

Del antropocentrismo moderno a la antropología del cuidado

Caminos de herradura hacia una ecología integral

José Luis López Fuentes

Resumen

En este artículo tratamos de reconocer que el antropocentrismo actual no es el mismo que el de hace cinco mil años. Este antropocentrismo es moderno, capitalista y colonial. Esta lectura está presente en la encíclica *Laudato Si'* como en el pensamiento crítico latinoamericano. De igual modo, intentamos reconocer la necesidad de un giro antropológico hacia la propuesta que denominamos una “antropología del cuidado”. En esta antropología confluyen tanto la visión cristiana, que desarrollamos brevemente, como el pensamiento proveniente del “Buen Vivir”, que explicitamos a partir de la aplicación de los derechos de los pueblos indígenas.

Palabras clave: antropocentrismo moderno, colonialidad, capitalismo, Buen Vivir, teología cristiana de la creación, derechos indígenas, tierra y territorio.

Los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso, si no van acompañados por un auténtico progreso social y moral, se vuelven en definitiva contra el hombre (Pablo VI, 1971).

En la encíclica *Laudato Si'* el papa Francisco se suma a una multiplicidad de voces y acciones para, por un lado, llamar la atención sobre la urgente necesidad de cuidar nuestra “casa común” y, por otro lado, reconocer las raíces humanas de la crisis ecológica, cuyo nivel más profundo es antropológico. Estas motivaciones están asentadas en varias convicciones que son desarrolladas a lo largo de la encíclica¹. Ciertamente, en los análisis actuales sobre las diversas crisis que experimentamos está también una referencia a la crisis antropológica.

Raúl Fornet-Betancourt (2011) entiende que la intensidad propia de la crisis de nuestra época tiene que ver con el anuncio de una considerable mutación antropológica. Se trata de una crisis de fondo porque “en ella se refleja la ruptura del hombre actual con las fuentes de sentido desde la que por siglos se interpretó y desde la que fundamentaba y orientaba normativamente su actuar en el mundo” (p. 7). Paradójicamente, el modelo de ser humano en crisis es el que el papa Francisco denomina “antropocentrismo moderno”. Es paradójico porque este modelo hace énfasis en el “ser humano”. A escudriñar en este modelo y su antagónico nos dedicaremos en adelante. Para esta reflexión tomamos

1 Entre ellas, por ejemplo: “la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida” (LS, 10). Podríamos encontrar en estas convicciones las diferentes conexiones que hay que hacer frente a la crisis ecológica. En primer lugar, se trata de reconocer que existe una crisis y de ella sus raíces humanas. En segundo lugar, se trata de emprender o continuar sucesivos cambios que van desde los paradigmas hasta las prácticas o estilos de vida. En tercer lugar, supone la agudización de la mirada especialmente en las mayores víctimas de la crisis: la naturaleza y los pobres. En cuarto lugar, nace la invitación a buscar nuevos consensos o entendimientos que, sobre la base de nuestra responsabilidad común, supongan un nuevo respiro para la existencia.

como referencia muchos elementos de la encíclica *Laudato Si'* y ciertas referencias a elementos del “Buen Vivir”.

El antropocentrismo moderno, capitalista y colonial

Francisco (2015) entiende que la modernidad implicó una gran desmesura antropocéntrica. Esa desmesura pasa por una comprensión del ser humano como “dominador absoluto” (párr. 117). Aquí incorporamos una reflexión sustancial: El papa Francisco no habla de un antropocentrismo a secas; no busca, y parece que no le interesa, definir el antropocentrismo desde sus raíces. Se concentra especialmente en la adjetivación moderna del antropocentrismo, es decir, no se trata de cualquier antropocentrismo, sino del “antropocentrismo moderno”. La característica de este antropocentrismo es estar guiado por el “paradigma tecnocrático”. Francisco lo describe en estos términos:

El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo *junto con un paradigma homogéneo y unidimensional*. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de **posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación.** [...] lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a **la idea de un crecimiento infinito o ilimitado**, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la **mentira de la disponibilidad infinita de los**

bienes del planeta, que lleva a “estrujarlo” hasta el límite y más allá del límite (párr. 106)².

Ahora, parafraseamos algunas ideas de estas afirmaciones. Este antropocentrismo constituye una relación de sujeto a objeto, en la que el sujeto es el ser humano y el objeto es todo lo demás. La forma de relación entre el ser humano y todo lo demás pasa por el desarrollo de técnicas de posesión, dominio y transformación del uno sobre el otro. Esta lógica de relación fue consolidándose y creciendo sobre la base de una mentira: “la disponibilidad infinita de los bienes del planeta”. De modo que poco a poco se sustenta el mito del crecimiento o desarrollo humano infinito o ilimitado. Con estos elementos tenemos una comprensión mayor del antropocentrismo moderno referido por el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*, pero vale la pena ampliar esta mirada a través de otros elementos.

