

2022-01-20

Antropocentrismo como forma de dominación: desafíos para la ecología integral

Catalina López Gómez
Universidad de La Salle, Bogotá, clopez@unisalle.edu.co

Álvaro Hernández Bello
Universidad de La Salle, Bogotá, alhernandez@unisalle.edu.co

Natalia Sánchez Corrales
Universidad de La Salle, Bogotá, nasanchez@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>



Part of the [Arts and Humanities Commons](#), [Education Commons](#), and the [Public Affairs, Public Policy and Public Administration Commons](#)

Citación recomendada

López Gómez, C., Á.Hernández Bello, y N.Sánchez Corrales (2022). Antropocentrismo como forma de dominación: desafíos para la ecología integral. *Revista de la Universidad de La Salle*, (87), 39-57.

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Antropocentrismo como forma de dominación: desafíos para la ecología integral*

Catalina López Gómez¹
Álvaro Hernández Bello²
Natalia Sánchez Corrales³

■ Resumen

El presente artículo tiene como propósito evidenciar el antropocentrismo que está en la base de nuestros comportamientos con la vida, y que defiende la idea de dominación frente a otros seres vivos a través de la distinción ontológica según la cual algunas vidas tienen más valor que otras. Para lograr este objetivo, en un primer momento el artículo se centra en la relación instrumental que damos a las plantas y los animales no-humanos, basada en la noción de superioridad de la especie humana. En un segundo momento se examina el lugar de enunciación del antropocentrismo, el cual desconoce en la especie humana otras visiones y cosmogonías, y se propone una visión alterna a partir del humanismo

* Este artículo es producto de la investigación “La formación ética en tres universidades de Bogotá desde un modelo de evaluación de la formación ética para las Universidades”, aprobada y financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle.

1 Doctora en Filosofía. Profesora asociada de la Universidad de La Salle. clopez@unisalle.edu.co

2 Magíster en Estudios Culturales. Profesor de la Universidad de La Salle. alhernandez@unisalle.edu.co

3 Doctora en Educación. Profesora asociada de la Universidad de La Salle. nasanchez@unisalle.edu.co

indígena amazónico. Por último, el texto examina la categoría misma del *ánthropos*, que legitima la violencia a la hora de dominar las entidades que no se encuentran en su mismo rango ontológico.

Palabras clave: ecología integral; antropocentrismo; especismo; dominación; ecocentrismo; humanismos indígenas.

Introducción

En las últimas décadas, los estudios sobre la vida han enfatizado en la visión sistémica de la naturaleza, en la que los diferentes organismos, así como los actos vitales, se relacionan entre sí y están interconectados. La cuarta parte de la encíclica *Laudato si'* (Francisco I, 2015) recoge esta visión, de acuerdo con la cual la vida en el planeta se manifiesta en forma de ecosistemas. En el texto, el papa Francisco hace un llamado a construir y a trabajar por una "ciudadanía ecológica" (LS 211). Con esto, hace una invitación a conocer, analizar y plantear soluciones a las crisis ecológicas, ambientales y sociales que se evidencian en la actualidad en la *casa común*.

De igual forma, el papa Francisco propone combatir la crisis socioambiental actual a través de la ecología integral. A través de este enfoque, el pontífice muestra que la degradación de la naturaleza, visible en los actuales efectos ambientales, involucra a las plantas, las otras especies animales y al ser humano como entes que se encuentran interrelacionados. Siendo esto así, el enfoque de la ecología integral propuesto por el papa Francisco plantea la necesidad de abandonar los valores antropocéntricos heredados de la modernidad, y busca comprender las relaciones entre los seres vivos y el planeta a partir de principios ecocéntricos, conforme a los que toda vida humana o no-humana posee valor en sí misma y desempeña un rol determinante en las redes interdependientes que se tejen en la naturaleza. Teniendo en cuenta la importancia de este llamado, el presente artículo busca mostrar los desafíos que enfrenta la ecología integral a la hora de abandonar los valores antropocéntricos mediante los cuales hemos entendido nuestras relaciones con la naturaleza.

El antropocentrismo, como corriente de pensamiento, ha permeado no solo nuestras ideas, sino las acciones que ejecutamos. Pese a la supuesta inclusión de otros seres en nuestras consideraciones morales, nuestras acciones revelan que seguimos privilegiando unos intereses frente otros. Es en este sentido que el presente artículo se interesa en visibilizar cómo algunos de nuestros comportamientos ponen en tela de juicio la coherencia humana frente a máximas como que la vida es sagrada, o que cada vida debe ser respetada en la expresión de su singularidad y diferencia. ¿Es la vida igualmente valiosa en todos los casos? Al examinar algunas relaciones con otros seres, el artículo muestra cómo el antropocentrismo se evidencia en el deseo de dominar manifestaciones distintas de la vida siguiendo el argumento de que nos encontramos en un lugar ontológico privilegiado.

