen lo mismo que el humano, entonces entran en el mismo juego de la opresión y la dominación, y esto no tiene mucho sentido. Piensan, por otro lado, en Juan el Portero, un humano y como él pueden haber muchos. El perro, por su parte, reconoce que hay humanos que les tratan con mucho cariño y que lejos de los humanos los animales no son nada. El conejo considera que hay muchas cosas en común con los seres humanos, como la de tener miedo y hacer huecos, como los que cavan los conejos en la tierra o hacen los humanos en los edificios. Finalmente, habló la mosca. La mosca, que tenía conciencia de la levedad de la vida, consideraba que había que correr riesgos en la vida y que eran necesarios para la plenitud y el goce.

Hubo dos reuniones que tuvieron finales fatales. En la primera, los humanos del edificio creyeron que el portero intentó robarse las mascotas de los inquilinos. En la segunda, cuando constataron que el portero pretendía comunicarse con los animales, creyeron que estaba definitivamente loco. En la primera no llamaron a la policía, pero en la segunda le llevaron a un hospital psiquiátrico. En el hospital Juan intentó una vez más hablar sobre la puerta. Cada loco, tanto en hospital psiquiátrico como en el edificio donde trabajaba, tenía su tema y su obsesión individual. Juan llegó a contar la historia como lo vivió y fue la constatación de su locura. Recibió tratamiento especializado y poco a poco le estaban matando. Algo parecido le sucedió a Rantés, de *El hombre que miraba al sudeste*.

En la novela de Reinaldo Arenas, los animales no abandonan a Juan. De hecho en todo momento están siguiéndole los pasos, hasta que un día deciden “abrir la puerta y cruzar”. Ese día liberan a Juan y todos los animales recuperan su libertad e independencia. Viajan hacia la costa oeste hasta encontrar el mar y luego se dirigen hacia la línea ecuatorial. En el camino, todos los animales se van juntando y cada uno va encontrando su lugar. No sabemos qué pasa con el portero y con los animales. Pero, efectivamente, el mundo es un lugar para todos. “Al final habría una puerta...” (248).

Juan, portero, los animales, mascotas, son seres subalternos que no tienen saber y que su ser, saber y poder están colonizados. El relato refleja que tienen una identidad, un saber que mira al mundo de forma distinta y que juntos pueden ejercer una forma diferente de poder. En suma, la historia que cuenta y vive el Portero junto con los animales es la decolonización. Lo interesante de la novela es que otorga un saber y vivir diferenciado entre humanos y animales. De alguna manera, por la sensibilidad distinta que tiene Juan, se puede comunicar con los animales. Esta comunicación y la ruptura que plantea con sus actos y sus pretensiones es a todas luces una locura. Los sueños y las sensibilidades de los animales y de Juan son elementos importantes para entender la colonialidad del ser, saber y poder.

Otra forma de decolonizar el ser, el saber y poder la encuentro en la conceptualización y vivencia de lo que se conoce como valor de uso y valor de cambio, que nos permite relacionar la noción de decolonialidad con la naturaleza. Recurriré una vez más al pensamiento de Bolívar Echeverría (quien nunca se ubicó en la noción de decolonialidad ni tampoco pretendió hacer una relación parecida a la que estoy haciendo con los derechos

de la naturaleza). Echeverría rescata las nociones de *valor* de la tradición marxista. El valor de uso, que es la forma natural del mundo, lo necesario, lo deseable, lo exigible, lo disfrutable y lo producible (2010, 65), demanda una “racionalidad comunitaria”. Cuando el valor de uso predomina en la relación ser humano y naturaleza presupone una relación de interdependencia y es concreta, tangible e inmediata. Existe “naturalidad” de las formas sociales y de las definiciones del *valor* que siempre son de uso (2010, 156). El *valor de uso* pregunta sobre el “qué” hay que producir porque es necesario para la vida. Este valor y, en general, el nivel natural será en la modernidad capitalista “un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de civilización” (2010, 88). Es decir que, en las relaciones humanas con la naturaleza desde el pensamiento hegemónico, mientras más cercano al *valor de uso*, menos “civilizados”. El ejemplo más evidente y cercano para los países que vivimos con selva amazónica es el de los pueblos indígenas no contactados por las culturas occidentales hegemónicas y que viven en aislamiento “voluntario”. Las formas de relacionarse con la naturaleza es de *valor de uso* puro. Los pueblos son nómadas, viven de la caza y la pesca, y solo toman de la naturaleza lo que necesitan estrictamente para satisfacer sus necesidades concretas e inmediatas de sobrevivencia, nada más ni nada menos. No tiene, por ejemplo en una sociedad de cazadores, sentido matar dos animales si saben, porque no tienen refrigeradora o una forma de conservar los alimentos, que se le pudriría uno de ellos y que sería inútil para satisfacer su hambre.