Para Leonardo Boff (2004), la crisis ecológica se entiende también a partir del antropocentrismo: “Innegablemente, el ser humano en la sociedad actual se coloca como el centro de todo. Todo debe partir de él y retornar a él. Todo debe estar a su servicio. Se siente como un Prometeo³, capaz de vencer con su ingenio y fuerza todos los obstáculos que se oponen a su propósito” (p. 100)⁴. Boff añade que el propósito antropocéntrico es el “dominio y conquista”. Para explicarse hace referencia a los textos justificadores de este antropocentrismo producidos en la colonización hispana del siglo XVI. Aquí podríamos decir que se trata de un antropocentrismo que se constituye especialmente a partir de los procesos de colonización iniciados el siglo XVI.

En esta dirección aparecen investigaciones muy significativas, como las de A. Quijano (2000), E. Dussel (2008), R. Grosfoguel (2010), I. Wallerstein (2005) y F. Hinkelammert (2010), entre otros. Estos autores comprenden que la modernidad no solamente es una etapa cronológica en la historia, sino una plataforma cultural homogeneizante, una

2 El resaltado con negrita es propio.

3 El papa Francisco también hace referencia al sueño prometeico de dominio sobre el mundo. Ver párrafo 116.

4 La traducción es propia.

estructura política y de poder cuyo fin es dotar de significado y sostener el fenómeno económico denominado capitalismo. La modernidad no se podría comprender separada del capitalismo⁵.

Para Wallerstein, esta es la definición de capitalismo:

El capitalismo no es la mera existencia de personas y compañías produciendo para la venta en el mercado con la intención de obtener una ganancia. Tales personas y compañías han existido por miles de años a lo ancho y largo del planeta. Tampoco es definición suficiente la existencia de personas asalariadas. El trabajo remunerado ha sido conocido por miles de años. Nos encontramos en un sistema capitalista sólo cuando el sistema da prioridad a la incesante acumulación de capital. [...] La acumulación incesante es un concepto relativamente simple: significa que las personas y las compañías acumulan capital a fin de acumular más capital, un proceso continuo e incesante. Si decimos que un sistema “da prioridad” a tal acumulación incesante, significa que existen mecanismos estructurales mediante los cuales quienes actúan con alguna otra motivación son, de alguna manera, castigados, y son eliminados eventualmente de la escena social, mientras que quienes actúan con la motivación apropiada son recompensados y, de tener éxito, enriquecidos. (2005, pp. 40-41)

Muchos de estos elementos los encontramos también en las reflexiones ofrecidas por Francisco (2015); aunque él no usa el concepto de capitalismo, se trata de la misma crítica a la lógica de acumulación, a la cultura del descarte, etc.

Otro dato esencial en esta reflexión es añadido por Quijano (2000), para quien un elemento constitutivo y específico del patrón de

5 Wallerstein (2005) sostiene que “el mundo en el que vivimos, el sistema-mundo moderno, tuvo sus orígenes en el siglo XVI. Este sistema-mundo estaba entonces localizado en solo una parte del globo, principalmente en partes de Europa y de América. Con el tiempo, se expandió hasta abarcar todo el mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo capitalista” (p. 40).

poder capitalista es la colonialidad. Se trata de un concepto relativamente nuevo, que tiene como uno de sus núcleos una concepción específica de “humanidad”. Según esta concepción, “la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (p. 344).

Este patrón de clasificación de la población mundial es colonial, puesto que tiene su punto de origen en el siglo XVI, con la invasión y posterior dominación colonial en toda América. Poco a poco, este patrón se fue imponiendo a escala mundial. De modo que se configura un imaginario de clasificación en el que la población dominante y/o superior es la europea, y la población dominada y/o inferior es la no europea. Esta clasificación se sustenta en las aparentes diferencias raciales. Estas diferencias van desde el color de la piel, el color del cabello, la forma y el color de los ojos hasta el tamaño de los cráneos, la forma y el tamaño de la nariz.

Pero este racismo colonial también se sustenta en aspectos morales. Así, las poblaciones no europeas eran ubicadas en una escala inferior del proceso civilizatorio. Pronto, aspectos como el idioma, la vestimenta, los hábitos de limpieza, alimentación, socialización y otros se vuelven criterios de selección que, asociados a las características biológicas de las poblaciones no europeas, justifican su inferiorización.

Otro elemento de este racismo colonial tiene que ver con las capacidades cognitivas. La clasificación, además de las condiciones biológicas y morales, se sustenta en la supuesta inferioridad cognitiva de las poblaciones no europeas. Esto quiere decir que se creía que existían razas especialmente inteligentes y otras que no gozaban de esta cualidad. Se ubicaba a la raza blanca en la parte superior de esta clasificación y a la indígena en la parte inferior. El racismo colonial, que sirve de argumento para ubicar a las poblaciones no europeas en la parte inferior de la clasificación social, se nutre de estos tres artificios: biología inferior (por no ser blanca), moral (civilidad) inferior y racionalidad (inteligencia) inferior.

