

LA JUSTICIA ECOLÓGICA Y EL “GIRO ONTOLÓGICO”

Ecological justice and the “ontological turn”

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra

Doctora en Derecho, Universidad Federal de Santa Catarina
Investigadora Post-doctoral del Programa de Post-grado en Derecho, UFSC

Profesora de Derecho Ambiental y Ecología del Derecho, miembro del Grupo de Investigación en
Derecho Ambiental y Ecología Política en la Sociedad de Riesgo-GPDA/UFSC
tahdutra@hotmail.com

RESUMEN: La crisis climática que la humanidad ha estado enfrentando y que pone en riesgo las condiciones de habitabilidad y sustento de las generaciones futuras es parte de una situación más grave: una crisis de civilización. La ontología dualista cartesiana, que sustenta el conocimiento y el desarrollo económico desde la modernidad en adelante, conduce a una imagen de abuso en las relaciones entre humanos y naturaleza, que va más allá de los límites planetarios. Entre las poblaciones que más sufren los efectos de la crisis se encuentran los pueblos indígenas y poblaciones tradicionales cuyos modos de vida entrelazados con la naturaleza y de carácter no dualista contribuyen a la protección ecológica de los ecosistemas. Se está produciendo un cambio de paradigma que implica la revisión del dualismo cartesiano y trae consigo transformaciones significativas en el campo de las ciencias humanas. La pregunta que orienta esta investigación se refiere a comprender la posible relación e influencia del “giro ontológico” antropológico hacia la concepción de una Justicia Ecológica y sus consecuencias jurídicas prácticas, considerando el contexto latinoamericano. Utilizando el método hipotético-deductivo y la metodología de investigación bibliográfica, se abordan: el cambio de paradigma científico, las respuestas desde la filosofía, la antropología y el derecho; el “giro ontológico” y sus consecuencias; la demanda de Justicia Ecológica en América Latina; y, finalmente, se destacan los posibles aportes del enfoque de ontologías relacionales a la Justicia Ecológica. Esto confirma la hipótesis del trabajo de que el giro ontológico es fundamental para comprender el llamado a la Justicia Ecológica –que abarca a toda la comunidad de vida, desafiando el derecho a la complejidad al desvelar el pluriverso.

PALABRAS CLAVE: giro ontológico, justicia ecológica, derecho, pueblos latinoamericanos, ontologías relacionales.

ABSTRACT: *The climate crisis that humanity has been facing and which puts at risk the conditions of habitability and sustenance for future generations is part of a more serious situation – a civilizational crisis. The Cartesian dualist ontology that underpins knowledge and economic development from modernity onwards leads to a picture of abuse in human/nature relations, going beyond planetary limits. Among the populations that suffer most from the effects of the crisis are indigenous peoples and traditional populations, whose ways of life intertwined with nature that have a non-dualistic character and contribute to the ecological protection of ecosystems. A paradigm shift is underway that involves the revision of Cartesian dualism and it brings about significant transformations in the field of human sciences. The question that guides this investigation concerns understanding the possible relationship and influence of the anthropological “ontological turn” for the conception of an Ecological Justice and its practical legal consequences, considering the Latin American context. Using the hypothetical-deductive method and bibliographical research methodology, the following are addressed: the change in scientific paradigm, the answers from philosophy, anthropology and law; the “ontological turn” and its consequences; the demand for Ecological Justice in Latin America; and, finally, the possible contributions of the “relational ontologies” approach to Ecological Justice are highlighted. This confirms the work’s hypothesis that the ontological turn is fundamental for understanding the call for Ecological Justice – which encompasses the entire community of life, challenging the Law to complexity by unveil the pluriverse.*

KEYWORDS: *ontological-turn, ecological justice, law, latin american peoples, relational ontologies.*

INTRODUCCIÓN

A principios de este siglo, hay innumerables factores críticos que exigen formas de pensar y vivir que sean menos abusivas hacia la naturaleza, o más precisamente, hacia los no humanos de la naturaleza. Datos del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático – IPCC¹,

¹ Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (2022). Grupo de trabajo del sexto

investigaciones sobre los límites planetarios², hallazgos sobre la alteración geofísica del planeta Tierra³, revelan la urgencia de que la humanidad reconozca y comprenda la necesidad de transformaciones profundas encaminadas a fin de proteger la vida humana y la de otros seres que cohabitan y conviven en el planeta, como comunidad de vida.

La comprensión de la propia naturaleza y del ser humano está en la base de la crisis de civilización que ha surgido. En este sentido, la instrumentalización de la naturaleza para la producción de riqueza en el contexto capitalista se reconoce como uno de los problemas fundamentales para enfrentar.

El cuestionamiento de la explotación física y económica del planeta hasta el punto de ir más allá de límites lleva a reflexionar sobre los usos y la distribución de los recursos necesarios para la vida que deben establecerse de manera justa entre toda la humanidad, sin embargo, no es suficiente para revertir el problema. Es necesario revisar las bases de comprensión sobre las relaciones entre el ser humano y la naturaleza que actúan como causa de la crisis.

El necesario un cambio de paradigma⁴, que ya está en marcha en determinadas áreas del conocimiento y apenas ha comenzado en otras, lo cual concierne a la transición del conocimiento cartesiano moderno⁵,

informe de evaluación. Disponible en: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>. Consultado el 02/03/2024.

- ² Rockström, J. *et al.* (2009). Límites planetarios: explorando el espacio operativo seguro para la humanidad. *Ecología y Sociedad*, 14(2), 32 [en línea], pp. 1-33.
- ³ Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000). "El 'Antropoceno'". *Boletín de Cambio Global*, 41, p. 17.
- ⁴ El concepto de paradigma adoptado aquí fue tomado de Morin, E. (2005). *O método 4 – As idéias: habitat, vida, costumes, organização*. (4ª. ed.) Traducido por Juremir Machado da Silva. Editora Sulina. Significa: modelo de pensamiento que ofrece conceptos fundamentales a los discursos, incluyendo el científico, las categorías maestras de inteligibilidad y las relaciones lógicas entre tales conceptos y categorías.
- ⁵ Morin, E. (2005). *O método 4 – As idéias: habitat, vida, costumes, organização*. (4ª. ed.) Traducido por Juremir Machado da Silva. Editora Sulina. La noción de dualismo cartesiano aquí considerado bajo la lente de Morin parte de la separación entre cuerpo y alma, y se desdobra en principios disociativos que separan sujeto y objeto, el primero reservado al

basado en premisas dualistas, al conocimiento sistémico-complejo⁶. El nuevo paradigma, en términos epistemológicos, saca a la luz factores que cuestionan el dualismo y permite pensar en modos alternativos con potencial transformador con respecto al cuidado planetario.

De ahí surgen enfoques teóricos que discuten aspectos filosóficos y antropológicos pertinentes, como las ontologías relacionales, que instigan nuevas preguntas en torno a las ideas de pluriverso, cosmopolítica, agencia y perspectivismo amerindio, por ejemplo; ideas que se abordarán a lo largo de este estudio. Tales discusiones tienen eco en el contexto de la ecología política latinoamericana, reflexionando sobre las luchas por la justicia, que se exige para toda la comunidad de vida planetaria: la Justicia Ecológica.

Así, el propósito de este artículo es identificar la relevancia del llamado giro ontológico, para la idea de Justicia Ecológica y sus consecuencias jurídicas prácticas. Utilizando el método hipotético-deductivo y la metodología de investigación bibliográfica, con el objetivo de confirmar la hipótesis de que el giro ontológico es fundamental para comprender el llamado a la Justicia Ecológica, desafiando el Derecho a la complejidad al desvelar el pluriverso, se abordarán los siguientes puntos: i) el cambio de paradigma científico, las respuestas desde la filosofía, la antropología y el derecho; ii) el giro ontológico en la antropología y sus consecuencias; iii) la demanda de Justicia Ecológica en América Latina; iv) los posibles aportes del enfoque de las ontologías relacionales a la Justicia Ecológica.