De lo anterior, como se muestra en las páginas siguientes, se derivan acciones violentas que responden a la idea según la cual algunas vidas tienen más valor que otras. Para mostrarlo, el texto examina en un inicio la relación que tenemos con el mundo vegetativo y con los otros animales en la que se evidencia la creencia en la superioridad de la especie humana. Una vez realizado esto, el artículo se concentra en analizar cuál es el punto de partida o el lugar desde el cual se construye este pensamiento antropocéntrico. A partir de ello el texto muestra cómo el antropocentrismo tiene diferentes manifestaciones. El humanismo clásico, ligado al surgimiento que tuvo en el siglo XVI, desconoce y niega otras visiones y comprensiones del mundo, por lo que el artículo presenta, a través del pensamiento amazónico, una visión alternativa del humanismo. Por último, planteamos la pregunta acerca del ser humano que subyace en la noción misma de antropocentrismo, ¿quién es ese *ánthropos*?, ¿cuáles son sus características y qué lo define?

Asimismo, este artículo propone una reflexión que visibiliza el riesgo de seguir alimentando una visión antropocéntrica mediante estos nuevos llamados al cambio. De esta manera, el texto plantea una reflexión ética que aborda el antropocentrismo subyacente en las reflexiones contemporáneas en nuestra relación con otras especies, la necesidad de minimizar la afectación ambiental y los desafíos de una ética del cuidado.

Así, el texto se presenta como una breve reconstrucción de algunos elementos que se derivan de la visión antropocéntrica inherente al actual comportamiento que tenemos los seres humanos con respecto a las manifestaciones de vida en el planeta; también, acentúa la idea según la cual, si realmente se busca hacer frente a la crisis socioambiental que vivimos y nos comprometemos con el enfoque de la ecología integral propuesto por el papa Francisco, resulta necesario visibilizar y abandonar los valores antropocéntricos con los que hemos establecido las relaciones con la naturaleza y los entes con los que cohabitamos la Tierra.

Antropocentrismo, especismo e instrumentalización de las plantas y los animales no-humanos

Pese al constante llamado a cambiar la manera en la que nos hemos relacionado con los animales no-humanos y el medio ambiente, esta invitación a cuidar la casa común se enuncia desde una visión antropocéntrica que no siempre es fácil identificar (López Gómez y Hernández Bello, 2017). Los fenómenos actuales, que involucran la historia de la vida en nuestro planeta, se basan en una concepción centrada únicamente en el ente-humano.

En las actuales reflexiones acerca de nuestra relación con la vida se evidencia la necesidad de modificar nuestro comportamiento con respecto al medio ambiente y los demás animales. Por una parte, las consecuencias del cambio climático son cada vez más evidentes y el agotamiento de los recursos naturales se presenta como el resultado de nuestras prácticas extractivas y devastadoras. De otro lado, las distintas expresiones de maltrato animal que se derivan del uso que hacemos de otras especies han hecho que diferentes movimientos ciudadanos aboguen por el cuidado de los animales no-humanos, así como por la alarmante disminución de la biodiversidad, que en las últimas décadas ha hecho que haya un creciente interés en la preservación de las especies.

De acuerdo con el interés que tiene la llamada *ecología integral* en la relación entre el ser humano y los demás entes vivos del planeta, y la incidencia que este enfoque puede tener en las discusiones bioéticas contemporáneas, este apartado tiene como propósito develar que, aunque la ecología integral hace

una clara invitación a desarrollar una mayor consciencia y a responsabilizarnos de la manera en que nos comportamos con respecto a las plantas y los animales no-humanos, para hacerlo es necesario desprenderse de la visión antropocéntrica que sigue privilegiando al ser humano frente a los demás seres vivos con los que co-habita.

Es evidente que, frente a la vida vegetativa, el ser humano ha realizado un uso instrumental. La dominación y la explotación que hemos realizado de las plantas se ha justificado con el argumento de que, a diferencia de los seres sintientes, las plantas no son capaces de sentir dolor o placer, por lo que su uso no puede ser éticamente juzgado. Pese a que este argumento es puesto hoy en día en duda por los avances científicos que han podido mostrar ciertas reacciones de las plantas frente a las prácticas de cuidado o maltrato, defender el valor de los entes vegetativos por sí mismo resulta más difícil que en el caso de los animales no-humanos.