Esta clasificación colonial dio paso, hasta hoy, a que las poblaciones europeas y/o anglo-europeas asuman una posición de “dominio

natural” sobre aquellas poblaciones no europeas. Ese dominio puede ser interpretado como la apropiación de sus tierras y de sus recursos, pero también como apropiación de sus vidas y de sus horizontes de sentido. Así, el antropocentrismo moderno al que se refiere el papa Francisco es, desde nuestra perspectiva, esencialmente “colonial y capitalista”.

La antropología del cuidado, del convivir y vivir bien

Iniciemos con una frase del papa Francisco (2015) que podría ser polémica: “Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro” (párr. 119). Para muchas sensibilidades, el uso de las palabras “valor peculiar” o “por encima de las demás criaturas”, aplicadas al ser humano, será un ruido inaceptable que podría interpretarse como antropocentrismo a secas. Pero de todo ello está consciente el papa Francisco y no rehúye intencionalmente al uso de esas palabras.

Para confirmarse en esa convicción, recurre a una lectura de las fuentes bíblicas sobre la creación. En Génesis (1, 26) se destaca que el ser humano fue creado por amor, a imagen y semejanza de Dios; y en Génesis (1, 28) entra en escena la invitación al ser humano de “dominar” la tierra. En estas afirmaciones se encuentra el reconocimiento de una inmensa dignidad del ser humano. Al respecto, Francisco recuerda las palabras de San Juan Pablo II: “El amor especialísimo que el Creador tiene por cada ser humano le confiere una dignidad infinita” (párr. 65).

Sin embargo, Francisco recuerda que de ninguna manera estas palabras de los textos bíblicos pueden hoy ser interpretadas para justificar un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Al contrario, recuerda que los textos bíblicos:

[N]os invitan a “labrar y cuidar” el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación

de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras (párr. 67).

Aparece aquí el reconocimiento de que esa peculiar dignidad del ser humano le reporta además una responsabilidad mayor por el cuidado de la creación. Afirmar la mayor responsabilidad del ser humano en el cuidado de la creación parece ser la vía más adecuada en relación con las posiciones de **biocentrismo**, en contraposición al antropocentrismo desviado.

Definitivamente, la teología católica no reconoce una mirada biocéntrica del cosmos, “porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad” (párr. 118).

¿Cómo podríamos comprender esta antropología del cuidado? Lo haremos desde la perspectiva de la teología católica y recogiendo elementos de un texto mío anterior (López, 2016).

Medard Kehl (2009) sostiene que la “responsabilidad motivada por la gratitud” es una de las primeras actitudes que brota del gozo por la creación. Esta actitud proviene del reconocimiento del carácter gratuito, es decir, del “don” de la totalidad de la creación. Por tanto, el acto fundamental del ser humano es el de la “receptividad de la actividad” creadora de Dios.

El ser humano, pues, recibe y responde adecuadamente a la actividad creadora de Dios, lo que significa que la “naturaleza” (los otros seres vivos) ha sido entregada al ser humano, pero no abandonada por Dios. Esto implica unos límites fundamentales a la voluntad humana respecto de la disposición de la naturaleza, los que deben estar presentes en la conciencia de la relación entre seres humanos y naturaleza; aunque el mismo Kehl afirma que es muy difícil señalar con precisión y en cada

caso concreto cuáles son esos límites. Bien, pero no se necesita especular demasiado sobre esos límites, pues se los ve, se los palpa en términos de “opresión” a la Madre Tierra⁶.

Esta actitud de gratitud y la conciencia de los límites que el ser humano debe tener frente a la naturaleza están, además, fuertemente ancladas a la afirmación de que las riquezas naturales son un “don-previo”⁷ a nuestra acción y solo “don-en-préstamo”. Esto quiere decir que:

Dios se los ha confiado al hombre, como administrador, por un plazo, por un tiempo determinado, para que lo configure según los designios divinos. Por consiguiente, los hombres de cada época y de cada cultura sólo pueden usar y utilizar justificadamente los bienes de la tierra en la medida en que, al mismo tiempo, procuran transmitir suficientes provisiones de estos dones previos de vital importancia a las siguientes épocas y las posteriores generaciones. (Kehl, 2009, p. 558)

De lo anterior se desprende además una “cultura del trato con lo indispensable”. No se puede usar ilimitadamente vida que proporciona la Madre Tierra, pero tampoco –dice Kehl– debemos considerar que esos bienes son indisponibles. Sin embargo, sí hay en la naturaleza cosas de las que el ser humano no puede disponer y que puede experimentar como tales. Una vez más sugiere que es difícil hacer un listado específico e instructivo de ese uso ético de las cosas, pero que la misma conciencia de haber recibido un “don-en-préstamo” proporciona el balance necesario para esta ética.