ámbito de la filosofía y el segundo a las ciencias. De esta manera, todo conocimiento científico ignora al sujeto humano al mismo tiempo que éste se convierte en un instrumento de dominación de la naturaleza. Según este paradigma, la relación lógica es la disyunción y abarca diferentes binomios opuestos como: espíritu/materia, calidad/cantidad, finalidad/causalidad, sentimiento/razón, libertad/determinismo, existencia/esencia.

⁶ Morin, E. y Le Moigne, J.-L. (2007). *Coloquio Cerisy. Su inteligencia, complejidad, epistemología y pragmática*. Ediciones de Láube.

1. EL CAMBIO DE PARADIGMA CIENTÍFICO, LAS RESPUESTAS DESDE LA FILOSOFÍA, LA ANTROPOLOGÍA Y EL DERECHO

La transición del siglo XIX al XX estuvo marcada por una serie de descubrimientos científicos que transformaron profundamente la comprensión del mundo y la epistemología, provocando un cambio de paradigma en la ciencia. A partir de entonces, aspectos de subjetividad, incertidumbre, complejidad, se convierten en categorías aceptadas dentro del ámbito de las ciencias exactas. En los orígenes de este proceso se encuentran los descubrimientos de Lazlo, Foerster, Bertalanffy, Wiener, Watzlawvich, Pakman, Bateson y Maturana⁷.

El llamado nuevo paradigma científico⁸, pasa por entender el caos, el desorden y la crisis, ya no como una ausencia de orden, sino como información compleja. Este cambio implica también una revisión de los criterios de verdad y objetividad que guiaron la ciencia moderna, al exigir una reevaluación de la condición del conocedor de las ciencias, ahora en la condición de observador, de constructor y actor. Esto resulta en una nueva comprensión de la dinámica de la relación biológico-psicosocial, según la cual el conocimiento involucra aspectos de afectividad y conciencia. Al mismo tiempo, el nuevo paradigma del conocimiento revela incertidumbre sobre el saber, lo que lleva a la necesidad de reflexionar sobre el propio pensamiento.

El nuevo pensamiento se guía por los principios de circularidad, antinomias, rechazo de la disyunción y simplificación. Consiste en aprender a aprender, comprender que existen diferentes historias que pueblan el mundo, que no existen respuestas correctas y universales, y que compartir procesos sociales nos brinda la posibilidad de identificar significados,

⁷ Schnitman, D. F. (ed.) (1998). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós; Morin, E. (2003). *La mente integral: repensar la reforma, remodelar el pensamiento*. (8ª ed.). Traducido por Eloá Jacobina. Bertrand Brasil.

⁸ Schnitman, D. F. (ed.) (1998). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós; Morin, E. (2003). *La mente integral: repensar la reforma, remodelar el pensamiento*. (8ª ed.). Traducido por Eloá Jacobina. Bertrand Brasil; Vasconcellos, M. J. Esteves de (2018). *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Papirus.

conciliar y coordinar acciones para un futuro posible⁹. Prigogine señala que “[...] ya no podemos seguir hablando únicamente de ‘leyes universales extrahistóricas’ sino que, además, tenemos que añadir ‘lo temporal y lo local’ [...]. Necesitamos revisar nuestra idea sobre las leyes de la naturaleza”¹⁰.

Se trata, explica Morin¹¹, de pensar de manera compleja, con un enfoque transdisciplinario, reconectando conocimientos que fueron separados por el modelo disyuntivo que se instauró bajo el amparo del método cartesiano. El paradigma de la complejidad entiende al ser humano en su contexto, considerando por tanto los diferentes aspectos involucrados, ya sean físicos, biológicos, sociológicos, antropológicos, filosóficos o psicológicos. Resulta así en otra visión del mundo, que al mismo tiempo revitaliza y fertiliza la propia ciencia, reconstituyendo el conocimiento en su complejidad.

El marco de la crisis ecológico-climática y el contexto del Antropoceno, que pusieron en el punto de mira la tradición de las ciencias modernas, especialmente en su combinación con la economía capitalista, han servido de estímulo y provocación para el pensamiento alternativo. La repercusión de este cambio de paradigma en el campo de las ciencias humanas/sociales como la filosofía, la antropología y el derecho, si bien aún no totalmente asimilado, se puede apreciar en ciertos autores y corrientes teóricas, cuyos planteamientos coinciden en señalar la crisis civilizatoria que vive hoy la humanidad, la cual se enfrenta a los límites biofísicos del planeta Tierra. Así, afloran temas relevantes al entrelazamiento entre aspectos como la ecología, la economía, la política, que permiten pensar los intereses y actores involucrados en una cuestión de Justicia Ecológica – partiendo, por tanto, de la idea de una comunidad

⁹ Schnitman, D. F. (ed.) (1998). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós.

¹⁰ Schnitman, D. F. (ed.) (1998). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós, p. 59.

¹¹ Morin, E. (2003). *La mente integral: repensar la reforma, remodelar el pensamiento*. (8ª ed.) Traducido por Eloá Jacobina. Bertrand Brasil.

ampliada de justicia que abarca a humanos y no humanos, sobre los cuales resuenan los debates ecofeministas¹² y decoloniales¹³.

A esta compleja comprensión de la filosofía contribuyen autores como Edgar Morin, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Vinciane Despret, Jane Bennet, Vandana Shiva, por ejemplo. Cabe señalar que la mayoría de ellos, por su propia formación, abrazan la inter/transdisciplinariedad, considerando conocimientos de la filosofía, de la psicología, la física, la química, la biología y la antropología. Se trata de pensadores que, empezando desde el enfrentamiento de lo modelo dualista cartesiano del conocimiento, proponen enfoques en los que la premisa es un mundo múltiple y diverso. Esta apertura, que adquiere contornos específicos en cada abordaje teórico, avanza trayendo conceptos que aportan un pensamiento situado y crítico, en el que se revisan las nociones de sujeto/objeto, naturaleza/cultura. Las barreras de distinción entre los seres humanos y otros seres de la naturaleza se desdibujan, en favor de un carácter relacional que permea conocimientos y formas de habitar el planeta.

Así, Edgar Morin¹⁴ propone una "ciencia con conciencia" como forma de actuar frente a las incertidumbres, la complejidad y la intersubjetividad del conocimiento, reveladas por la segunda revolución científica. El autor señala la necesidad de reconectar el conocimiento parcial con la comprensión del todo; reconocer la parte en el todo y el todo en las

¹² Shiva, V. (2004). La vista desde ecofeminismo (tres textos). *Polis. Revista Latinoamericana*, 9, 2004. *Género y sostenibilidad*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7270>. Accedido el 09/02/2024; Haraway, D. (2019). *Seguir con El problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres. (1ª ed.). Consonni.

¹³ Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar Occidente: más allá de pensamiento abismal*. (1ª ed.). CLACSO/Prometeo Libros; Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio', *Território*, Año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Accedido el 15/09/2020; Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, ecoterritoriales y nuevas dependencias*. Calas. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5179/pm.5179.pdf>. Accedido el 25/03/2024.

¹⁴ Morin, E. (1998). *Ciencia con conciencia*. Bertrand Brasil.

partes; propone otra comprensión de la causalidad, rompiendo con la causalidad lineal; sugiere las nociones de autoproducción, autoorganización y autoecoorganización; reintroducir al conocedor al conocimiento y adoptar una comprensión dialógica (no dualista) de la realidad. Se trata de comprender la dinámica que va de la certeza a la incertidumbre, de lo separable a lo inseparable, de la lógica y sus transgresiones entre lo elemental y lo global. Su aportación es sobre todo epistemológica.

En el caso de las catástrofes climáticas, por ejemplo, el pensamiento complejo recomienda abordar el problema considerando las causas y agentes, entendiendo su dinámica de relación, así como la comprensión del problema por parte de la comunidad local en sus especificidades y ontología, articulando múltiples aspectos involucrados y respuestas desde diferentes ámbitos del conocimiento, considerando las relaciones entre lo local y lo global así como lo temporal.