Sin embargo, si nos centramos en la relación que tenemos con los otros seres sintientes, se evidencia de igual manera el uso instrumental que hemos realizado de estos. Los seres humanos hemos hecho uso de las otras especies para garantizar necesidades básicas como la alimentación, el vestuario y el desarrollo científico; de igual manera, la vida de los animales no-humanos ha sido utilizada con fines de entretenimiento o de ornamentación. ¿En qué medida puede justificarse este uso instrumental que hemos realizado de los animales no-humanos?

El punto de partida desde el cual hemos construido una relación instrumental con los animales no-humanos estriba en la premisa según la cual el ser humano se diferencia esencialmente de los otros animales. En los usos que damos a las otras especies se encuentra, entre líneas, la idea conforme a la que, a pesar de compartir con los animales algunos de sus rasgos y facultades, los humanos poseemos una naturaleza particular y distinta. Ahora bien, más allá de discutir si la diferencia entre los humanos y lo no-humanos es esencial o gradual, resulta claro que de esta distinción se ha desprendido, sin darnos cuenta, la idea de superioridad de la especie humana.

Visibilizar esta conexión entre la diferencia de la especie humana con otros animales y la subordinación ontológica de las demás especies a la humana es de suma importancia. A través de esta es posible evidenciar el reto de la ecología integral frente a su llamado a repensar nuestras relaciones con los animales no-humanos y a realizar cambios en la manera en la que hacemos uso de estos. En efecto, si bien la ecología integral invita a responsabilizarnos de los efectos adversos que se derivan de la forma en la que nos relacionamos con las otras especies, una verdadera transformación en nuestra relación con los demás animales solo es posible si se cuestiona la supremacía de la especie humana.

Si nuestra relación con los animales no-humanos supone el uso de estos para nuestros fines particulares (sean estos de alimentación, vestuario, ornamentación, recreación, experimentación e incluso compañía, entre otros), es porque necesariamente ejercemos un rol de dominio sobre las otras especies. Ahora bien, al ejercer este rol de dominio ponemos de presente, consciente o inconscientemente, la creencia según la cual el ser humano es superior a las demás especies; dado que la cadena de instrumentalización parte de la creencia en la diferencia esencialista, que lleva a la idea de supremacía y habilita el uso dominante de las otras especies con fines humanos. Entonces, el problema consiste en que de la identificación de la diferencia no podemos desligar la idea de que somos superiores a otras especies. La creencia en esta supremacía lleva a la relación de dominación que la ecología integral busca combatir.

Por ejemplo, la condición jurídica de los animales como cosas habilita que sus vidas sean consideradas como medios y no como fines en sí mismos (Regan, 1985), y promueve la comprensión de los animales no-humanos como medios que sirven al ser humano para llevar una vida más plena, de las que se han derivado consideraciones ampliamente examinadas y criticadas por los defensores de los derechos de los animales como Salt (1886; 1891), Singer (1984; 1993) y Nussbaum (Nussbaum et al., 2004; Nussbaum, 2012). Desde su perspectiva, si se acepta que el ser humano posee un estatus ontológico más elevado que el de las otras especies, se habilita con ello una relación de subordinación que llega a expresarse en formas de instrumentalización animal.

De ahí que valga la pena cuestionar si con la ecología integral, en la que se invita al cuidado de los animales no-humanos, se realiza un llamado desde un lugar de posicionamiento privilegiado y de dominio. Es claro el intento que hace el papa Francisco por matizar y transformar la idea de dominio que los cristianos han justificado a través de la interpretación de las escrituras. En efecto, en la encíclica *Laudato Si'* (2015), afirma que “hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas” (LS 67), y en varios momentos del texto se realiza una invitación a repensar la noción *dominación*.

No obstante, no parece haber un abandono total de la jerarquía ontológica en la que el ser humano se encuentra a la cima de la *scala naturae*, porque hay una clara intención de matizar la interpretación tradicional que habilita el uso desmedido que hemos hecho de los animales, pero sigue conservándose la noción de dominio del ser humano frente a las otras especies. Esto se evidencia en la encíclica, al sostener que el dominio que debemos ejercer sobre las otras especies no debe ser absoluto (LS 67) ni despótico (LS 83), sino que ha de ser responsable y respetuoso (LS 68).