En cambio, el *valor de cambio* presupone la dominación a la naturaleza, tiene valor económico, que cristaliza la energía, la actividad de sujeción humano (*valor de uso* es nada, es pasividad, no es producción). El *valor de cambio* se pregunta sobre cuánto se produce en cantidad y en dinero. “Ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario” (2010, 69). El valor de cambio crea una “naturaleza *artificial*” que será funcional para “satisfacer el pedido del progreso técnico administrativo por el mercado capitalista” (2010, 72). El *valor de cambio* requiere individuos socializados como propietarios privados que tienen una racionalidad mercantil (2010, 87). La riqueza más que un cúmulo de bienes es una suma de valores. El comportamiento capitalista del mercado consiste en “sacar un plusvalor comprando barato para vender caro”, es decir, la producción por la producción

misma (2010, 112). La naturaleza es transformada por el sujeto en un producto, que acaba “destruyendo” la naturaleza y transformándola de tal manera que se hace irreconocible (2010, 169); por ejemplo, un escritorio de madera o una cuchara de palo no se parece ni evoca a un árbol en un bosque. El ser humano se convierte en “un animal de voracidad sin límites, irremediamente insatisfecho e insaciable y por lo tanto a la Naturaleza en un reservorio constitutivamente escaso, en una simple masa de “recursos no renovables” (2010, 118). La relación con la naturaleza acaba siendo de producción (destrucción) y consumo (2010, 172), tanto naturaleza como ser humano terminan teniendo otra esencia artificial o “desnaturalizada”, y el ser humano acaba produciendo y consumiendo más que bienes, significaciones (2010, 181). El ser humano se hace más rico y no piensa necesariamente en la sobrevivencia sino más bien en el mercado.

El paso del *valor de uso* al de cambio comienza con la consolidación de la ciudad burguesa, en el siglo XIV en Europa, que se convirtieron en centros de poder y de culto, caracterizada por el intercambio mercantil. En las ciudades se vive estrecho pero se piensa amplio. “El *valor de uso* tradicional y las formas sociales que se expresaban en él recibían de parte del mercado un impacto destructivo que ya nunca podrán reponerse en la historia de la modernidad” (Echeverría 2011, 143). En la ciudad había que abstenerse de apreciar el *valor de uso* porque es un peligro para el alma. El hombre nuevo burgués comienza a explorar y consumir con voracidad el “repertorio fascinante de los bienes terrenales.” El ser humano ciudadano inventará formas de producción y consumo totalmente distintas a las locales, arcaicas y tradicionales.

Las nociones de *valor de uso* y *de cambio* reflejan procesos civilizatorios para Echeverría. Las culturas se distinguen no solo por el idioma o creencias sino también por el *valor de uso* de su producción. Cada vez que se produce algo, se manda un mensaje civilizatorio. En el capitalismo el *valor de uso* está intrínsecamente destruido o agazapado detrás del *valor de cambio*. En el capitalismo es lo mismo hacerse rico que estar feliz. En el *ethos* barroco, que explicamos anteriormente, es imposible ser feliz en el capitalismo, primero porque es difícil ser rico y segundo porque hay *valor de uso* subordinado. El ejemplo es el agua. El agua de cualquier río que cruza por una ciudad moderna no es potable y por tanto no tiene *valor de uso*. Este hecho, desventajoso para los seres vivos que habitan alrededor del río, es una ventaja de mercado para los empresarios. Las empresas de



agua embotellada se enriquecen haciendo potable el agua que ha sido contaminada por el ser humano y, en consecuencia, tiene un evidente *valor de cambio*. Destruir el *valor de uso* del agua de un río pasa desapercibido para el ciudadano común y corriente y tiene sentido para el capitalismo y la acumulación (Rodas 2013, 31).

El *valor de cambio* de los bienes se realizará a costa del sacrificio de su *valor de uso*. El valor económico de la cosa distorsiona y daña el *valor de uso* de la misma (Echeverría 2010, 57). El proceso “social-natural” de reproducción de la vida humana se sujeta a un proceso “social-artificial.” El valor abstracto mercantil de las cosas, que es valorización del valor o acumulación de capital, subordina sistemáticamente el *valor de uso* y el sentido espontáneo de la vida concreta (2010, 63).

En la modernidad capitalista, las formas sociales del *valor de uso*, que son formas económicas naturales, serán consideradas como “trabajo improductivo”. Actividades como la preparación de alimentos, los roles de cuidado y hasta el trabajo político social organizativo pueden realizarse sin la intervención del mercado y sin valorar en dinero cada actividad. En cambio, cuando el proceso valorizador del *valor* se efectúa por consumo de la fuerza de trabajo y se objetiviza, entonces estamos ante el “trabajo productivo”, que se refleja en gran medida a través de explotación, es decir, más trabajo por poco o ningún precio (Breihl 2010, 186).

Las actividades conducentes a la sobrevivencia del ser humano, como la alimentación, la vivienda, el vestido, el reposo, la recreación, pueden tener una distorsión por el mercado, que crean un valor y un sentido artificial a la vida. Entonces, los humanos nos alimentamos de comida chatarra, vivimos en un gate community, seguimos la moda y tenemos más ropa que la necesaria, descansamos en un colchón de cuero y vamos de vacaciones a un resort. En suma, el alejamiento de la naturaleza produce un sistema de vida artificial, innecesario, que distorsiona la esencia misma del ser humano. Sin desconocer que pueden haber formas de vida digna alejadas de la naturaleza.

Echeverría considerará que la prepotencia del ser humano sobre la naturaleza reclama una teoría radical (2010, 46). Por eso, dibujando una salida, Echeverría deja entrever la idea de que “un verdadero socialismo es impensable sin una idea de economía completamente diferente de la economía puramente mercantil, sin una economía que sea capaz de privilegiar el *valor de uso* sobre el *valor de cambio* y ajena por lo tanto a las

exigencias del progreso como crecimiento del capital” (2010, 135). En el mismo sentido, para Santos, el principio de regulación de la comunidad y la naturaleza, que ha sido olvidado en los últimos 200 años, es el pilar de la emancipación (Santos 2003, 82). El principio básico es la solidaridad entre los seres y la reciprocidad con la naturaleza. Su destrucción acarrea la nuestra. “Nuestra subjetividad no se completa sin ella” (Santos 2003, 90).