Un aspecto para destacar de la ciencia con conciencia radica en la importancia de todo el proceso de conocimiento, el cual se actualiza constantemente con nueva información, siempre sometido al tamiz del pensamiento, dado que la comprensión de las interrelaciones guiadas por el pensamiento, según esta visión, es lo que garantiza la solidaridad y la preservación entre conciudadanos.

A su vez, el aporte de Deleuze y Guattari¹⁵ al pensamiento filosófico no dualista es bastante significativo, repercutiendo en varios otros enfoques teóricos de la filosofía y estudios en el campo de las humanidades. Según los autores, la única historia universal posible es la historia de la contingencia, que, al igual que los flujos, ha estado sujeta a codificaciones, sobre-codificaciones y decodificaciones semióticas desde el surgimiento de la humanidad. En su obra *Mil mesetas*, los autores abordan lo que llaman principios de multiplicidades. Tales principios se refieren a: los elementos –cuáles son sus singularidades–; sus relaciones –los devenires–; acontecimientos –seres o individuos sin sujeto–; espacio

¹⁵ Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *Mil Mesetas*. Vol. 1, 2ª ed. Traducido por Ana Lúcia de Oliveria, Aurélio Guerra Neto y Célia Pinto Costa. Editorial 34.

–tiempos que se caracterizan por ser libres–; el método de producción –mediante rizomas (y no en forma de árboles)–; el propio plano de composición –las mesetas de intensidad continua–; y los vectores que atraviesan multiplicidades –que comprenden territorios y grados de desterritorialización–. La contribución de Deleuze y Guattari se manifiesta también en las nociones de “caosmosis”, “ecosofía”, “micropolítica”, que traducen una transversalidad inequívoca e instigan otra perspectiva ontológica.

La visión de los pueblos indígenas sobre lo que comprende su territorio –que no puede confundirse con una simple extensión de tierra delimitada y abarca toda la naturaleza que allí habita, su forma de vida y espíritus ancestrales–, con sus intensidades y multiplicidades, ilustra bien este carácter no dualista del que hablan los autores. El enfoque de los mismos también permite comprender el movimiento de los colectivos insurgentes como los de las ecofeministas al proponer nuevas agencias: nuevas formas de situarse y convivir comunitaria y ecológicamente.

Lo que hace Bruno Latour¹⁶ es proponer, a través de la teoría del “actor-red”, un enfoque epistemológico que, siendo crítico con la relación sujeto/objeto del cartesianismo –porque “nunca fuimos modernos”, como afirma el autor–, piensa en términos de una realidad constituida por diversos actantes, humanos y no humanos, sugiriendo incluso una política de la naturaleza, que comprende una forma distinta de parlamento. Latour utiliza el término “cosmopolítica” –también presente en Stengers¹⁷–, en el que la partícula cosmos aparece como una forma de resistencia a la política restringida a los intereses humanos,

¹⁶ Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué es la cosmopolítica? Comentarios sobre las condiciones de paz de Ulrich Beck. Disponible en: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/92-BECK-COSMOPOL-SPANISH.pdf>. Accedido el 24/02/2024; Latour, B. (2013). *Nunca fuimos modernos: un ensayo de antropología simétrica*. (3ª ed.) Editora 34; Latour, B. (2004). *Políticas de naturaleza: cómo hacer ciencia en democracia*. Educación.

¹⁷ Stengers, I. (2018). La propuesta cosmopolítica. *Revista de Estudios Brasileños*. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/download/145663/139603/291471>. Accedido el 20/06/2020.

invitándonos a pensar en este cosmos lleno de entidades no humanas de la naturaleza.

Para Isabelle Stengers¹⁸, las amenazas que afectan a la humanidad y al planeta se deben a la forma de desarrollar el conocimiento, producir tecnología y comprender los efectos de las prácticas humanas en relación con el mundo. La propuesta de la autora no se limita a criticar ciertos tipos de conocimiento con respecto a otros, más problemática, afirma, es la pretensión absoluta de que nuestro conocimiento es único y verdadero, así como la dificultad para afrontar las incertidumbres del conocimiento, al desconocer su carácter ecológico. La autora nos llama a recuperar nuestras capacidades colectivas de pensamiento, imaginación y creación, en torno a una causa de interés común, frente a la “intrusión de Gaia”, cuyas manifestaciones flagrantes ya estamos experimentando, como los fenómenos climáticos extremos resultantes del calentamiento global.

Latour y Stengers, así como Morin, aunque con enfoques y terminología propios, elaboran sus aportes teóricos sobre la complejidad del conocimiento, confrontando los límites de la racionalidad cartesiana moderna, entrando, a su vez, en las cuestiones políticas relacionadas con el problema.

Por otro lado, cerca del planteamiento ecosófico de Deleuze y Guattari, Donna Haraway¹⁹, filósofa ecofeminista, ante las crisis del Capitaloceno²⁰, propone formas de seguir adelante con el problema, buscando establecer asociaciones y combinaciones inéditas entre especies, generando “parentescos raros”, basado en transformaciones recíprocas en contextos situados. Se trata, explica la autora, de habitar intensamente cuerpos y lugares específicos, para responder a las urgencias del mundo, adquiriendo

¹⁸ Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient. Les Empiocheurs de Penser en Rond*. La Découverte.

¹⁹ Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno: generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres. (1ª ed.), Consonni.

²⁰ Moore, J. W. (2022). *¿Antropoceno o Capitaloceno?* Traducido por Antônio Xerxenesky y Fernando Silva e Silva. Elefante.

habilidades de respuesta –respons-abilidad– y estableciendo formas simbióticas de convivencia multiespecies y prácticas justas.

Una propuesta similar proviene de Vinciane Despret²¹, cuyo enfoque radical propone repensar las relaciones entre seres humanos y animales no humanos, buscando comprender su “agencia”, como participantes de las relaciones que entrelazan el mundo que habitamos. En “¿Qué dirían los animales?”, retomando el concepto de “pluriverso” de William James²² –en que cada ser tendría un mundo asociado–, la autora propone pensar en la relación que establecemos con los animales con los que interactuamos en procesos de domesticación, como “seres-con-un-mundo-asociado”, mundos que se componen mutuamente en convivencia. Una de las implicaciones de esta forma de pensar es tener que prescindir de la noción de que existe un mundo objetivo *a priori*, y abrazar la idea de un mundo múltiple en el que una especie aprende a descubrir qué mundo expresa la otra.

Profundizando en el tema de la agencia de los seres no humanos, propuesto por Latour –según el cual el actante es aquello que “es capaz de hacer cosas, que tiene suficiente coherencia como para introducir una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los acontecimientos”–, Jane Bennett²³, desarrolla el tema de la “materia vibrante”. Abandonando la noción pasiva de que el pensamiento moderno da a la materia, y buscando comprender en ella la presencia de una forma de vitalidad, Bennett sugiere repensar los modos de relación y poderes involucrados en las formaciones materiales.

El enfoque político también está presente en Vandana Shiva²⁴, ecofeminista y activista, quien trabaja con la noción de “democracia viva”,

²¹ Despret, V. (2021). *¿Qué dirían los animales?* Traducido por Leticia Mei. Ubú Editora.

²² James, J. (2008). *Un universo pluralista* [1909]. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

²³ Bennet, J. (2022). *Material vibrante : una ecología política de las cosas*. Caja Negra.

²⁴ Shiva, V. (2009). Principios de la Democracia de la Tierra. Disponible en: <https://www.nodo50.org/codoacodo/abril2009/vandana.htm>. Accedido el 25/01/2021.

comprendiendo una relación de respeto interespecies basada en la premisa de que la libertad humana y la de otros seres son aspectos interdependientes. La autora destaca la necesidad de que esta democracia tenga “culturas vivas”, en las que la diversidad de cultivos y conocimientos garantice la vitalidad y resiliencia necesarias para la comunidad de vida de la Tierra. Una democracia que proponga cuidado, compasión, sostenibilidad ecológica, justicia y paz.