El Papa sostiene que las demás especies no deben estar completamente subordinadas al bien del ser humano, “como si no tuvieran un valor en sí mismas” (LS 69); sin embargo, la encíclica no abandona la noción de dominio; la modifica, pero no la rechaza. Esto quizás es la evidencia más clara del antropocentrismo que aún subyace en la invitación a repensar nuestra relación con los animales no-humanos a través del enfoque de la ecología integral. La noción de dominio se aferra en el esencialismo, que habilita la lectura de superioridad de los seres humanos frente a otros animales. Este especismo —término acuñado por Richard D. Ryder y el Grupo de Oxford en 1970— se refiere a una actitud prejuiciada o prejuiciosa que otorga privilegios morales a algunos vivientes, en este caso a los seres humanos, según la especie a la que pertenezcan. Similar al racismo, o al sexismo, configura como justificadas o justificables prácticas lesivas o crueles contra aquellos que no entren en el conjunto privilegiado (la raza, el sexo o, en este caso, la especie).

Aunque se han realizado avances importantes e invitaciones fundamentales para tener una relación más consciente y cuidadosa con las otras especies, y esto representa un gran avance para minimizar los efectos devastadores que ha dejado la manera en que hemos ejercido dominio sobre estas, la postura esencialista y, con ella, la visión especista y antropocéntrica, hace que la fuerza transformadora del enfoque de la ecología integral se limite, pues no se renuncia a las lógicas de dominación que han derivado en una relación egoísta y destructora de las otras especies. La dominación lleva a la exclusión, tal y como lo afirma Nussbaum y otros investigadores en *Animal rights: current debates and new directions* (2004) y, como parte de los seres excluidos, se encuentran los animales quienes han sido históricamente ignorados en las teorías clásicas de la justicia.

De esta manera, pese a que el enfoque de la ecología integral busca promover “un nuevo comienzo” (Hermanos de las Escuelas Cristianas, 2020, p. 100), más allá de la mitigación de los efectos que hemos ocasionado a los animales no-humanos, al conservar la tesis especista habilitamos la idea de dominación y seguimos aferrados al único hilo que impide una verdadera transformación en nuestra relación con los otros animales. Parece necesario entonces el abandono del especismo, derivado de la postura esencialista, y de la idea según la cual la esencia del ser humano y los animales es diferente, para alcanzar los propósitos de la ecología integral y dejar de legitimar diferencias discriminatorias y segregacionistas. En efecto, el esencialismo, al hacer énfasis en las discontinuidades que se presentan entre las especies, se centra en la división, descarta la continuidad en la naturaleza y establece tácitamente valoraciones en torno a aquello que especifica a una especie animal sobre las otras, dando lugar al especismo y a una lectura de superioridad de los seres humanos frente a las otras especies.

Asimismo, al centrarse en la diferencia, el esencialismo coloca estatutos diferenciales para las distintas especies, los cuales, habitualmente, van acompañados de valoraciones. Para tener este riesgo presente y repensar una verdadera transformación, quizás sea necesario recordar las palabras de Darwin en *On the origin of species* (1859), “the term species, as one arbitrarily given for the sake of convenience to a set of individuals closely resembling each other” (p., 29).

La vida contemporánea nos exige pensar, además de nuestra relación con otras especies animales, la manera en que nos comportamos con el medio ambiente. Las crisis que experimentamos hoy en día con respecto al calentamiento global, a la pérdida de distintas especies de plantas y, en general, a la explotación de los recursos naturales limitados, hace necesario reflexionar en torno a estas problemáticas y formular acciones reparadoras desde nuestra cotidianidad. Para ello, es necesario el abandono del especismo como forma particular de expresión del antropocentrismo en la relación que tenemos con los animales no-humanos, así como un cambio de perspectiva en cuanto al lugar que ocupamos en el planeta. Desde el enfoque de la ecología integral, conviene que nos pensemos como cohabitantes del planeta y, a partir de esto, reconstruyamos nuestras relaciones con los otros seres vivos y con el mundo vegetativo.

¿Humanismo o antropocentrismo?

Se dice que el humanismo europeo es una corriente intelectual que, inspirada en un redescubrimiento del mundo grecorromano a partir del estudio de su historia, sus lenguas y filosofía, buscó alejarse del teocentrismo medieval para rescatar y exaltar lo humano poniéndolo en el centro del universo, es decir, adoptando una visión antropocéntrica. Esta mitología del humanismo europeo descansa sobre la represión de la contraparte de su "vocación intelectual": la conquista de América.

Este humanismo ilustrado se convirtió prontamente en un estereotipo que aún es dominante en nuestras representaciones cotidianas. Es más, quienes nos dedicamos a la vida académica lo habitamos continuamente. Como imagen ideal, el humanismo ilustrado se constituyó a partir de la alteridad colonial, es decir, sobre la base del gran excedente económico fruto de la explotación y la dominación política de un continente que para ellos era nuevo. Además, la empresa colonial estuvo fundamentada en todo un aparato de representación del otro, animado por el mismo impulso de retorno a los griegos: el conocimiento de la historia, la cultura, los idiomas y costumbres de los habitantes del "nuevo" continente.