6 El papa Francisco (2015) habla de esos límites: “Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios [de la naturaleza] y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (párr. 2).

7 Equivale a decir que los fundamentos existenciales determinantes de los organismos vivos no han sido hechos por el hombre.

Otra actitud fundamental es la “responsabilidad con conciencia de la dignidad singular de ser humano”, pero conviene destacar aquí la carga ética de este postulado. Entre seres humanos y todos los demás seres vivos hay una primera condición de nuestra relación: compartimos el hecho de ser seres creados. Esta característica común subyace en el fondo y más allá de todas las diferencias entre criaturas⁸. Por otro lado, se afirma que hay diferencias cualitativas entre los creados; según Kehl, estas diferencias son “bienhechoras”.

En teología, la diferencia entre el **creador** y las **criaturas** es liberadora, puesto que nada en el mundo, tampoco el ser humano, puede reclamar que todo debe someterse y ponerse al servicio de sus fines. Del mismo modo, entre los seres creados hay diferencias bienhechoras que posibilitan las relaciones. Esta afirmación nos lleva, por consecuencia, a la concepción de una “dignidad singular del ser humano” en relación con las demás criaturas. Esta diferencia ayuda al ser humano a conocer su peculiaridad y reconocer la peculiaridad de las otras criaturas. Solo en la alteridad es posible la armonía.

Muchos de estos elementos de la teología católica, como constructos de una antropología del cuidado, se vinculan o relacionan con los postulados del Buen Vivir. Xavier Albó (2010) hace un análisis lingüístico del término “vivir bien”, derivado del aymara *suma qamaña*, y advierte que *qamaña* podría significar: “vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros”, sin negar que en el uso del término también está incluida la naturaleza, Madre Tierra o *Pachamama*. Por otro lado, la palabra *suma* podría entenderse como “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable [...], precioso, excelente, acabado, perfecto. Tiene también por tanto un sentido de plenitud” (pp. 54 y 56).

8 “El lenguaje bíblico lo dice con fórmula expresa en la conocida sentencia del libro de la Sabiduría: ‘Porque tú amas todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste. De haber odiado algo, no lo habrías creado. [...] Pero tú perdonas a todos, porque tuyos son, Soberano que amas la vida. Pues tu espíritu incorruptible está en todos ellos’ (Sab 11,24-12,1)”. (Cf. Kehl, 2009, p. 560).

Un aspecto desarrollado sobre el Buen Vivir es que se trata de una perspectiva distinta a la hegemónica. Se la concibe como la estructuración de otra forma de vida, promotora de relaciones armoniosas entre seres humanos –individual y colectivamente– y naturaleza. De esta visión se desprende la necesidad de reconocer a la naturaleza o Madre Tierra como “sujeto de derechos”. Lo que significaría que la naturaleza tiene valor por sí misma, independientemente de la utilidad o usos que le dé el ser humano.

Aquí se afirma una visión **biocéntrica**; sin embargo, esta perspectiva no quiere decir que, en términos generales, la naturaleza es intocable, sino que se inscribe en un nuevo campo de relaciones, cuyo punto de equilibrio está en la conservación de los sistemas de vida, del conjunto de los sistemas de vida y no así solo de la vida de los individuos⁹.

Según Fernando Huanacuni (2010), en la filosofía indígena se cree que todo lo que existe proviene de dos energías: *Pachakama* (energía cósmica) y *Pachamama* (energía telúrica)¹⁰. De esta comprensión se desprende el paradigma comunitario, o al revés, la vivencia comunitaria hace un desprendimiento en esta comprensión de la vida y de la existencia. Esto quiere decir que nada puede existir solo o sola, sino que busca y tiende a lo otro. Este es el principio dinámico de la comunidad: la búsqueda del equilibrio y la armonía.

El **Buen Vivir**, según Huanacuni, no puede ser concebido al margen de la comunidad: “Justamente, irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la

9 Para más detalle, véase los artículos de Alberto Acosta y Eduardo Gudynas (2011).

10 Huanacuni explica el concepto pacha así: “Pacha es una palabra muy importante en el ser Andino para entender el mundo, es un término con múltiples significados. Según la traducción de los lingüistas, hace referencia sólo a tiempo y espacio, pero para el ser Andino esta palabra va más allá del tiempo y del espacio, implica una forma de vida, una forma de entender el universo que supera al tiempo-espacio (el aquí y el ahora). Pacha no sólo es tiempo y espacio, es la capacidad de participar activamente en el multiverso, sumergirse y estar en él. [...] En el mundo andino, no se concibe algo estático, todo está en movimiento. En la percepción de la vida, es importante, dicen los abuelos, saber vivir, esto significa entrar al tiempo intenso: Sinti Pacha que significa darle más brillo a la vida, vivir plenamente: Vivir Bien” (2010, 99-101).

naturaleza como un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado” (p. 40).