Hay, por tanto, un interés y una profundización en la crítica de los límites del dualismo cartesiano por parte de la filosofía, que claramente avanza hacia una apertura a comprensiones alternativas del mundo que habitamos con otros seres de la naturaleza, pensando lo impensado, explorando sus posibilidades pluriversales, cosmopolíticas, ontológicas y ecológicas. El camino no dualista que propone esta vertiente filosófica del pensamiento pertenece al paradigma de la complejidad, por lo tanto, tener que lidiar con incertidumbres, aparentes contradicciones lógicas, razonamientos no lineales y la multiplicidad de mundos y conocimientos son parte de sus premisas la comprensión de lo humano en la interdependencia, las relaciones complejas entre el todo y las partes, y la atención permanente a la importancia del conocimiento relevante/contextualizado y crítico.

Además de la invaluable contribución ya mencionada por Edgar Morin y Bruno Latour al pensamiento filosófico y antropológico bajo el nuevo paradigma del conocimiento, la antropología ha sido un campo exploratorio único para el conocimiento complejo. En este sentido, destacan nombres como Arturo Escobar, Marisol de la Cadena, Mario Blaser, Viveiros de Castro, Eduardo Kohn, Holbraad y Pedersen, entre otros.

Escobar²⁵, a partir de sus estudios etnográficos en la región del Pacífico colombiano, llama la atención sobre los modos “sentipensantes” de

²⁵ Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’. En: *Território*, Año 3, nº 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Accedido el 15/09/2020.

aquellos pueblos originarios que viven y piensan con la mente y el corazón, existiendo en sintonía con la tierra. La vida, desde esta perspectiva, observa el autor, no transcurre linealmente, está compuesta por un mundo sin objeto, hay subjetividades que interactúan en flujos, de manera "rizofórica", como "materia en progreso", en la que la relacionalidad se manifiesta como condición de existencia tanto de los seres como de las cosas. Lo que Escobar ofrece, por tanto, es la concepción de una ontología no dualista, una "ontología relacional", que apunta a la falsa división naturaleza/cultura de la civilización occidental bajo el manto del cartesianismo. El autor va más allá y, utilizando el concepto de "pluriverso", sugiere una vista política a esta diferencia epistemológica/ontológica. Según él, se trata de considerar que la imposición colonial de una cosmovisión y el proceso económico-exploratorio resultante son aspectos neurálgicos de la crisis ecológico-planetaria, y de las luchas de los pueblos originarios por la supervivencia de sus formas de vida y conocimientos. El concepto de ontología relacional, que será retomado en el siguiente tema de este artículo, es también el tema de los escritos de Marisol de la Cadena²⁶ y Mário Blaser²⁷, por ejemplo.

Otro hito respecto del enfoque no dualista en el campo de la antropología es el trabajo de Viveiros de Castro²⁸, que señala el camino de humanización utilizado por los indígenas latinoamericanos para agrupar las nociones de naturaleza y cultura, separadas por la ontología dualista y multiculturalista del cartesianismo. El autor explica que según la comprensión multinaturalista amerindia, todos los seres tienen cultura, la naturaleza sería el aspecto particular que asume cada ser, así, habría "una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos"²⁹. Según el

²⁶ De la Cadena, M. (2010). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la 'política'. *Antropología cultural*, 25(2), pp. 334-370.

²⁷ Blaser, M. (2018). ¿Es posible otra cosmopolítica? *Revista de @ntropología de la UFSCar*, 10 (2), pp. 14-42.

²⁸ Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísica caníbal: elementos para una antropología postestructural*. Ediciones Cosacnaify / N-1.

²⁹ Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísica caníbal: elementos para una antropología postestructural*. Ediciones Cosacnaify / N-1, p. 43.

“perspectivismo” de los pueblos amerindios, explica el autor, existe una “combinación de continuidad metafísica (el alma genérica) y discontinuidad física (cuerpos específicos) entre humanos y no humanos”³⁰, en contraste con el antropocentrismo occidental moderno y multiculturalista. El autor también aborda el tema de la traducción antropológica, señalando el equívoco como su condición de posibilidad y límite.

Eduardo Kohn³¹ es otro antropólogo que arroja luz sobre la relación ser humano/naturaleza a través de sus estudios etnográficos realizados con el pueblo Ávila Runa de Ecuador. Kohn ingresa el campo antropológico en el que están presentes las ontologías relacionales de las que trata a Escobar, De La Cadena y Blaser, en el que los seres no humanos son entendidos como sujetos con capacidad de agencia. Observando/participando en la experiencia de comprender “¿cómo piensan los bosques?”, Kohn, adopta la estrategia de la “diplomacia cósmica”³² y sugiere la posibilidad de que exista un lenguaje que se establezca en base a ciertos códigos/símbolos a través de los cuales el bosque se manifiesta. Kohn busca entender los signos que identifica, como una especie de “imagen sonora”, que no se pueden resumir en sonidos, acontecimientos o palabras y que tampoco se ubican en determinados cuerpos o mentes, por ejemplo. “Los signos están vivos”³³, afirma el autor, quien explica los signos como procesos relacionales continuos que emergen, crecen y tienen efectos en el mundo.

En lo que respecta al derecho, pensar las relaciones humanas con otros seres de la naturaleza en términos de Justicia Ecológica sugiere que se reconozcan los derechos de la naturaleza. Cabe señalar, sin

³⁰ Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísica caníbal: elementos para una antropología postestructural*. Ediciones Cosacnaify / N-1, p. 72.

³¹ Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más humana*. Ediciones Abya -Yala.

³² Expresión propuesta por Latour en el libro *Investigación de los modos de existencia: una antropología de los modernos*, tal como lo explica Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más humana*. Ediciones Abya -Yala.

³³ Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más humana*. Ediciones Abya -Yala, p. 44.

embargo, que más que esto, ecologizar el derecho es ser parte de este reposicionamiento epistemológico y ontológico crítico, que admite la complejidad, la incertidumbre, la intersubjetividad en conocer, es decir, la transición paradigmática.

Si bien este cambio es aún incipiente y emergen en distintas corrientes³⁴, se pueden mencionar algunos autores que trabajan desde el derecho con esta intención, sugiriendo y elaborando conceptos. En este sentido podemos mencionar a Godofredo Stutzin³⁵ –derecho ecológico–, Cormac Cullinan³⁶ –derecho salvaje–, Ugo Mattei³⁷ –ecología del derecho–, Klaus Bosselmann³⁸ –justicia ecológica–, David R. Boyd³⁹, Eugenio Raul Zaffaroni⁴⁰ y Esperanza Martínez⁴¹ –derechos de la naturaleza–. También cabe mencionar el trabajo de politólogos, economistas, sociólogos, urbanistas, como Alberto Acosta⁴² –buen vivir–, Eduardo Gudynas⁴³ –meta-ciudadanías ecológicas–, Nicholas Low y Brendan

³⁴ Todas ellas reclaman un lugar en el discurso sobre la ecologización del derecho, aunque no necesariamente comparten las mismas premisas sobre lo que esto significa.

³⁵ Stutzin, G. (1984). Un imperativo ecológico: reconocer a ellos derechos de naturalización. *Medio Ambiente y Desarrollo*, vol. I, n° 1, pp. 97-114. Disponible es: <https://opsur.org.ar/wpcontent/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf>. Consultado el 15/09/2022.

³⁶ Cullinan, C. (2019). *Ley Guardar: ONU manifiesto por allí justicia de la tierra*. Edición Fernando Balseca. Franco/Libros Verdes.

³⁷ Capra, F. y Mattei, U. (2016). *La revolución ecolegal: Derecho Sistémico en sintonía con la naturaleza y la comunidad*. Cultrix .

³⁸ Bosselmann , Klaus (2015) El principio de sostenibilidad: transformar el derecho y la gobernanza. Trand. Phillip Gil Francia. Revista Tribunales.

³⁹ Boyd, David R. (2017). Los derechos de la naturaleza: una revolución jurídica que podría salvar al mundo. ECWPresione.

⁴⁰ Zaffaroni, Eugénio Raúl (2017). Pachamama y el ser humano. EdUFSC.

⁴¹ Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (dir.) (2011). La naturalidad estafa derechos: desde allí filosofía a la política. Ediciones Abya -Yala.

⁴² Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (dir.) (2011). La naturalidad estafa derechos: desde allí filosofía a la política. Ediciones Abya -Yala.