En estas descripciones, los cronistas de indias (como se les conocía) no solo brindaban un retrato de la época, sino que mostraban su singular visión del mundo. Dicha visión, sirvió de base para completar el estereotipo del hombre europeo humanista e ilustrado, aquel que, distante ya de la naturaleza, había logrado desprenderse de los rasgos que “aún” se podían ver en América: los salvajes, bárbaros, incivilizados y... icaníbales! Carlos Jáuregui, en una obra monumental ha analizado el tropo *caníbal* como constitutivo del humanismo europeo:

El hombre salvaje “fue un tema habitual del imaginario europeo para representarse la humanidad en un estado “natural”, no civilizada o nómada (antes de la vida en la ciudad), en una economía primitiva (anterior a la propiedad y al dinero), bárbar en el sentido clásico de la palabra (prelingüística o balbuceante), no sujeta a represiones sexuales (promiscuas) y preestatal (sin ley ni gobierno). El discurso colonial distingue entre el salvaje Otro y el que renueva la nostalgia por un mundo idílico. (2008, p. 65)

Así, a través de la descripción y construcción del estereotipo del salvaje americano menos-humano, el sujeto moderno colonial se constituyó como el humano verdadero, el más-humano y culmen del gran proceso evolutivo. De esta manera, se instituyó un humanismo a partir de un salvajismo, una modernidad a partir de una antigüedad, y una cultura a partir de una naturaleza en una simultaneidad del tiempo histórico.

Toda esta mitología del humanismo europeo no sería más que una simple visión del mundo, sino es porque era catalizadora del inmenso poder militar de la Europa imperial. El dominio político, aunado a la explotación económica de la abundancia americana, requería definir por contraste la escasez cultural de sus habitantes como pretexto, ideología y razón para la conquista: “el Nuevo Mundo es concebido económicamente como un depósito inagotable de mercancías y, culturalmente, como una página en blanco; éstas (abundancia y vacuidad) son las dos condiciones imaginarias del colonialismo” (p. 26).

Nuestras sociedades contemporáneas se han fundado sobre esta coyuntura histórica, en lo que Aníbal Quijano (2000) define como el sistema mundo

colonial, origen de las clasificaciones sociales y, por lo tanto, de la distribución de sociedades a escala global, tal como lo comenta Eduardo Galeano (2010) al inicio de su obra magna:

la división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. (p. 15)

Por ello, el tropo del *humanismo europeo*, constituido de segunda mano sobre la base del tropo del *salvaje americano*, fungió como la matriz de la dominación mundial. Hoy en día se sigue usando el mismo tropo, esta vez bajo la figura del terrorista, del subdesarrollado, del inmigrante, etc.

El antropocentrismo como una ontología y una cosmología, y su contraste en el humanismo indígena amazónico

La postura esencialista propia del antropocentrismo heredero del humanismo europeo ha tenido efectos devastadores en nuestro planeta. Por ejemplo, el Antropoceno ha revelado la huella humana a nivel geológico, ya no solo histórico. Claro que, históricamente, tal humano puede ubicarse en unas coordenadas específicas de espacio y tiempo: el de la revolución industrial y, por lo tanto, el del desarrollo de un modo de producción capitalista que ha reducido en muy pocos años la biodiversidad, así como ha aumentado en el mismo periodo de tiempo el efecto invernadero⁴. ¿De qué humano hablamos cuando decimos Antropoceno? Este fenómeno, que ha excedido el nivel de la historia humana para incorporarse a la historia geológica de nuestro planeta, tiene en la base una concepción sobre el ser humano como ente en el mundo o, si se quiere, una visión del mundo centrada únicamente en el ente-humano: un antropocentrismo.

4 Una mirada crítica y amplia del Antropoceno se encuentra en Bonneuil y Fressoz (2017).

El antropocentrismo es una ontología que implica una relación particular con los otros entes y con lo que conocemos generalmente como *medio*. Una ontología que ha logrado una hegemonía, pero que no representa, de lejos, el conjunto de las visiones de mundo (y de ontologías) que existen y han existido. Se puede decir que el antropocentrismo es también una cosmología, pues implica no solo una visión de mundo, sino también una lógica de relacionamiento con él. Quisiéramos ilustrar este antropocentrismo capitalista a partir de una comparación con otras ontologías/cosmologías que en la antropología contemporánea se reúnen en torno al término *perspectivismo*, en específico, en la versión que hace el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2013).