En la historia de El portero de Arenas, todos los inquilinos del edificio solo entienden la vida desde el *valor de cambio*. Por ejemplo, el dentista que creía que la solución de los problemas del mundo era la sonrisa, no pensaba en la alegría o la felicidad que produce la sonrisa, sino en la posibilidad de vender sus servicios como dentista para enriquecerse; es decir, su pensamiento era un slogan y era parte de la propaganda que le era indispensable para acumular. En cambio, cuando se afirma que Juan y los animales tenían una sensibilidad distinta, de lo que se trata era de salir del *valor de cambio*, ser mascotas que ganan concursos o ser manipulados para llenar la soledad de sus amos, para volver al *valor de uso*, que es aprender a ser animales sin la intermediación del humano mercantilizado, que se aprecia en el sueño de cada animal que se imaginan en mundo con relaciones naturales con la naturaleza y no artificiales con el ser humano. En la vivencia del *valor de cambio* es impensable de buenas a primeras vivir el *valor de uso*. La paloma se perdería, el perro no tendría alimentos balanceados, la rata no tendría desperdicios que comer. En la búsqueda del sueño, la decolonialidad, cada animal al atravesar la puerta se volvería a encontrar con su esencia y con su animalidad natural, que es un nuevo aprendizaje y además, como es claro en la novela de Arenas, que tiene que ser colectivo.

#### **4.4. Derechos de la naturaleza**

Los derechos de la naturaleza están reconocidos en el sistema jurídico ecuatoriano y boliviano. A pesar de su reconocimiento, las visiones sobre su titularidad y las maneras de exigir su cumplimiento siguen matizadas por las dos visiones analizadas. Estas dos visiones son claramente manifiestas en una novela del escritor cubano Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*. Lo interesante de la narración es que nos permite comparar el mundo moderno y el prehispánico. El narrador pertenece a la modernidad y va a hacer un descubrimiento

personal (mientras los otros hacen el típico descubrimiento colonizador) de la naturaleza. El viaje es de la cultura occidental a la naturaleza, del dualismo radical a la dualidad armónica, también permite apreciar la compleja relación del *ethos barroco* con la modernidad capitalista y los *valores de uso y de cambio*.

El narrador (no tiene nombre) recibe la invitación para hacer un viaje a la Amazonía con el objeto de conseguir una colección de instrumentos musicales autóctonos. Al principio del viaje tiene miedo, se siente preso, secuestrado, cómplice de algo execrable (Carpentier 1985, 108). Pero al pensar en las posibilidades hasta ahora no imaginadas, se entusiasma. Lo que le entusiasma, por el momento, es la idea de encontrar de forma inmediata a un vendedor de objetos curiosos al que pueda comprar la colección de instrumentos musicales buscados.

El grupo en el que se inserta el narrador para viajar tiene la misma estructura de una empresa colonizadora del siglo XV. Yannes, que tiene como sola motivación la búsqueda de diamantes o tesoros, y que personifica al capitalismo, acabará perdido por la codicia, miserable y solo (229, 251); el misionero, que está realmente convencido que la mejor forma de cambiar al mundo es evangelizando; el adelantado, que es quien dirige la misión y será el fundador de ciudades; y el resto de personas que contribuyen a que la misión tenga éxito.

Varios elementos nos dan luces sobre el ser humano moderno. El narrador es un ser racional. Todos sus conocimientos y percepciones están matizadas por su capacidad de abstracción. Desfilan en las primeras páginas la forma cómo analiza la vida. Existe un énfasis en la arquitectura y en la música. Cada uno tiene formas precisas, abstractas y calculables; o sea, susceptible de ser medidas: el número y la nota musical. El diseño arquitectónico y la sinfonía pueden ser expresadas en un pedazo de papel. La razón, y las teorías que desarrolla, “cuánto había contribuido a desorientarme, llevado por teorías a los mismos laberintos intelectuales” (138). Lo mismo sucede con otra institución que ayuda a comparar el choque de culturas: el matrimonio. El matrimonio puede restringirse a un contrato, que es un pedazo de papel. El narrador tiene una vida conyugal, al igual que el resto de sus esferas de vida, como el trabajo, hartamente rutinaria y hasta burocrática. Los días pasan sin emociones fuertes y hasta la actividad sexual tiene una rutina, un día, una postura

y poco de placer. Y qué decir de las guerras, las revoluciones, la política. La modernidad es, pues, intolerable (139).

El viaje hacia la selva comienza. El narrador lleva uno de los símbolos más importantes de la cultura moderna occidental, que irá perdiendo sentido: el reloj, que mide el tiempo. Poco a poco se irá convirtiendo en un instrumento sin sentido y, conforme se adentra a la naturaleza, encontrará otra forma de ubicarse temporalmente, relacionada con los ciclos naturales, con la noche y el día, con la lluvia y la luna llena. La hora le dejará de preocupar y comenzará a percibir “los distintos valores de los lapsos, la dilatación de algunas mañanas, la parsimoniosa elaboración de un crepúsculo” (242). La imagen de la naturaleza que tiene el narrador no es idealizada. La naturaleza es grande, tan generosa como inclemente: mata, si te pica un zancudo, y te salva cuando te ofrece alimentos. Maravilla y aterroriza. En el viaje, el narrador siente angustia, incompreensión y hasta miedo por la forma cómo, al adentrarse en la naturaleza, ésta se manifiesta:

De los ramazones llovía sobre nosotros un intolerable hollín vegetal. Un empujón de la proa promovió el súbito desplome de un nido de comejenes, roto en alud de arena parda. Pero lo que estaba abajo era tal vez peor que las cosas que hacían sombra. Entre dos aguas se mecían grandes hojas agujereadas. Una guerra sorda se libraba en los fondos erizados de garfios barbudos, todo parecía un cochambroso enrevesamiento de culebras. Chasquidos inesperados, súbitas ondulaciones, bofetadas sobre el agua, denunciaban una fuga de seres invisibles que dejaban tras de sí una estela de turbias podredumbres. Se adivinaba la cercanía de toda una fauna rampante, de lodo eterno, de la glauca fermentación, debajo de aquellas aguas oscuras que olían agriamente, como un fango que hubiera sido amasado con vinagre y carroña. (223)

El narrador descubre que su mundo de modernidad es una mentira, y que la naturaleza no miente, cada ser está a su hora y está ahí tal cual (228). También descubre el despertar de los sentidos y el valor del silencio.

Después de varias búsquedas, llegan al lugar habitado por una comunidad indígena. Cada uno cumplirá su aspiración desde su lógica moderna, completamente ajena e incomprensible para los seres que la habitan ancestralmente: fundan la ciudad “Santa Mónica de los Venados”, construyen la iglesia y evangelizan, buscan tesoros y consiguen

los instrumentos musicales. La misa, por ejemplo, en medio de la selva, le parece al narrador “a la vez absurdo y sobrecogedor” (237).

Los indígenas, de acuerdo al narrador, “que yo siempre había visto a través de relatos más o menos fantasiosos, considerándolos como seres situados al margen de la existencia real del hombre, me resultaban, en su ámbito, en su medio, absolutamente dueños de su cultura. Nada era más ajeno a su realidad que el absurdo concepto de salvaje” (234) Todo lo que hacen, absolutamente todo, tiene sentido y es útil para la vivencia en el medio. Las personas que viven con la naturaleza, “tienen derecho de vida y muerte sobre nosotros, quienes tienen el secreto de los alimentos y tósigos, quienes inventan las técnicas, son hombres que usan el cuchillo de piedra, el anzuelo de espina y el dardo de hueso.” Los ilusos fundadores y conquistadores, piensa el narrador, “somos intrusos, forasteros ignorantes –metecos de poca estadía- en una ciudad que nace en el alba de la Historia. Si el fuego que ahora abanicen las mujeres se apagara de pronto, seríamos incapaces de encenderlo nuevamente por la sola diligencia de nuestras manos” (240).

Al poco tiempo de llegar al lugar, exactamente a los quince días de haber salido de la “modernidad”, logra conseguir, mediante trueque, los ansiados instrumentos autóctonos. Pero descubre no solo la forma, sino también puede entender el origen y la esencia de la música. Aprehende el instrumento y aprende la musicalidad, que no solo es el instrumento sino la naturaleza que le rodea (272). “Me pareció que algo, dentro de mí, había madurado enormemente, que resonaba en mi cabeza con la presente majestad de todas sus voces” (236). El narrador está consciente que no vive en el paraíso. En la naturaleza pura “hay enfermedades, reptiles venenosos, insectos, fieras que devoran; hay días de inundación y días de hambruna, y días de impotencia ante el brazo que gangrena” (256). Pero al comparar con su vida de ciudad, considera que “los que en medio de la naturaleza la consideran menos mala, más tratable, que los espantos y sobresaltos, las crueldades frías, las amenazas siempre renovadas, del mundo de allá” (256). En las ciudades se tienen prácticas sin relación con la tradición, no tiene sentido las almendras del bautismo, las luces de navidad, las guirnaldas de la hada, “ponen su orgullo en conservar tradiciones de origen olvidado, reducidas, las más de las veces, al automatismo de un reflejo colectivo” (308). En el mundo indígena “no se hace gesto cuyo significado no desconozca: la cena sobre la

tumba, la purificación de la vivienda, la danza del enmascarado, el año de yerbas, el gaje de la alianza, el baile del reto, la percusión propiciatoria” (308).

Poco a poco el narrador se va despojando de lo que le ata a la modernidad: el reloj, la ropa y las preocupaciones intelectuales (261). “Yo también, como tantos otros, me había dejado impresionar por consignas de ‘regreso al orden’, necesidad de pureza, de geometría, de asepsia, acallando en mí todo canto que pugnara por levantarse” (280). “No estoy aquí para pensar. No debo pensar. Ante todo sentir y ver. Y cuando de ver se pasa a mirar, se encienden raras luces y todo cobra su voz. Así, he descubierto, de pronto, en un segundo fulgurante, que existe una Danza de los Árboles” (270). Y la vida es sencilla y simple (278). Al mismo tiempo, por supuesto, también descubre un amor, ajeno de todas las exigencias matrimoniales, que le ofrece pasión, entrega desinteresada, y también auténtico soporte emocional y físico. El narrador tiene una vida plena (293).

De pronto, aparece un avión. El avión, al igual que otros tantos, le estaba buscando. Mientras este experimentaba su vida natural, su esposa había armado una historia que había llamado la atención de los medios de comunicación: su querido e inigualable esposo se había perdido en la selva, y ella sola y desamparada necesitaba de su presencia y apoyo. La idea de pareja y familia feliz no podía acabar con la ausencia y la pérdida, en lugares recónditos, del marido ideal. Un absurdo más, pensará el narrador, “una sociedad capaz de soportar fríamente el espectáculo de ciertos suburbios, con sus niños hacinados bajo planchas de palastro, pero que se enternece y sufre pensando que un explorador pueda haberse extraviado” (299).