⁴³ Gudynas, Eduardo (2009). "Ciudadanía ambiental y metaciudadanos ecológicos: revisión y alternativas en América Latina ". Revista Desarrollo y Medio Ambiente, Editora UFPR, n. 19, pp. 53-72.

Gleeson⁴⁴, Brian Baxter⁴⁵ y David Schlosberg⁴⁶ –justicia ecológica–, que contribuyen a una reflexión con alcance jurídico.

En América Latina, las Constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008) llevaron el enfoque ecológico del derecho a los debates académicos, provocando, en un principio, extrañeza, al mismo tiempo que plantearon nuevos enfoques, como la crítica decolonial. Más de una década después, son los casos de litigios climático-ecológicos los que han llamado la atención de juristas y Cortes de Justicia, quienes se han visto provocados a tomar postura e interpretar postulaciones inéditas que involucran sujetos “otro que humanos”, como ocurre en los casos de Río Atrato –Colombia (2016), de una región de la Amazonía – Colombia (2018), y de Lagoa da Conceição - Brasil (2021).

Este cambio, no obstante, desafía la matriz misma del pensamiento jurídico occidental que se estableció sobre la base de la racionalidad cartesiana, responsable de los binomios público y privado, legalidad y legitimidad, Estado y mercado, propiedad privada y propiedad comunal, porejemplo⁴⁷. De este modo, se observa, hacer que el derecho sea ecológico requiere comprenderlo y aplicarlo de manera compleja, en su dinámica de interacción y retroalimentación, considerando las multiplicidades de nuevos agentes e intereses involucrados. Al mismo tiempo, requiere un compromiso con una democracia ampliada⁴⁸, que tenga en cuenta la pluralidad de voces en sus correspondientes modos de expresión. Implica

⁴⁴ Bajo, N. y Gleeson, B. (1998). *Justicia, sociedad y naturaleza: una exploración de la ecología política*. Routledge.

⁴⁵ Baxter, B. (2005). *Una teoría de la justicia ecológica*. Routledge.

⁴⁶ Schlosberg, D. (2007). *Definiendo Justicia ambiental: teorías, movimientos y naturaleza*. Oxford.

⁴⁷ Wolkmer, C., Schumacher, M. de F. (2021). *El Principio de lo ‘común’, pluralismo jurídico y descolonización en América*. Naturaleza Springer.

⁴⁸ Shiva, V. (2009). Principios de la Democracia de la Tierra. Disponible en: <https://www.nodo50.org/codoacodo/abril2009/vandana.htm>. Consultado el 25/01/2021; Eckersley, R. (2017). Geopolitical Democracy in the Anthropocene. *Political Studies*, vol. 65(4), pp. 983–999. Disponible en <https://journals.sagepub.com/home/psx>. Consultado el 22/05/2021.

apertura a diferentes modelos institucionales sujetos permanentemente a revisión crítica.

No basta con reconocer derechos a la naturaleza, por ejemplo, sin cambiar las relaciones y compromisos éticos y políticos de largo plazo, sin cambiar la forma de entender y afrontar los problemas mismos, considerando los aspectos situados y su relación con lo global. Por lo tanto, el propio derecho necesita entenderse desde una perspectiva pluralista⁴⁹ y debería incluso reinventarse para garantizar que las cuestiones ecológicas involucren las prácticas de los comunes⁵⁰ eliminando por completo cualquier ilusión autoritaria.

Las repercusiones del cambio paradigmático en cada uno de los ejes aquí discutidos se han ido sucediendo, por tanto, paulatinamente, de manera entrelazada, planteando interrogantes fundamentales para las ciencias humanas, a las que el derecho en algún momento está llamado a responder. El proceso de formulación de nuevos conceptos y modos compartidos de interacción/prácticas sociales es especialmente relevante, de modo que las cuestiones desencadenadas por la crisis ecológica se vean principalmente con un carácter transdisciplinario. La dinámica del paradigma de la complejidad, cuyo mayor desafío radica en superar el dualismo cartesiano, se está poniendo en práctica, revolucionando el conocimiento y la comprensión sobre los mundos que se despliegan.

2. EL GIRO ONTOLÓGICO EN LA ANTROPOLOGÍA Y SUS CONSECUENCIAS⁵¹

La relación del antropólogo con el material etnográfico que forma parte del proceso epistemológico en antropología, como explican

⁴⁹ Wolkmer, A. C. (2018). *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Editorial Dykinson.

⁵⁰ Dardot, P. y Laval, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. 1a edição, Boitempo.

⁵¹ La noción de ontología que da lugar al presente estudio proviene de enfoques antropológicos encargados de sacar a la luz la pluriversalidad de los mundos a considerar –en este sentido la necesidad de sustentar esta comprensión como un capítulo específico.

Holbraad y Pedersen⁵², también tiene aspectos ontológicos. La comprensión del antropólogo sobre el objeto etnográfico involucra qué son las cosas y qué pueden llegar a ser, por lo tanto, su metodología de trabajo implica la necesidad de preguntas ontológicas para resolver cuestiones epistemológicas⁵³. El llamado “giro ontológico” en la antropología, según los autores, sería identificable como un posible efecto de la crisis posmoderna. En este caso, a diferencia de la tendencia de una reflexividad deconstructiva, que desacredita las representaciones sociales, culturales, políticas y hegemónicas, en el giro ontológico la reflexividad actuaría hacia la generación de nuevas formas de pensar.

Este giro habría venido a liberar el potencial del análisis antropológico, a través de las prácticas analíticas características de la antropología, a saber: reflexividad, conceptualización y experimentación. Se trata de permitir que, en lugar de encajar las realidades estudiadas en teorías genéricas, o buscar explicaciones en el sentido común, el antropólogo asuma sus posibilidades radicales, desimaginadas, evitando enmarcarlas en los moldes habituales, lo que puede llevar a la necesidad, incluso, de reconceptualizarlas a ellos. De esta manera, explican los autores: “el giro ontológico no es tanto una sugerencia de ‘ver diferente’. Se trata, sobre todo, de ver cosas diferentes”⁵⁴.

Los estudios antropológicos que se centran en la relación hombre/naturaleza buscando comprenderla en sus posibilidades no dualistas, como los de Escobar, Latour, Kohn, Viveiros de Castro, son parte de este giro al que se refieren Holbraad y Pedersen. Permitirnos considerar explicaciones que escapan de la fijeza de la relación dualista antropocéntrica, y

⁵² Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

⁵³ En este sentido, los autores señalan: “[...] los términos que conducen la investigación, podrían llegar a ser: qué es una cosa o una persona, y quién es su relación recíproca”. Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 18.

⁵⁴ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 20.

entrar en otros mundos que contemplan seres y relaciones impensadas por el paradigma occidental moderno, expande las posibilidades humanas de idear formas alternativas que sean más ecológicamente amigables hacia los demás miembros de la comunidad de vida planetaria.

Según Holbraad y Pedersen⁵⁵, el “giro ontológico” en antropología no resulta de una ruptura revolucionaria. Los autores identifican el potencial de este movimiento en las tradiciones de las principales escuelas antropológicas: norteamericana, británica y francesa que, con Roy Wagner, Marilyn Strathern y Viveiros de Castro⁵⁶, respectivamente, se profundizan y combinan. Es decir, la reflexividad, la conceptualización y la experimentación, modos establecidos de pensamiento antropológico, que se intensifican manifestándose como giros ontológicos. Cuáles son las implicaciones de cada uno de estos modos y cómo se transforman en los estudios de la disciplina es lo que discutiremos a continuación.

En cuanto a la “reflexividad”, lo que ocurre en el ámbito de la antropología es una inversión, en el sentido de dejar la teorización en un segundo plano en favor de la etnografía y sus potencialidades, permitiendo así la expansión del conocimiento antropológico a través de cuestiones ontológicas relativas a lo que las cosas pueden ser, sin adoptar la ontología en el sentido filosófico clásico, como respuesta⁵⁷. No se trata, por tanto, de limitar la reflexividad a una ontología fundacional, una realidad última. Se trata de no cerrar las posibilidades de qué fenómenos pueden ser comprendidos en un determinado campo etnográfico, adoptando el

⁵⁵ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

⁵⁶ Véase Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 177, sobre la relación de la escuela francesa y el pensamiento de Viveiros de Castro.