El perspectivismo es una teoría antropológica que ha puesto en cuestión las concepciones sobre las diferencias ontológicas en los pueblos amazónicos, diferencias que implican una pragmática del conocimiento indígena y, por lo tanto, una epistemología en la que las diferencias ontológicas no son fijas. Como epistemología, incluye no solo los conceptos, los cuales son muy apreciados por las ontologías occidentales, sino también las percepciones que ciertamente se encuentran a la base de cualquier acercamiento al mundo. En la filosofía occidental, los franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari (1993) elaboraron un estudio de los perceptos como “formas de ser del conocimiento”, dando a entender que el impulso creativo del pensar no se reduce únicamente a la creación de conceptos y funciones, sino también de perceptos.

Frente a las concepciones clásicas que catalogan el pensamiento amerindio entre animismo y totemismo, el perspectivismo ha desarrollado una teoría original que permite entender cómo los sujetos se encuentran en un permanente devenir ontológico propiciado por las múltiples perspectivas desde donde se puede percibir, experimentar y, por lo tanto, comprender el mundo.

El pensamiento amerindio es un caso particular en el que las categorías y los perceptos representan una diferencia (y por lo tanto un desafío) al pensamiento antropocentrista. En el seno de este pensamiento se opera una distinción entre naturaleza y cultura que ubica a la condición humana en la diferencia cualitativa frente a la naturaleza, en un constante distanciamiento hacia la cultura. En el

antropocentrismo, el ser humano se erige por encima de la naturaleza en una posición cultural, es decir, que frente a los otros entes reconoce una continuidad en la naturaleza y una discontinuidad en la cultura. Por el contrario, la cosmología amerindia establece una relación opuesta: reconoce una discontinuidad en las distintas naturalezas de los entes al tiempo que registra una continuidad en la cultura, es decir, la condición “humana” que proclama el antropocentrismo occidental aquí no es diferencia discontinua, sino continuidad.

Esta diferencia, a la vez categorial y perceptual —por lo tanto, epistemológica—, no es de matiz estructural, y se puede reducir a la distinción entre las cosmologías multiculturalistas y las multinaturalistas, esquematizadas en la siguiente tabla:

Tabla I. Comparación de la cosmología de matriz occidental/moderna vs. las cosmologías amerindias

| Cosmología | Naturaleza | Cultura |
|-------------------|------------------------|------------------------|
| Multiculturalismo | Universal/continuo | Particular/discontinuo |
| Multinaturalismo | Particular/discontinuo | Universal/continuo |

Fuente: elaboración propia

Este cuadro representa la diferencia estructural entre el pensamiento amerindio y el pensamiento “occidental”. La distinción entre naturaleza y cultura de este último supone que la naturaleza es un atributo común a las especies, mientras que la cultura es el elemento diferenciador: por ejemplo, compartimos con los animales nuestra naturaleza (genética, organismos, funciones, etc.), pero nos separamos de estos en cuanto a nuestra cultura, es decir, a rajatabla, nosotros la tenemos y ellos no.

El perspectivismo es ese “punto de vista” que nos habla de toda una economía de la alteridad, la cual se compone de categorías opuestas y de relaciones entre estas, como sucede en todo pensamiento. La particularidad del perspectivismo radica en que dichas categorías y relaciones no son absolutas u ontológicamente determinadas, por lo tanto, el punto de vista o posición no es fijo, sino relativo

a la relación que se establece; en ese sentido, el perspectivismo nos habla de una permanente *posibilidad* ontológica más allá de la lógica de la identificación.

Cuando oponemos el pensamiento “occidental” al amerindio, proponemos entender cada uno en su forma como comprensión del mundo y como pautas de relacionamiento con él. Es decir, un pensamiento que es una cosmovisión, una cosmología y, por lo tanto, una ecología. De igual forma, consideramos importante no solo mostrar los límites de un humanismo colonial, sino también hacerlo a partir de la ilustración de un humanismo que puede constituir, epistemológica y pragmáticamente su contraparte. Además, rescatando el punto de vista propio de algunas sociedades americanas, buscamos trazar la trayectoria de un pensamiento hegemónico desde una perspectiva no (o contra) dominante, puesto que ya mucho se ha dicho del sistema mundo moderno colonial, nos corresponde aportar otras matrices que resisten, sobreviven, crecen y florecen a pesar el etnocidio y “epistemicidio”. Es el aporte de la etnología americana, pero sobre todo de la propia historia local, que subvierte la historicidad evolucionista moderna y, quizás, nos brinda mejores herramientas para habitar en el mundo.