Cincuentaicuatro siglos de historia y ciento ochenta minutos de viaje, separaban al narrador de la modernidad y la ciudad. El narrador decide volver con la seria intención de cerrar su vida de moderno y regresar a la selva definitivamente. En la ciudad se encuentra otra vez con la mentira. La fantasía de un matrimonio que no es feliz, de un héroe que no es, de un explorador que se pierde. Al poco tiempo toda la versión montada por la esposa, se desvanece cuando se enteran que el explorador tuvo un romance en la selva. La historia, que contarla era una primicia con la que podía enriquecerse, pierde valor. La esposa, como todo el mundo, fue estafada y todos eran lo que no son. La modernidad es una mentira que todos quieren creer. El narrador vuelve a ser el mismo miserable que era antes de ir al encuentro de la naturaleza. El narrador intenta volver a la naturaleza. Pero no puede. No

entiende los caminos, las entradas, las salidas. Porque la naturaleza cambia y todo lo devela y todo lo oculta. No le queda más que el recuerdo y sentir lo inexplicable. “Yo vivo aquí, esta noche, de tránsito, acordándome del porvenir –del vasto país de las Utopías permitidas, de las Icarías posibles. Porque mi viaje ha barajado, para mí, las nociones del pretérito, presente, futuro” (312).

*Los pasos perdidos* sintetiza las visiones que hemos analizado. Por un lado, el narrador descubre el valor de uso de la naturaleza y de la existencia; mientras el resto mira como una gran mina de recursos a la selva, o sea aprecia su *valor de cambio*. El narrador llega a *sentí pensar*, se da cuenta que sólo saber le impide gozar de la naturaleza y también le impide indignarse ante un miserable en la ciudad. Cuando se encuentran con los indígenas, podemos constatar la contemporaneidad de dos formas de vida existentes en la misma modernidad. El narrador y seguramente los pueblos indígenas colonizados, que ya asistieron a su primera misa, acabarán siendo irremediabilmente barrocos. Finalmente, la naturaleza es viva, nutre, mata, danza, canta, y esto solo lo aprecia el narrador; para el resto es un espacio de amenaza y el sacrificio de penetrarla solo tiene sentido porque da riqueza.

Los derechos de la naturaleza han sido reconocidos por la Constitución ecuatoriana y por ley en el sistema jurídico boliviano. Tanto el pensamiento crítico latinoamericano, los estudios ecologistas como la filosofía andina indígena, contribuyen a entender el nuevo paradigma jurídico, que no tiene precedente en el constitucionalismo moderno. Si bien las categorías jurídicas pueden ayudar a comprender este derecho, son absolutamente insuficientes, como se podrá apreciar cuando analicemos los tres casos que han sido judicializados en el Ecuador invocando los derechos de la naturaleza. La razón jurídica requiere nutrirse del pensamiento crítico latinoamericano.

Como hemos visto, a través de pensadores relevantes – Mignolo, Dussel, Quijano, Santos, Castro-Gómez, Walsh - y de la literatura, el pensamiento crítico latinoamericano nos ofrece conceptos fundamentales para dar contenido a los derechos de la naturaleza: la decolonialidad, el senti-pensar, el valor de uso, y el ethos barroco. Estos conceptos a primera vista no tienen resonancia jurídica, pero sin ellos, los derechos de la naturaleza corren el riesgo de ser interpretados de forma tradicional y pueden ser desprovistos de su contenido emancipador. A estos hay que agregar nuevas reflexiones aplicadas directamente con la naturaleza, que se han centrado en tres aspectos. El primero tiene que ver con los

fundamentos y el tránsito al paradigma biocéntrico en lugar del antropocéntrico, que implica un cambio cultural profundo (Acosta 2009, 15; Avila 2011, 202); el segundo tiene que ver con la visión de los pueblos indígenas y el rescate de su valoración a la Pachamama (Pacari 2009, 34). El tercero, relaciona el reconocimiento de la naturaleza con la crisis del capitalismo global, el modelo de desarrollo alternativo y las políticas ambientales (Gudynas 2009, 39; Murcia 2012; Martínez 2014; Acosta 2009).

Vamos a hacer un breve repaso de las normas constitucionales relacionadas con la naturaleza que, según Walsh, constituyen el avance más trascendental de la Constitución ecuatoriana (2009, 168).

La naturaleza aparece como sujeto en el Art. 10, cuando se enumeran los sujetos de los derechos contenidos en la Constitución, que son, junto a la naturaleza, las personas, las comunidades, los pueblos, las nacionalidades y los colectivos. La naturaleza aparece relacionada con algunos derechos, como cuando se menciona, en los derechos de libertad, que la objeción de conciencia no podrá menoscabar ni causar daño a la naturaleza (Art. 66.12), el derecho a vivir en armonía con la naturaleza (Art. 66.27). Más específicamente, la naturaleza tiene un capítulo exclusivo, que es el séptimo, en el que se desarrolla el derecho en tres artículos. En el Art. 71 se establece la obligación general de respeto integral a su existencia, mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. En este mismo artículo se establecen la representación para la exigencia de derechos, que es a toda persona (*actio popularis*), los principios de interpretación que son los mismos que se utiliza para interpretar los derechos fundamentales, y se establece dos obligaciones puntuales para el Estado. La una es incentivar a que se proteja la naturaleza y la otra es la promoción del respeto a todos los elementos que forman el ecosistema. El segundo artículo, el Art. 72, trata sobre el derecho a la restauración, que debe entenderse en la misma dimensión que el derecho a la reparación integral; es decir, la naturaleza tiene el derecho a tener condiciones semejantes a las anteriores de las que existía a la violación de derechos (*restitutio in integris*), a la satisfacción (como sacar un campamento de madereros), a la rehabilitación, a la no repetición (erradicar las causas que provocan la violación) y a la indemnización cuando no fuere posible la restitución de los derechos violados, que tiene que ser invertida en la misma naturaleza y no destinada a los intereses meramente humanos. La tercera norma, que consta