⁵⁷ Holbraad y Pedersen observan que algunos antropólogos comenzaron a utilizar la noción de ontología para abordar aspectos existenciales más profundos relacionados con el Ser, mientras que otros propusieron revisar completamente la metafísica, incluyendo el abordaje de las tecnologías, sin embargo, los autores entienden que lo que en el giro ontológico en realidad se profundiza es la reflexividad misma. Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

giro ontológico como un imperativo metodológico. Ante todo, exige, “rechazar el tomar como axiomático cualquier compromiso previo sobre qué tipo de cosas podrían proveer en primer término el fundamento para un giro reflexivo (por ejemplo, sociedad, cultura, política, etc.)”⁵⁸.

El giro hacia la “conceptualización” implica generar nuevos supuestos y formas de abordar el material etnográfico. El concepto, a estos efectos, debe entenderse como un supuesto ontológico. Por ejemplo, los autores explican que preguntar qué es una persona es lo mismo que preguntar cómo se debe definir a una persona, o incluso cómo se deben conceptualizar a las personas. En general, la investigación de campo del antropólogo requiere revisar previamente los supuestos ontológicos de los que parte, para permitirse cuestionarlos, desnaturalizando las cosas, lo que le permitirá presentar las diferentes formas de ser humano, de ver y pensar.

En el giro ontológico cuestionar y estar atento a los conceptos se convierte en un aspecto central, pues muchas veces implica señalar problemas en premisas conceptuales que perjudican las preguntas y respuestas (explicación) de los fenómenos. Lo mismo ocurre con la interpretación de acciones y discursos dentro del contexto etnográfico: el giro ontológico nos lleva a considerar que la propia comprensión del fenómeno por parte del antropólogo se ve comprometida si no se dota de un repertorio conceptual adecuado. El desafío de este giro en la antropología estaría relacionado con considerar conceptos, explicaciones e interpretaciones alternativos, incluso si son inconsistentes con los supuestos lógico-rationales que el antropólogo tiene inicialmente, radicalizando el desafío del relativismo cultural.

Es necesario señalar, sin embargo, que el giro ontológico no es relativismo, porque mientras los relativistas señalan que los contextos sociales, culturales o históricos son factores que alteran aspectos de la moral, la verdad y el conocimiento –que serían contingentes–, el giro

⁵⁸ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 25.

ontológico lo que hace es radicalizar el cuestionamiento, que se aplica también a la noción misma de verdad, moral, sociedad, historia, cultura, conocimiento, es decir, los conceptos mismos que darían base a la tesis relativista⁵⁹.

Finalmente, el procedimiento de "experimentación", que forma parte de la investigación etnográfica, también gana intensidad con el giro ontológico. El carácter empírico de la antropología, que utiliza la investigación de campo, no se limita a recoger datos considerados externos al investigador, el método de "observación participante" tiene la característica propia de ser auto-experimental, el antropólogo utiliza "su cuerpo y mente de doble manera: como instrumento y objeto de investigación"⁶⁰. Otra especificidad de la investigación antropológica es el hecho de que no puede ser medida por parámetros objetivos habituales en otros campos científicos, pues existe un reconocimiento ineludible de la intersubjetividad, es decir, el conocimiento que surge de este tipo de investigación resulta de situaciones determinadas en el contexto de trabajo, campo en el que se cocrea el conocimiento⁶¹.

El giro ontológico surge de estas características que conducen a la indagación de los conceptos y teorías antropológicos mismos. En palabras de Holbraad y Pedersen: "transforma la crítica cultural en creatividad conceptual sin perder por ello su acerada crítica ni su ímpetu reflexivo"⁶². Esta es la comprensión de los autores, aunque reconocen y señalan otras interpretaciones de este giro⁶³, algunas más cercanas y

⁵⁹ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

⁶⁰ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 34.

⁶¹ Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

⁶² Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores, p. 37.

⁶³ Hay otras interpretaciones de "giro", como el que relaciona el giro ontológico de la antropología con la filosofía, desde la perspectiva de una ontología orientada a objetos, que avanza hacia los estudios de la ciencia y la tecnología; el de una ontología alternativa; y el

otras más alejadas del enfoque aquí descrito, caracterizado por el aspecto metodológico.

El giro ontológico nos permite indagar sobre la interdependencia y la codependencia, en el contexto ecológico, destacando el aspecto de relacionalidad. Marisol de la Cadena⁶⁴ habla de “ontología relacional” como una ontología política que amplía la noción de comunidad para incluir todo tipo de naturaleza no humana, desde animales, ríos, montañas e incluso seres espirituales.

Escobar⁶⁵, siguiendo a Ingold⁶⁶, aborda las ontologías relacionales como mundos entrelazados: el mundo de abajo (inframundo), este mundo (humano) y el mundo de arriba (espiritual o supramundo), afirmando: “es toda esta densa red de interrelaciones y materialidad que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’”⁶⁷. A lo que la explicación añade:

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los

de ontologías profundas. Véase Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.

⁶⁴ De la Cadena, M. (2010). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la ‘política’. *Antropología cultural*, 25(2), pp. 334-370.

⁶⁵ Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’. *Território*, Año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020.

⁶⁶ Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensayos sobre movimiento, conocimiento y descripción*. Traducido por Fábio Creder. Voces.

⁶⁷ Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’. *Território*, Año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020, p. 100.

hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano⁶⁸.

Entre los pueblos indígenas latinoamericanos son evidentes estas ontologías, donde los bosques y ríos que protegen el equilibrio climático y la biodiversidad son codiciados como meros objetos que alimentarán una economía excluyente, impulsada por políticas que encubren violencias atroces. El concepto de ontología relacional permite comprender y pensar alternativas frente al modelo exploratorio extractivo⁶⁹ que la globalización económica impone al sur global, generando graves injusticias que afectan las diferentes formas de vida entrelazadas que coexisten y constituyen ontológicamente mundos relacionales⁷⁰. De este contexto surge el clamor por otra justicia, que abarque no solo a los individuos humanos, sino a toda la comunidad de vida: una Justicia Ecológica.

Al mismo tiempo, la relacionalidad que se destaca con el giro ontológico, cuestionando la premisa de la ontología cartesiana dualista que sustentaba el pensamiento moderno en la división naturaleza/cultura, también plantea cuestiones pertinentes a la "traducción" como lo discute Viveiros de Castro⁷¹, operando a través de la ambigüedad. Esta traducción se da "como una equivocación controlada", partiendo de la idea contraintuitiva de mantener presente el elemento que diferencia

⁶⁸ Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. *Território*, Año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferencia-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020, p. 103.

⁶⁹ Ver Acosta, A. y Brand, U. (2018). *Postextractivismo y decrecimiento: salidas del laberinto capitalista*. Río de Janeiro, Ed. Elefante y Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambiental, ecoterritorial y nuevos giros dependencias*, CALAS.

⁷⁰ Como explica De la Cadena, ya sugirió Greene "que hay más en juego que una simple defensa del territorio, una protesta contra la expansión capitalista o una preocupación por el destino del medio ambiente. Lo que también está en juego es una forma de vida distinta". Ver Greene, S. (2009). Haciendo nuevas viejas historias en la Amazonía peruana. *Antropología Ahora*, vol. 1, n° 3, pp. 52-60.

⁷¹ Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísica canibal: elementos para una antropología postestructural*. Ediciones Cosacnaify / N-1.

los conceptos; se trata de conservar la ambigüedad, reconociendo las diferentes posibilidades de comprensión, sin subsumir una determinada comprensión a otra, como explica Blaser⁷².

Las ontologías relacionales sacan a la luz los límites del enfoque universal y del multiculturalismo, que son la premisa del pensamiento moderno –según el cual habría un mundo único y visiones distintas–, revelando el “pluriverso” de mundos⁷³, es decir, diferentes mundos habitados por diferentes comunidades de seres “otros-que-humanos”⁷⁴.