El antropocentrismo androcéntrico

Este antropocentrismo colonial heredero del pensamiento moderno occidental arrogante e indolente (Santos, 2003) constituye una realidad habitada por dos tipos de seres: aquellos con dignidad ontológica suficiente para ser adscritos al universal masculino del que se predicán todos los enunciados próximos al privilegio (lo desarrollado, lo civilizado, lo racional, lo científico), y aquellos que no tienen esta dignidad ontológica y son por tanto subsidiarios, explotables, controlables, en síntesis recursos disponibles para ser objeto de apropiación y extracción en la forma de naturaleza (Cunha, Carvalho y Moreira, 2019). Esta línea abismal (Santos, 2003) que se crea entre estos dos tipos de seres reproduce por tanto todas las formas de dominación y explotación que hoy persisten hacia los cuerpos feminizados, los pueblos colonizados y la naturaleza. Se trata de la articulación ontológica y epistemológica de tres formas de opresión: el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado.

Según Vandana Shiva y María Mies (1993), este sistema mundial patriarcal capitalista se sostiene en la relación inseparable entre la dominación de las mujeres y la explotación de las tierras, los recursos y los cuerpos colonizados. También, esta continuidad en los sistemas de opresión se evidencia en el uso y apropiación de los conocimientos y el trabajo producido por las mujeres que se consolida en el pacto patriarcal que da lugar a la acumulación capitalista originaria (Federici, Hendel y Touza, 2010), y la correspondiente representación de la naturaleza reducida a recurso que habilita la empresa colonial que emprende Europa desde el siglo XV y que consolida como modelo económico de la ilustración (Polanyi, 1957).

Nuestra crítica de la lógica emancipatoria de la ilustración no sólo fue impulsada por la percepción de cuáles son sus consecuencias para las mujeres, sino también por un interés en esas víctimas, quienes, desde el paso del hombre blanco al ámbito de la libertad, han pagado por esta libertad con la negación de su propia subjetividad, de su libertad y, a menudo, de su base de subsistencia. Además de incluir a las mujeres, estas víctimas abarcan a la naturaleza y otros pueblos, los colonizados y naturalizados, expuestos disponibles para la libre explotación y subordinación y que han sido convertidos en los otros, en los objetos, durante el proceso de emancipación del sujeto (hombre) europeo del ámbito de la necesidad. (Mies y Shiva, 1993, p. 79)

Esta emancipación del hombre europeo del ámbito de la necesidad se materializa, de un lado de la línea en la forma de progreso, desarrollo, acumulación, industrialización; del otro lado de la línea abismal, esta acumulación se experimenta como precarización, violencia y explotación, propios del modelo extractivista vigente en el sur global.

La *ecología política feminista* (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004) ha venido estudiando los conflictos ecológicos-distributivos de lógica norte-sur producidos por este modelo —conflictos asociados a los proyectos de explotación agroindustrial y minero-energética—, a través de una representación alternativa de la idea de naturaleza. Este tránsito entre una idea moderno-occidental de la naturaleza como sometida al dominio de la ciencia y los modos

de producción económica, a una idea en la que la naturaleza es un objeto de disputa y apropiación entre diferentes modelos interpretativos (Arriagada Oyarzún y Zambra Álvarez, 2019) ha facilitado el camino para entender las complejas interrelaciones entre la fase actual del capitalismo, sus efectos en el sur global y, en particular, en los cuerpos y las vidas de las mujeres.

Este tránsito en las representaciones ha visibilizado un fenómeno que Maristella Svampa (2015) denomina *la feminización de las luchas de tipo ambiental en América Latina*, y que estaría conectada a lo que el ecofeminismo global ha asociado a las actividades que hacen las mujeres víctimas del desarrollo como estrategias para conservar la base de su subsistencia (Mies y Shiva, 1993). Se trata de luchas y resistencias de diversa índole que vienen construyendo alternativas contrahegemónicas a la gobernanza ambiental neoliberal, y que proponen a la ética del cuidado como horizonte ético-político (Arriagada Oyarzún y Zambra Álvarez, 2019). Aquí, el cuidado se entiende en un sentido más amplio que en su versión reducida y reduccionista de la ecología integral; se trata de una ética del cuidado centrada en el sostenimiento de la vida:

El universalismo que surge de su esfuerzo por conservar la subsistencia, la base de su vida, es distinto del universalismo eurocéntrico que se desarrolló a través de la ilustración y de la aparición del patriarcado capitalista. Se trata de un universalismo que no se ocupa de derechos humanos universales y abstractos, sino de necesidades humanas comunes que pueden satisfacerse únicamente si se mantienen intactas y con vida las redes y procesos que sustentan la vida. (Mies y Shiva 1993, p. 84)

Se trata de una ética fundada en todo aquello que ha sido descartado como inferior, subsidiario y sin densidad ontológica suficiente, es decir, el cuidado y el sostenimiento de la vida como actividades feminizadas en la lógica moderno-occidental son en este pensamiento alternativo de alternativas (Santos, 2003) los lugares fundamentales de la promesa: seguir haciendo la vida posible en esta tierra.