en el Art. 73, establece algunos principios importantes, que pueden ayudar a prevenir las violaciones a los derechos de la naturaleza, tales como el principio de precaución (en caso de duda o de falta de conocimiento sobre los efectos de una acción, es preferible no dañar a lamentar daños), la restricción de actividades que sean nocivas para la naturaleza, la protección del patrimonio genético. En el Art. 74 se establece la permisión de beneficio del ambiente siempre que permitan el buen vivir, y se enfatiza en la intangibilidad de los derechos de la naturaleza al prohibir los servicios ambientales susceptibles de apropiación. El respeto de los derechos de la naturaleza y el uso de los “recursos naturales” de forma racional, sustentable y sostenibles es una responsabilidad ciudadana (Art. 83. 6).

¿Cómo se puede interpretar los derechos de la y se consideraba los aportes del pensamiento crítico latinoamericano?

Por interpretación contextual entenderemos aquella forma de comprender las normas para maximizar el ejercicio de derechos, se toma en cuenta como punto de partida la realidad y la violación de derechos y se busca el mejor derecho disponible en la pluralidad de fuentes válidas para adaptar el derecho a los hechos y proteger a los titulares de derechos.

En primer lugar, la interpretación contextual obliga a mirar todas las normas relacionadas de la Constitución y relacionarlas. Ahí encontramos ya algunas normas fundamentales tanto en el preámbulo como en el régimen de desarrollo y el régimen del buen vivir. En el preámbulo tenemos dos premisas importantes: la celebración de la naturaleza, “la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” y la idea de somos “herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo”. También se dice que se expide la Constitución porque “decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*.” Estas normas nos llevan de la mano a la idea del sentí-pensar que es contraria a las formas de conocimiento que dividen y a la decolonialidad.

En el régimen de desarrollo y el régimen del buen vivir, según la Constitución, el estado tiene obligaciones concretas y expresas: se debe garantizar “la convivencia armónica con la naturaleza” (Art. 275); “recuperar y conservar la naturaleza”, que es uno de los objetivos del régimen de desarrollo (Art. 276); garantizar los derechos de la naturaleza, sin

la que no puede haber buen vivir (Art. 277); en la parte del sistema económico y política económica, se establece que éste reconoce al ser humano como sujeto y fin, en armonía con la naturaleza” (Art. 283); la política económica debe respetar los límites biofísicos de la naturaleza (Art. 284.4); velar que el endeudamiento público no afecte la preservación de la naturaleza (Art. 290.2); propiciar que las importaciones no afecten negativamente a la naturaleza (Art. 306); priorizar la conservación de la naturaleza (Art. 317); considerar que el agua es un elemento vital para la naturaleza (Art. 318); desincentivar las formas de producción que atenten contra los derechos de la naturaleza (Art. 319); respetar la naturaleza cuando se desarrolle la ciencia, tecnología, innovación, saber ancestral (Art. 385) y libertad de creación (Art. 387.4); proteger a la naturaleza frente a los efectos negativos de los desastres mediante la prevención de riesgo y mitigación de desastres (Art. 389); no comprometer en convenios o acuerdos que incluyan cláusulas que menoscaben los derechos de la naturaleza (Art. 403). En estas normas tenemos ya la relación entre saberes que han sido tradicionalmente excluidos y las formas de institucionalización de los derechos de la naturaleza a través de políticas públicas.

En segundo lugar, en la Constitución encontramos normas específicas sobre el derecho al medio ambiente sano y la naturaleza. Ambos derechos comparten una sección completa en la que se reconocen algunos principios comunes (Art. 395): modelo sustentable de desarrollo, transversalidad en las políticas de gestión ambiental, participación activa y permanente de personas, comunidades y pueblos, aplicación favorable a la protección de la naturaleza en caso de duda, ejercicio integral de la tutela estatal y corresponsabilidad e la ciudadanía (Art. 399).

En este punto conviene establecer algunas diferencias entre los derechos de la naturaleza y los derechos al medio ambiente sano. Los derechos de la naturaleza y el derecho al medio ambiente sano están estrechamente vinculados. Se podría decir, en general, que cada vez que se protegen los derechos de la naturaleza también se protege el derecho al medio ambiente sano, y viceversa, cuando se protege el medio ambiente se protege también la naturaleza. Sin embargo, existen algunas diferencias, que conviene destacar. Por un lado, el objeto de protección en los derechos de la naturaleza es la naturaleza misma, que incluye todo ser vivo en el que se encuentra por supuesto, pero no exclusivamente, el humano. En cambio, en el derecho al medio ambiente sano el sujeto es

solo el humano y nos lleva de la mano al dualismo radical. Por otro lado, en el derecho a la naturaleza puede existir tensión cuando los intereses y los derechos de los humanos se oponen o restringen los derechos de la naturaleza, por ejemplo cuando se decide explotar petróleo o talar un bosque; en cambio, en el derecho al medio ambiente, como el ser humano es quien tiene derechos, la protección del medio ambiente tiene sentido en tanto y cuanto protege al ser humano; en este sentido, explotar los “recursos” naturales y talar un bosque no necesariamente es violación de derechos siempre que se lo haga de manera sostenible. Si existe contradicción en el ejercicio de derechos entre la naturaleza y los derechos de los seres humanos, no se puede resolver *prima facie* a favor de ninguno de los dos sujetos. La resolución de un caso dependerá de los hechos y también, si hay restricción, de las justificaciones, tal como sucede cuando colisionan los derechos de dos seres humanos cuyo ejercicio entre en tensión con los derechos de las otras personas. Tomar en serio los derechos de la naturaleza implica considerarle un sujeto tal como consideramos al ser humano, ni inferior ni superior, un sujeto al que hay que tratar en condiciones de igualdad y no discriminación.