Las convicciones indígenas sobre la vida: en la plataforma de los derechos

Aunque el subtítulo de algún modo lo insinúe, la intención aquí no es hacer un análisis antropológico cultural de las características de la vivencia indígena; quizá busquemos llegar a sugerir aquellas convicciones de la vida indígena, pero por otro camino: por el camino de los derechos humanos de las personas y poblaciones indígenas que actualmente son reconocidos formalmente en algunos instrumentos jurídicos.

¿Por qué por este camino? Por dos razones: en primer lugar, porque esos derechos expresan un mínimo del sentido de la vida indígena que se quiere mantener y transmitir a la población no indígena para que la comprenda, reconozca y acepte. En segundo lugar, porque en la interpretación y comprensión de esos derechos se condensan nuevas y alentadoras perspectivas de la vida, más allá de la forma dominante.

La vida es historia, la historia es identidad, la identidad es vida

Uno de los primeros derechos por los cuales han luchado incansablemente los pueblos indígenas es el “derecho a la identidad”. No por el afán contemporáneo de “definirse” frente a los demás y afirmar su “diferencia” y/o “peculiaridad”, sino por el incansable deseo de “recuperar” –y entiéndase la palabra recuperar como la restauración de algo arrebatado y perdido– su lugar en la historia y su historia en el lugar que habitan actualmente. Se trata de establecer un vínculo con las raíces y con los cauces y recorridos hasta hoy de esas raíces. Aunque el vínculo no ha desaparecido del todo, se entiende y reconoce que continuamente está en peligro de hacerlo por razones internas o externas.

En el marco de los derechos humanos se han hecho avances respecto al reconocimiento de la identidad colectiva de los pueblos indígenas. Se ha pasado sustancialmente del concepto de “minorías” al concepto de “pueblos”. Este no es un dato menor, puesto que en el concepto “pueblo” está implícito el reconocimiento de una identidad histórica; en cambio, el concepto “minoría” encierra solo el reconocimiento de su vulnerabilidad. Uno de los primeros acercamientos a ese reconocimiento se hizo en el informe de José Martínez Cobo, como relator especial de las Naciones Unidas para los derechos de los pueblos indígenas, el año 1987:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (párr. 30).

En esta descripción de Cobo hay que reconocer, en primer término, una adscripción sustancial de la identidad indígena a su historia previa a la invasión colonial. En segundo lugar, la identidad indígena implica una voluntad decidida y actual de preservar y transmitir esa historia, con todo lo que implica, a las generaciones futuras. En último término, la identidad indígena se entenderá como tal siempre que su existencia se sostenga en sus propios patrones culturales.

Poco después, en 1989, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), referido especialmente a los derechos de los pueblos indígenas, presentó una definición de pueblo indígena con características vinculantes para los países que adoptaron el convenio:

[L]os pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una

región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (art. 1, b).

En esta definición se encuentra un principio jurídico muy importante para el derecho a la identidad de los pueblos indígenas: su preexistencia a la fundación o constitución de los Estados. Esto quiere decir que la historia de los pueblos indígenas no comienza con la creación de los Estados en América Latina, a principios del siglo XIX; por tanto, sus formas de existencia no pueden limitarse a las estructuras y horizontes proporcionados por los Estados.

En esta definición se reconoce que la continuidad histórica de los pueblos indígenas quedó afectada por los procesos de colonización, en un primer momento, y de creación de los Estados modernos, en un segundo momento.

Mucho más reciente, el año 2007, es la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En este documento no hay una definición explícita de la identidad de un pueblo indígena, pero se adhiere plenamente a lo expresado en el Convenio 169. Esta Declaración es empática con la preocupación ampliamente sostenida de que “los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos”; y celebra que los pueblos indígenas se estén organizando para “promover su desarrollo político, económico, social y cultural, y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión donde quiera que ocurran”; además, afirma, y esto es muy importante, que “si los pueblos indígenas controlan los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos podrán mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones, y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades”¹¹.

11 Asamblea General de la ONU, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A/61/L.67 y Add.1., párr. 2, 5, 7.

La vida es el deseo de re-existir. El derecho a la libre determinación, un derecho liberador

El derecho a la libre determinación fue ampliamente discutido y tuvo muchas oposiciones en su camino de maduración. Tuvieron que pasar más de 25 años antes de que por fin fuese reconocido en la Declaración de 2007. Quienes se oponían veían en el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas un peligro para la integridad territorial de los Estados. No solamente porque se daba la posibilidad de que un pueblo indígena se independice del Estado¹², sino también porque la aplicación genuina de este derecho podría suponer una gran disminución en el control y dominio del Estado sobre los territorios que ocupan los pueblos indígenas.

Finalmente, este derecho fue reconocido en la Declaración, tal como es conocido en el derecho internacional: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (art. 3).