De esta manera, el giro ontológico, que se despliega en el surgimiento de un pluriverso de mundos, que tiene el aspecto ecológico como uno de sus ejes centrales, posee claras repercusiones de alcance filosófico (conceptos no dualistas, premisas dialógicas, incertidumbre, complejidad), político (ontología política, cosmopolítica, ecología política) e incluso jurídico (justicia ecológica, derechos de la naturaleza, ecologización del derecho). Al sugerir una justicia que abarque a los seres “distintos de los humanos”, o “humanos y no humanos de la naturaleza”, el debate transdisciplinario involucra al derecho, llamando a otra mirada sobre las relaciones entre humanos y naturaleza, pensando de manera compleja estas relaciones, los interesados y sus consecuencias.

3. LA DEMANDA DE JUSTICIA ECOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

Mientras que para el estándar occidental globalizado –que adopta una ética antropocéntrica utilitaria centrada en la autonomía del individuo, reservando la interdependencia y la responsabilidad colectiva en

⁷² Blaser, M. (2018). ¿Es posible otra cosmopolítica? *Revista de @ntropología de la UFSCar*, 10 (2), pp. 14-42.

⁷³ Stengers, I. (2023). *Otra ciencia es posible: se manifiesta en una desaceleración de las ciencias*. Editorial Bazar do Tempo; Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’. *Território*, año 3, n° 6. Disponible en: <http://clima-com.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020.

⁷⁴ De la Cadena, M. y Blaser, M. (ed.) (2018). *Un mundo de muchos mundos*. Duke University Press.

un segundo plano— la naturaleza tiene un valor meramente instrumental, para los pueblos originarios y las poblaciones tradicionales latinoamericanas —quienes asumen una ética no antropocéntrica (ecocéntrica o biocéntrica), con la premisa de que la autonomía humana solo es posible en interdependencia con la naturaleza—, se trata de una cuestión ontológica que impacta a seres distintos al humano, generando relaciones injustas que afectan diferentes dimensiones de la vida.

La historia de violencia contra los pueblos originarios de América Latina se remonta al período colonial. No obstante la violencia y la opresión contra estas personas y sus formas de vida han cambiado, no han dejado de estar presentes desde entonces. Ya no se trata de promover el exterminio abierto o la esclavitud, sino de seguir negando su dignidad, sus formas de vida, el derecho a sus territorios físicos y existenciales. El contexto de agresión y falta de compromiso con la perspectiva ecológica de las relaciones de interdependencia ser humano/naturaleza está directamente relacionado con los problemas ecológicos que se profundizan con la crisis climática que avanza en el planeta.

Según el informe del IPCC⁷⁵, en las próximas décadas se espera que el calentamiento global afecte a la región de Latinoamérica, generando inseguridad hídrica; incidencia de epidemias frecuentes; el blanqueamiento de los corales y la consiguiente degradación de estos ecosistemas; la inseguridad alimentaria relacionada con sequías frecuentes y extremas; además de riesgos derivados de deslizamientos de tierra, aumento del nivel del mar, tormentas, oleaje, erosión costera e inundaciones. Este panorama debe interpretarse teniendo en cuenta los llamados "límites planetarios"⁷⁶, que apuntan a un proceso acelerado de degradación am-

⁷⁵ Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (2022). *Grupo de trabajo del sexto informe de evaluación*. Disponible en: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>. Consultado el 02/03/2024.

⁷⁶ Según Rockström *et al.*, los límites planetarios están relacionados con los siguientes aspectos: cambio climático; flujos bioquímicos; cambios en el uso de la tierra; integridad de la biosfera; nuevas entidades; uso de agua dulce; agotamiento del ozono estratosférico; carga de aerosoles atmosféricos; y acidificación de los océanos. Rockström, J. *et al.*

biental que se está produciendo en el planeta, amenazando las condiciones de vida humana y de otros seres vivos, comprometiendo, incluso el de las generaciones futuras.

Otro factor esencial para comprender la situación latinoamericana tiene que ver con la protección ecológica de las áreas habitadas por pueblos indígenas de esta región, que se destaca positivamente de las demás⁷⁷. El informe FAO/FILAC⁷⁸ dice que los pueblos indígenas poseen aproximadamente entre 330 y 380 millones de hectáreas de bosque, solo en América Latina y el Caribe. El mismo documento informa que las citadas áreas de bosque tropical son responsables de almacenar más de una octava parte de todo el carbono del mundo, y son el hábitat de la mayor parte de la fauna y flora en riesgo de extinción. De hecho, estas áreas tienen un menor índice de deforestación e incendios que las áreas de conservación ambiental legalmente constituidas⁷⁹.

La ONG Global Witness⁸⁰ también aporta datos relevantes respecto a la protección ecológica y los pueblos indígenas, reportando que estos

(2009). Límites planetarios: explorando el espacio operativo seguro para la humanidad. *Ecología y Sociedad*, 14(2), pp. 1-33, [en línea].

⁷⁷ Organización TICCA Territorios de Vida (2021). *Informe Territorios de Vida*. Disponible en: <https://report.territoriesoflife.org/wp-content/uploads/2021/09/ICCA-Territories-of-Life-2021-Report-FULL-150dpi-ENG.pdf>. Consultado el 03/04/2023.

⁷⁸ Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación; Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2021). *Pueblos indígenas y gobernanza forestal*. Disponible en: <https://www.fao.org/americas/publicaciones-audio-video/indigenas-y-gobernanza-de-bosques/es/>. Consultado el 15 de enero de 2023.

⁷⁹ Tales conclusiones corroboran lo que dijo Escobar respecto del contexto de los pueblos latinoamericanos: “los saberes generados en las luchas territoriales brindan elementos fundamentales en la toma de conciencia de la profunda transición cultural y ecológica que enfrentamos en las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza, y los significados; y el segundo, que estos saberes están particularmente sintonizados con las necesidades de la Tierra”. Escobar, A. (2016). *Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’*. *Território*, año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020, p. 14.

⁸⁰ Testigo global (2022). *Década de desaffio*. Disponible en file:///Users/MAC/Downloads/Decade_of_defiance_EN_-_September_2022.pdf. Consultado el 03/02/2024.

han sido quienes proporcionalmente más mueren en defensa de la naturaleza. En 2019 se reconocieron 212 defensores ambientales y el 40% de ellos eran indígenas. Según el informe de la entidad, estas personas, además de las poblaciones tradicionales, son las que más sufren por la falta de reconocimiento de sus derechos, especialmente los relacionados con el territorio y los sistemas de gobernanza. En Brasil, estudios del Instituto Socioambiental (ISA)⁸¹ muestran una realidad similar, estando los pueblos indígenas entre los defensores humanos más afectados en los últimos años.

Conflictos recientes que involucran exploración de oro en territorio Yanomami – Brasil⁸², fracking en Vaca Muerta comprometiendo territorio Mapuche – Argentina (Climainfo, 2024), exploración petrolera en el Parque Nacional Yasuní – Bolivia⁸³, la construcción de la central hidroeléctrica Belo Monte – Brasil (Fiocruz, 2024) ingresando a tierras de los pueblos Arara, Juruna, Kayapó-Xicrin y otros, la presencia de minería y tala ilegal en la región del río Atrato en zona indígena de los Embera-Dóbida, Embera-Katío, Embera-Chamí, Wounan y Tule – Colombia⁸⁴; los derrames de petróleo en territorio kichwa – Ecuador⁸⁵; la exploración de

⁸¹ Instituto Socioambiental (2023). *En primera línea: violencia contra defensores de derechos humanos en Brasil (2019 a 2022)*. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/na-linha-de-frente-violencia-contra-defensoras-e-defensores-de-direitos-humanos-no>. Consultado el 2/03/2024.

⁸² Consejo Indígena Misionero (2023). *Crisis sanitaria y humanitaria en la TI yanomami a seis meses de la declaración de emergencia*. Disponible en: <https://cimi.org.br/2023/07/ crise-sanitaria-e-humanitaria-na-ti-yanomami-seis-meses-apos-a-declaracao-de-emergencia/>. Consultado el 03/02/2024.