Conclusión

¿No son todos los entes *ontocéntricos*?, es decir, ¿no se consideran a sí mismos como centro del universo? En *El etnólogo ante la condición humana* (2015), Claude Lévi-Strauss retoma la tesis según la cual toda sociedad es etnocéntrica, en el sentido que comprende el mundo desde su punto de vista, como un centro desde el cual observa y realiza distinciones ontológicas. Sin embargo, el reconocimiento de una multiplicidad de puntos de vista al nivel fundamental de la percepción humana no quiere decir que dicha diversidad se exprese en todos los casos en términos de desigualdad (superioridad o inferioridad). Justamente, la etnología americana ha comprobado cómo muchos pueblos de este continente no realizan estas distinciones en términos de desigualdad, sino de mera diferencia, en continua transformación.

La dominación del antropocentrismo occidental, venido del sistema-mundo capitalista colonial que hemos descrito aquí, consiste en pensar dicha diferencia en términos de una pretendida superioridad, elevando su experiencia de mundo particular a una única visión del mundo posible a través de la fuerza de la costumbre y el poder económico, militar y político. Este artículo de investigación propone entonces entender dicho antropocentrismo como una experiencia humana más entre otras, y entender cómo se configuró en su dimensión hegemónica. Dicha comprensión solo puede hacerse comparativamente: en el contraste ontológico entre especies no humanas y entre otras sociedades cuya experiencia del mundo nos permite, en un sano relativismo cultural, subrayar el valor intrínseco de cada vivencia y comprensión, sin dejar de denunciar aquellas que, en búsqueda de la dominación, ejercen un poder que obstaculiza el libre desarrollo de cada forma de ser en el planeta.

Referencias

Arriagada Oyarzún, E. y Zambra Álvarez, A. (2019). Apuntes iniciales para la construcción de una ecología política feminista de y desde Latinoamérica. *Polis (Santiago)*, 18(54), 14-38.

- Bonneuil, C. y Fressoz, J. B. (2017). *The shock of the anthropocene* [trad. D. Fernbach]. Verso.
- Cunha, T., Carvalho, C. C. y Moreira, L. (2019). Saberes feministas: solidariedades Sul/Sul. *Nanduty*, 7(11).
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. John Murray.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Federici, S., Hendel, V. y Touza, L. S. (2010). *Calibán y la bruja : mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Francisco I. (2015). *Laudato si': sobre el cuidado de la 'casa común'*. Libreria Editrice Vaticana.
- Galeano, E. (2010). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Hermanos de las Escuelas Cristianas (2020). *Declaración sobre la misión educativa lasallista. desafíos, convicciones y esperanzas*. Casa Generalicia.
- Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalía: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana.
- Lévi-Strauss, C. (2015). "El etnólogo ante la condición humana". En *La mirada distante* (pp. 40-51). Cuenco de plata.
- López Gómez, C. y Hernández Bello, Á. (2017). Visiones de la naturaleza y la cultura: el lugar de los animales en *Laudato Si'*. *Revista de la Universidad de La Salle* (72), 239-52.
- Mies, M. y Vandana S. (1993). *Ecofeminism*. Zed Books.
- Nussbaum, M. (2012). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.
- Nussbaum, M., Sunstein, C. R., Wise, S. M., Posner, R. A., Singer, P., Diamond, C., Francione, G. L., et al. (2004). *Animal rights: current debates and new directions*. Oxford University Press.
- Polanyi, K. (1957). *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Beacon Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, XI(2), 342-86. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>.
- Regan, T. (1985). *The case for animal rights*. University of California Press.

- Rocheleau, D. E., Thomas-Slayter, B. P. y Wangari, E. (2004). *Feminist political ecology global issues and local experiences*. New York: Routledge
- Salt, H. S. (1886). *A plea for vegetarianism and other essays*. The Vegetarian Society.
- Salt, H. S. (1891). *Animal rights: considered in relation to social progress*. McMillan & Co.
- Salt, H. S. (1993). *Compendio de ética* [trad. J. Vigil Rubio y M. Vigil]. Alianza Editorial.
- Santos, B. de S. (2003). *Crítica de la razón indolente contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Desclée de Brouwer.
- Singer, P. (1984). *Ética práctica* [trad. R. Herrera Bonet]. Cambridge University Press.
- Svampa, M. N. (2015). Feminismos del sur y ecofeminismos. *Nueva Sociedad*, 256, 127-31.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En M. Cañedo Rodríguez (coord.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (pp. 417-56).