Destaquemos un elemento fundamental de este artículo: se trata del reconocimiento de la “capacidad para decidir por la propia vida”. No siempre se reconoció esta capacidad. Al respecto, la historia nos dice que desde inicios de la época colonial las poblaciones indígenas, y luego las poblaciones mestizas, sufrieron continuos actos de discriminación basados en su supuesta inferioridad cognitiva, de modo que los hacían incapaces para tomar sus propias decisiones (Cf. Suess, 2002; Dussel, 2008; Sanjinés, 2005). Esto fue un artificio para la dominación más que realidad, pero hasta el día de hoy continúa generando hábitos de inferiorización, subordinación y asimilación que dan paso y consolidan un solo paradigma de vida.

12 Sin embargo, esta inquietud fue disipada en la misma Declaración: “Nada de lo contenido en la presente Declaración [...] se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes” (art. 46).

En ese contexto de dominación se enmarca la importancia del reconocimiento del derecho a la “libre determinación”. Se trata de un derecho humano cuyo primer objetivo es garantizar la **vida digna**¹³. Convengamos mínimamente en que no puede haber vida digna en condiciones de opresión y dominación; contra esa situación va la necesidad de reconocer la capacidad de tomar las propias decisiones. En este sentido, y tomando en cuenta el proceso político boliviano de los últimos 10 años, se manifestaba un dirigente de El Alto: “Hermanos, el proceso de cambio ha empezado, el que quiera acompañar pues que acompañe, pero nosotros vamos a encauzar desde nuestra propia identidad”¹⁴.

Por otro lado, conviene destacar lo siguiente: en su interpretación jurídica, el derecho a la libre determinación contiene dos elementos. El primero es el “elemento constitutivo”, que quiere decir que el pueblo debe otorgarse sus propias estructuras y formas de gobierno, y esta acción debe ser resultado de su expresión y participación libre. El segundo es el “elemento continuado”, que hace referencia a que las instituciones políticas que el pueblo se otorgue permitan a las personas vivir y desarrollarse libremente de forma permanente.

Estos dos elementos normativos del derecho a la libre determinación –constitutivo y continuado– se corresponden con las dos partes de la redacción del artículo 3 de la Declaración. El primero, constitutivo,

13 Según James Anaya (2010), “la afirmación de la libre determinación como un derecho humano tiene implicaciones importantes. En primer lugar, la libre determinación es un derecho inherente a los propios seres humanos, aunque en forma colectiva como “pueblos” en el sentido más amplio del término. En segundo lugar, como todos los derechos humanos, la libre determinación se deriva de concepciones comunes sobre la naturaleza esencial de los seres humanos y, por tanto, es aplicable universalmente y por igual a todos los segmentos de la humanidad. En tercer lugar, como derecho humano, la libre determinación no puede considerarse aislada de las demás normas de derechos humanos, sino que debe entenderse como parte del universo más amplio de valores y prescripciones que constituyen el régimen actual de derechos humanos y estar en armonía con el mismo” (p. 197).

14 Coloquio con Javier Sandóval, dirigente de la COR de El Alto, en el marco del “Simposio Teológico Internacional: Movimientos Sociales y Teología en América Latina”, del 13 al 15 de agosto de 2009, La Paz.

en relación con el derecho a “determinar libremente su condición política”, y el segundo, continuado, en relación con la “persecución libre de su desarrollo económico, social y cultural”¹⁵.

Comprender la importancia de la afirmación de esos elementos del derecho a la libre determinación nos lleva a reconocer uno de sus sentidos más dinámicos: el sentido “restaurador” o reparativo. Consiste en restituir la capacidad de los pueblos indígenas a vivir a su manera, es decir, reparar la capacidad del pueblo indígena de autodeterminarse. Así lo describe Anaya (2005): “Con fundamento en el principio de autodeterminación [libre determinación], la comunidad internacional consideró que los procesos históricos que dieron lugar al dominio colonial eran ilegítimos e impulsó las formas de reparación pertinentes” (p. 157). Con el sentido restaurador del derecho a la libre determinación viene también la posibilidad de re-existir de los pueblos indígenas. “Re-existir” no solo es un derecho ahora reconocido, sino también una aspiración que se constituye poco a poco.

Cuidar la vida es abrazar el territorio

Partamos del hecho de que la vida siempre se desarrolla en un lugar específico, concreto, situado geográficamente y enlazado a un tiempo determinado. Esas coordenadas de espacio y tiempo nos hacen comprender que la vida no se desarrolla al margen de aquellas relaciones con los cuerpos que nos rodean y sus historias. ¿Qué características tienen esas relaciones? Veremos en adelante esas características a partir del derecho a la tierra y el territorio, y el derecho al acceso y utilización de los recursos naturales. Siguiendo a López (2007) desglosaremos brevemente el significado de estos derechos.