En tercer lugar, se debe mirar el contexto internacional y regional. En el internacional puede ser útil todas las normas que se han producido en relación al medio ambiente, como aquellas normas de Río de Janeiro o las de cambio climático. En el regional, los avances de otros países ayudan. Por ejemplo, si bien la Constitución de Bolivia no llega a reconocer expresamente los derechos de la naturaleza, aunque aparece la “armonía con la naturaleza” como un principio que guía las relaciones internacionales (Art. 255, II, 7) y la organización económica (Art. 311.II,3), conviene mirar sus avances normativos. El 22 de abril de 2010, en Cochabamba, se elaboró el primer proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra<sup>22</sup>, que ha sido presentado para la consideración de la Asamblea General de Naciones Unidas. La Declaración tiene tres artículos.

En el artículo primero se declaran algunas características de la Madre Tierra, que ayudan a dar alcance a los derechos de la naturaleza. Se dice que la Madre Tierra (MT) es un ser vivo; la MT es una comunidad única, indivisible y auto-regulada, cada ser integra la MT, los derechos de la MT son inalienables; la MT, al igual que todos los seres que la

---

<sup>22</sup> <http://www.rightsofmotherearth.com/declaration/derechos-madre-tierra/>

habitan, es titular de derechos; en caso de duda entre los derechos de los seres que habitan la MT, se resolverá de manera que mantenga la integridad, equilibrio y salud de la MT. En el artículo segundo se enumeran los derechos de la MT: vida y existencia, respeto, regeneración, identidad e integridad, al agua como fuente de vida, al aire limpio, a la salud integral, a estar libre de contaminación, a no ser alterada o modificada al punto de amenazar su integridad, a restauración plena. Cada ser vivo tiene derecho a un lugar y a desempeñar su papel para el funcionamiento armónico de la MT. De igual modo, todo ser tiene derecho al bienestar a vivir libre de tortura. En el artículo tercero se enumeran las obligaciones de los seres humanos, incluidos los Estados, con la MT: actuar acorde a los derechos, reconocer y promover aplicación de derechos, aprender y actuar conforme al vivir en armonía, asegurar que el bienestar humano contribuya al bienestar de la MT, defender y conservar la MT, restaurar ciclos, procesos y equilibrios vitales, promover restauración, empoderar para defender derechos de la MT, prevenir que actividades humanas destruyan ecosistemas, eliminar armas, promover prácticas de respeto a MT, promover sistemas económicos armónicos con la MT.

Todas estas normas relacionadas directamente con la Pacha Mama, la naturaleza o la Madre Tierra solo cobran sentido si tenemos una distinta matriz epistemológica, y ahí es donde el pensamiento crítico latinoamericano ayuda. Hay palabras claves que se reiteran: armonía, límites y preservación. La “armonía” rompe el dualismo hegemónico; de jerarquía y dominación se pasa al respeto y a la igual consideración. Los límites, la conservación y la preservación cobran un sentido profundo se aplica la teoría del valor de uso. En el régimen de desarrollo y del buen vivir basado en el respeto a la naturaleza, el ethos barroco contribuye a su mejor comprensión. Walsh sostiene que el constitucionalismo tendrá sentido, y este es el reto, si es que la comprensión y la aplicación es interculturalizada (2009, 171) Con esta matriz conceptual nuevas posibilidades se abren para encontrar otros paradigmas. Por ejemplo, la posibilidad de dar un contenido profundo a los derechos de la naturaleza y distinguir con claridad conceptos hegemónicos como “propiedad privada” y “recursos naturales” para comprender la naturaleza como sujeto.

Si la mayoría de juristas estamos colonizados, y por tanto no podemos desentrañar el sentido profundo del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, el pensamiento

crítico latinoamericano nos puede ayudar a deconstruir nuestros paradigmas formales y decolonizar nuestro ser, saber y poder.

## 5. Bibliografía

ARENAS, Reinaldo. **El portero**. Barcelona: TusQuets Editores, 2004.

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Comp). **Derechos de la naturaleza**. El futuro es ahora. Quito: Abya Yala, 2009.

\_\_\_\_\_. (Comp.). **La naturaleza con derechos**. De la filosofía a la política. Quito: Abya Yala, 2011.

\_\_\_\_\_. El derecho de la naturaleza: fundamentos. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Comp.). **La naturaleza con derechos**. De la filosofía a la política. Quito: Abya Yala, 2011.

\_\_\_\_\_. Cultura jurídica y enseñanza del derecho. In: Idem. **Los derechos y las garantías**. Ensayos críticos. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

AYALA MORA, Enrique. **Historia, tiempo y conocimiento del pasado**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2014.

AYORA, María Isabel. **Derechos de la naturaleza y los mecanismos jurisdiccionales de tutela en la Constitución del Ecuador**. Maestría en Derecho Mención Derecho Constitucional, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador, 2013.