La Declaración reconoce en los siguientes términos estos derechos:

15 Para una profundización jurídica del derecho a la libre determinación, ver López (2007).

Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma. (art. 26, párr. 1, 2)

Un primer elemento para destacar es que se hace la diferencia entre el concepto de tierra y el significado de territorio:

El término tierra hace referencia principalmente al suelo, en función de actividades productivas (agricultura y ganadería). En cambio, el término territorio se refiere principalmente a la relación existente entre una comunidad indígena y su entorno en un determinado espacio, esto incluye relaciones con la naturaleza, los recursos y de tipo espiritual o ritual. Pero, además, es importante destacar que el concepto de territorio indígena abarca no sólo el espacio geográfico y los recursos naturales existentes en él, sino también las estructuras sociales y culturales por las que opera aquella apropiación colectiva de espacios y recursos. (López, 2007, p. 38)

Esta diferencia no es menor. Si recordamos nuestra historia, veremos que a las poblaciones indígenas se les asignó la identidad sociológica de “campesinos”. Esta asignación implicaba la ruralización de las poblaciones indígenas y una relación únicamente de tipo productivo con la tierra.

Esta situación se consolidó en Bolivia a partir de 1953, con la reforma agraria. Con esta asignación se desconocía la dimensión cultural que supone la identidad indígena y la relación integral con su entorno. Se entiende ahora que los pueblos indígenas no solo viven de la tierra, sino que viven con el territorio.

La palabra territorio encierra un sentido más integral. Jurídicamente, el centro de la discusión, y por tanto de la diferencia entre tierra

y territorio, está en el tema de la propiedad. Por ejemplo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos afirma que los pueblos indígenas deben ser reconocidos en sus modalidades propias de control, propiedad, uso y goce de su territorio¹⁶. Los modos propios de posesión y de propiedad de los pueblos indígenas pueden diferir de las concepciones clásicas de dominio, por ello los modos indígenas son protegidos por el derecho a la propiedad¹⁷. Esto ocurrió en el caso de la comunidad Awas Tingni, en Nicaragua. La sentencia de la Corte señala lo siguiente respecto al derecho de propiedad:

Dadas las características del presente caso, es menester hacer algunas precisiones respecto del concepto de propiedad en las comunidades indígenas. Entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. Los indígenas por el hecho de su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios; la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras. El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas debe ser tenido especialmente en cuenta para los efectos de que se trata. Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que

16 CIDH, informe N° 40/04, caso 12.053, Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo (Belice), 12 de octubre de 2004, párr. 115.

17 “[...] desconocer las versiones específicas del derecho al uso y goce de los bienes, dadas por la cultura, usos, costumbres y creencias de cada pueblo, equivaldría a sostener que sólo existe una forma de usar y disponer de los bienes, lo que a su vez significaría hacer ilusoria la protección del artículo 21 de la Convención para millones de personas”. CIDH. Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C N° 146, párr. 120.

carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro¹⁸.

Un segundo elemento para destacar es que el derecho de los pueblos indígenas a la tierra, territorio y recursos supone la protección de las instituciones sociales, culturales y religiosas¹⁹. En ese sentido se manifiesta la sentencia antes citada. Es a través de dicha institucionalidad que las comunidades indígenas pueden desarrollar su vida material y espiritual. En otras palabras, la falta de protección de esos derechos deteriora considerablemente la vida colectiva de un pueblo indígena.

A la par del reconocimiento del derecho a la tierra y territorio está el reconocimiento del derecho a los recursos. Aunque el término “recursos” –para referirse al entorno natural y la relación que los pueblos indígenas tienen con los demás seres vivos– no es el más adecuado, es el que se consolidó en el derecho internacional. Con ello se reconoce la capacidad de los pueblos indígenas para utilizar, poseer, administrar y controlar los recursos naturales que contienen sus territorios. Ya dijimos que con este reconocimiento no se garantiza solamente la vida material de los pueblos indígenas, sino toda

18 Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, 31 de agosto de 2001, párrafos 149 y 151.

19 López señala que ya el Convenio 169 de la OIT, en la parte II, se refiere a la importancia especial que para los pueblos indígenas tiene su relación con la tierra y que los gobiernos deben respetar (art. 13). En el artículo 14 se refiere a las diferentes características del acceso a la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas: Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados en utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes (Inc. 1) Primeramente, se refiere al reconocimiento de la propiedad sobre la tierra que en la actualidad ocupan los pueblos indígenas y que tienen posesión tradicional sobre ella. En segundo lugar, se refiere a las medidas que los gobiernos deben tomar para asegurar que los pueblos indígenas tengan acceso a la utilización de tierras que en la actualidad no ocupan, pero que tradicionalmente les haya servido para desarrollar actividades de subsistencia.

su existencia. Así que reconocer esta dimensión territorial de la vida indígena supone una forma de cuidar la vida. Sencillamente, sin territorio no hay vida.