BELLI, Gioconda. **El taller de mariposas**. España: Bárbara Fiore Editora, 2004.

BREIHL, Jaime. **Epidemiología. Economía política y salud**. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, 2010.

CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo**. Colombia: Editorial Oveja Negra y Editorial Seix Barral, 1993.

\_\_\_\_\_. **Los pasos perdidos**. Madrid: Cátedra-Letras hispánicas, 1985.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

\_\_\_\_\_. **La Hybris del Punto Cero**. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá: Pensar-Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crítica de la razón latinoamericana**. Bogotá: Pensar-Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso del método**. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.

DUSSELL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Caracas: UNESCO-FACES, 2000.

\_\_\_\_\_. **Cátedra de Pensamiento Jurídico I**, 2014. En [http://www.youtube.com/watch?v=aAPmri7Hlpc&list=PL86YwfNrJkqUyUyI\\_2sx1o7m-hAz7xy\\_&index=15](http://www.youtube.com/watch?v=aAPmri7Hlpc&list=PL86YwfNrJkqUyUyI_2sx1o7m-hAz7xy_&index=15) (visita 25 de febrero 2014)

ECHEVERRÍA, Bolívar. **Valor de uso y utopía**. México: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **La modernidad de lo barroco**. México: Biblioteca Era, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ensayos políticos**. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011b.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo**. Globalización y Diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2005.

FALS BORDA, Orlando. **Las revoluciones inconclusas en América Latina 1809-1968**. México: Siglo XXI, 1971.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. La Santa. In: **Doce cuentos peregrinos**. Editorial Oveja Negra: Bogotá, 1992.

GUERRERO, Patricio. **Corazonar**. Una antropología comprometida con la vida. Quito: Abya Yala, 2010.

HERNÁNDEZ, Miguel. Yasuní: no estropear más la zona, entrevista a Miguel Angel Cabodevilla, El Hoy, 2013. Disponível em: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/yasuni-no-estropear-mas-la-zona-590366.html>. Acesso em 13 de setembro de 2013.

HOBBSAWM, Eric. **La era de la revolución, 1789-1848**. Barcelona: Crítica Grijalvo Mondadori, 1997.

LAWRENCE, Joseph. **Gaia**. The Growth of an Idea. England: Penguin Books, 1990.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: Idem (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Caracas: UNESCO-FACES, 2000.

LEÓN PESANTEZ, Catalina. **El color de la razón**. Pensamiento crítico en las Américas. Quito: UASB, Universidad de Cuenca, Corporación Editora Nacional, 2013.

LOVELOCK, James. **The Vanishing Face of Gaia**. A Final Warning. New York: Basic Books, 2009.

MARTÍNEZ YÁNEZ, Esperanza. La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2014.

MASQUELET, Alain. Rembrandt's Anatomy Lesson of Professor Nicolaes Tulp (1632), 2014. Disponível em: [http://www.maitrise-orthop.com/corpusmaitri/orthopaedic/86\\_masquelet/masqueletus.shtml](http://www.maitrise-orthop.com/corpusmaitri/orthopaedic/86_masquelet/masqueletus.shtml). Acesso em 21 de fevereiro de 2014.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MORA, María del Pilar. **Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador/ Corporación Editora Nacional, 2012.

MURCIA, Diana. **La naturaleza con derechos**. Un recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2012.

OSPINA PERALTA, Pablo. *Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema*. In: GARCÍA, F. (Ed.). **II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología**. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas. Tomo II. Quito: Abya – Yala / Banco Mundial, 2007.

OSPINA, William. **El País de la Canela**. Barcelona: Literatura Modadori, 2012.

QUIJANO, Aníbal. **Introducción a Mariátegui**. México DF: Serie Popular Era, 1982.

\_\_\_\_\_. **Colonialidad y descolonización del poder**, 2010. Disponible en:  
<https://www.youtube.com/watch?v=s1D-iPiGgmY&list=PLFD6E1FE79050FC19>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *La raíz: colonizadores y colonizados*. In: XAVIER, Albo; BARRIOS, Raul (Coords.). **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA, 1993.

RODAS, Mario. *Bolívar Echeverría para 'dummies'*. Entrevista con Stefan Gandler, filósofo. In: **El Comercio**, 10 de noviembre de 2013. Quito: El Comercio, 2013.

SALGADO, Judith. *Género y Derechos Humanos*. In: AVILA SANTAMARÍA, Ramiro *et al.* **El género en el derecho**. Ensayos críticos. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica de la Razón Indolente**. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

\_\_\_\_\_. **Epistemología del Sur**. México: Siglo XXI, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sociología jurídica crítica**. Para un nuevo sentido común en el derecho. Madrid: Trotta, 2009.

SHAKESPEARE, William. **La tempestad**. Ebook: libros tauro.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Barcelona: Nexos, 1985.



WALSH, Catherine. ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina. In: WALSH, Catherine (Ed.). **Estudios culturales latinoamericanos**. Retos desde y sobre la región andina. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, 2003.

\_\_\_\_\_. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. In: **Nómadas** n. 26. Colombia: Universidad Central, 2007.

\_\_\_\_\_. **Interculturalidad, estado, sociedad**. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, 2009.

WILLIAMS, Joan. Igualdad sin discriminación. In: AVILA SANTAMARÍA, Ramiro *et al.* **El género en el derecho**. Ensayos críticos. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Teoría jurídica crítica desde América Latina**. México, 2012.

\_\_\_\_\_. Una visión de la cultura crítica en América Latina. In: **Revista Foro**. Quito: UASB, 2012b.

ZIZEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Traducción: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.