Frustraciones y recorridos pendientes

Resulta paradójico que a pesar de que existen todos estos avances legislativos y jurídicos en el reconocimiento del derecho a la tierra, territorio y recursos de los pueblos indígenas, sean estos los mismos temas que aquejan a las comunidades indígenas en la actualidad, como si ningún cambio hubiese sido realizado. Stavenhagen (2013) lo describe así:

La misma problemática que aqueja a los pueblos indígenas desde tiempo atrás sigue incidiendo en sus derechos humanos en distintas partes del mundo. Resalta sobre todo la sempiterna cuestión del derecho a la tierra, la cual persiste como fuente de violaciones a los derechos humanos, de conflictos sociales y de luchas indígenas y campesinas. También parecen haberse agudizado los conflictos en torno a la explotación de los recursos naturales en zonas indígenas, sobre todo los mineros, petroleros, forestales y acuíferos (p. 15).

La razón fundamental para que esta vulneración a los derechos indígenas se mantenga es la agresiva expansión de las actividades extractivas. Son las corporaciones, especialmente multinacionales, con apoyo de los gobiernos nacionales y organismos multilaterales de financiamiento, las que no paran con esta lógica de desarrollo extractivista.

Stavenhagen señala que en la actualidad los pueblos indígenas están expuestos cada vez más a los impactos destructores de la economía extractivista petrolera y minera, a los monocultivos, en fin, a la expansión del “capitalismo depredador” (2013, p. 25).

El informe del Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA) del año 2011 destaca este alarmante dato:

[La] usurpación de empresas en las tierras y territorios de los pueblos indígenas constituye, aún, una de las mayores amenazas a las que se enfrentan los pueblos indígenas de todo el mundo. Muchos de los artículos nos informan del desplazamiento de pueblos indígenas debido a la construcción de presas hidroeléctricas o como consecuencia de operaciones de minería u otras actividades (por ejemplo, en Perú, Camboya, Brasil, Laos, Malasia, Uganda, Botswana, etc.), de violaciones de derechos humanos relacionadas con explotaciones a gran escala y del grave impacto medioambiental derivado de proyectos industriales en tierras indígenas (Mundo Indígena, 2011, p. 14).

La situación de los pueblos indígenas no ha cambiado incluso en los países latinoamericanos que han logrado en los últimos años incrementar su producto interno bruto, gracias a la explotación de los recursos naturales, y en cuya situación se supone una mejora en la calidad de vida. Las comunidades indígenas sufren constantemente la usurpación de sus tierras y territorio por parte de empresas multinacionales, que actúan bajo el amparo de los gobiernos nacionales, incluso los denominados progresistas.

Bibliografía

- Albó, X. (2010). Suma qamaña = convivir bien, ¿cómo medirlo? *Revista Diálogos A*, (1)0, 54-64. Cochabamba: ISEAT/CMMAL/VERBO DIVINO/IDECA/ILAMIS.
- Acosta, A. (2011). Sólo imaginando otros modos se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. En I. Farah y L. Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 189-208). La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.
- Anaya, J. (2010). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración. En C. Charters y R. Stavenhagen

- (eds.), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre pueblos indígenas* (pp. 194-211). Copenhague, Dinamarca: IWGIA.
- Boff, L. (2004). *Ecología: Grito da terra, grito dos pobres*. Río de Janeiro, Brasil: Sextante.
- Dussel, E. (2008). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Biblioteca Indígena.
- Fornet-Betancourt, R. (2011) ¿Crisis antropológica? *Revista Diálogos A*, 1, 4-8.
- Grosfoguel, R. (2010). *La descolonización de la economía política*. Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA). (2011). *El mundo indígena 2011*. Copenhague, Dinamarca: IWGIA.
- Gudynas, E. (2011). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. En I. Farah y L. Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 231-246). La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/ Buen Vivir, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz, Bolivia: III-CAB.
- Hinkelammert, F. (2010). *Yo vivo si tú vives: el sujeto de los derechos humanos*. La Paz, Bolivia: Palabra comprometida editores - ISEAT.
- Kehl, M. (2009). *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona, España: Herder.
- López, J. L. (2007). *El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en Bolivia*. Oruro, Bolivia: CEPA, Latinas.
- López, J. L. (2015). “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien”. La teología cristiana de la creación y el buen vivir andino: construcciones anticapitalistas. *Revista Diálogos A*, 9, 15-21.
- Organización de Naciones Unidas. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Recuperado de: <http://www.un.org>.
- Organización de Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de: <http://www.un.org>.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Si'. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Asunción, Paraguay: Paulinas.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, 2, 342-388. Estados Unidos.
- Suess, P. (2002). *La conquista espiritual de la América Española. 200 documentos del siglo XVI*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz, Bolivia: Embajada de Francia, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fundación PIEB.
- Stavenhagen, R. (2013). Pueblos indígenas: retos después de la batalla. En F. Gómez y M. Berraondo (eds.), *Los derechos indígenas tras la Declaración. El desafío de la implementación*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.