⁸³ Observatorio del Clima (2023). En victoria histórica, ecuatorianos bloquean petróleo del Parque Yasuní. Disponible en: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/631655-em-vitoria-historica-equatorianos-barram-petroleo-no-parque-yasuni/>. Consultado el 03/02/2024.

⁸⁴ Corte Suprema de Colombia (2018). Sentencia STC 4360-2018. Disponible en: <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2018/04/STC4360-2018-2018-00319-011.pdf>. Consultado el 04/02/2024.

⁸⁵ DW Brasil (2020). *Derrame de petróleo pone en riesgo a pueblos indígenas de Ecuador*. Disponible en: <https://www.dw.com/m/pt-br/vazamento-de-petr%C3%B3leo-coloca-em-risco-ind%C3%ADgenas-no-equador/a-53297505>. Consultado el 03/02/2024.

litio en territorio Jujuy – Argentina⁸⁶, con su grave impacto en términos de impactos sobre la biodiversidad, la naturaleza en general y las formas de vida de las personas afectadas, retratan el carácter injusto de estas iniciativas. Según el CIMI – Consejo Indigenista Misionario, en su informe sobre la violencia contra los pueblos indígenas en Brasil, en 2022, 218 tierras indígenas sufrieron invasiones posesorias, explotación ilegal de recursos y daños al patrimonio, y 158 fueron registrados casos de conflictos sobre los derechos territoriales⁸⁷.

Se contrastan claramente interpretaciones antagónicas sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza: la dualista que insiste en avanzar sobre el suelo, la fauna, la flora con avidez para extraer la máxima productividad y rentabilidad, en el contexto de la sociedad capitalista globalizada; y el no dualismo de quienes tienen esos mismos suelos, bosques, montañas y ríos como territorios de vida, en comunión con seres distintos a los humanos con quienes construyen mundos, evitando así la “caída del cielo”⁸⁸. Como denuncia Svampa⁸⁹, el neoextractivismo resulta de una cierta opción política civilizadora que actúa negativamente sobre los territorios y actualiza la dependencia económica existente desde la época colonial. El modelo de explotación económica del capitalismo globalizado asume deliberadamente esta orientación, que implica someter todas las demás formas de existencia, de individuos y colectivos humanos y de seres no humanos, de biomas, variedades de especies y otros intereses que puedan estar involucrados.

⁸⁶ BBC News Mundo (2023). Los grupos indígenas en la Argentina que se le opone extracción del litio. Agosto. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/cevzgv0elp9o/>. Consultado el 03/02/2024.

⁸⁷ Consejo Indígena Misionero (2023). *Informe Violencia contra los Pueblos Indígenas 2022*. Disponible en: <https://cimi.org.br/2023/07/relatorioviolencia2022/> Consultado el: 03/02/2024.

⁸⁸ Albert, B. y Kopenawa, D. (2015). *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Compañía de las Letras.

⁸⁹ Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, ecoterritoriales y nuevas dependencias*. Calas. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5179/pm.5179.pdf> Consultado el 25/03/2024.

La Justicia Ecológica es necesaria cuando las partes interesadas son también los no humanos de la naturaleza y los intereses involucrados no se limitan a cuestiones de distributivas – que pueden remediarse con compensaciones financieras adeudadas a los sujetos individualmente perjudicados⁹⁰. Hay Justicia Ecológica cuando la comunidad de vida se incluye en la comunidad de justicia. Esta es una demanda que involucra los aspectos de reconocimiento y representación, y la participación efectiva de la comunidad de justicia, para contemplar en su pluralidad a los interesados involucrados en la protección ecológica con miras a respetar la integridad de los ecosistemas y la dignidad humana – y así, su respectivo florecimiento según sus capacidades⁹¹.

El concepto de Justicia Ecológica debe entenderse a partir de las luchas de los movimientos indígenas, ecologistas, antirracistas, de género, feministas, que se suman y se cruzan, resaltando el carácter relacional presente en la vida cotidiana, que exige cuidado y respeto a la alteridad (otros humanos y no humanos en la naturaleza), en contraposición a toda violencia y opresión de las jerarquías dualistas.

En pleno Antropoceno, ante el avance de la crisis climática y la superación de los límites planetarios, resuena la advertencia sobre el tipo de seguridad que necesita la humanidad, recordando que esa seguridad no vendrá con guerras, militarización y estados policiales. Por el contrario, solo será posible mediante la combinación de seguridad ecológica, económica, cultural y política⁹². Las preguntas que surgen tienen que ver con saber cómo nosotros como comunidades en la Tierra podemos transformar este contexto para garantizar la seguridad y supervivencia

⁹⁰ Gudynas, E. (2009). "Ciudadanía ambiental y metaciudadanos ecológicos: revisión y alternativas en América Latina". *Revista Desarrollo y Medio Ambiente*, Editora UFPR, n° 19, pp. 53-72.

⁹¹ Schlosberg, D. (2007). *Definiendo Justicia ambiental: teorías, movimientos y naturaleza*. Oxford.

⁹² Shiva, V. (2004). La vista desde ecofeminismo (tres textos). *Polis Revista Latinoamericana*, 9/2004. *Género y sostenibilidad*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7270> . Consultado el 09/02/2024.

de todas las especies y culturas; o incluso, “¿Cómo podemos transformar las ruinas de una cultura de muerte? ¿En una cultura que sostiene y celebra la vida?”⁹³. El camino hacia esta transformación, explica Shiva, respondiendo a su propia pregunta, requiere “liberarnos de la prisión mental de la separación y la exclusión, y ver el mundo en sus interrelaciones sin sus separaciones. Con esto, podemos crear nuevas alternativas”⁹⁴.

La comprensión no dualista propuesta por Shiva nos lleva a las posibilidades que conlleva el “giro ontológico” discutido anteriormente, a una perspectiva que va más allá de las limitaciones del pensamiento dualista y aborda la complejidad de un mundo pluriversal, que enfrenta las restricciones del “monocultivo de la mente”. La democracia territorial, propuesta por la autora, fomenta la diversidad, la multifuncionalidad, abraza una lógica de inclusión, abandonando las falsas divisiones bárbaro/civilizado, naturaleza/cultura, o incluso una cultura contra otra. La Justicia Ecológica, a su vez, es la demanda de estos “otros” de reconocimiento y distribución justa de las condiciones de existencia –ya no bajo una medida estándar determinada por el monocultivo, sino a través de condiciones adecuadas para realizar sus respectivas capacidades en su pluriversalidad.

4. LOS POSIBLES APORTES DEL ENFOQUE DE LAS ONTOLOGÍAS RELACIONALES A LA JUSTICIA ECOLÓGICA

Es principalmente de los pueblos amerindios de quienes aprendemos acerca de estas otras formas no dualistas de relacionarse entre los seres humanos y la naturaleza, y son sus ontologías las que están en juego a

⁹³ Shiva, V. (2004). La vista desde ecofeminismo (tres textos). *Polis Revista Latinoamericana*, 9/2004. *Género y sostenibilidad*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7270> . Consultado el 09/02/2024, p. 9.

⁹⁴ Shiva, V. (2004). La vista desde ecofeminismo (tres textos). *Polis Revista Latinoamericana*, 9/2004. *Género y sostenibilidad*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7270> . Consultado el 09/02/2024, p. 9.

principios de este siglo. Como bien lo expresa Escobar⁹⁵, lo que distingue las luchas en torno a los territorios y la diversidad guiadas por estas personas de "pensamiento sensible" es el hecho de que se caracterizan como luchas ontológicas, por personas que pretenden que se reconozca el "pluriverso", según la inspiración zapatista, un mundo que contiene muchos mundos. La ausencia de estos mundos en la comprensión del pensamiento occidental, afirma el autor, se debe a una cultura de silenciamiento intencionado. Por otro lado, son sus luchas las que resaltan el aspecto ontológico involucrado, haciendo emerger estos otros "mundos u ontologías relacionales".

La demanda de justicia que está anclada en esta comprensión no dualista, una justicia que abarque a toda la comunidad de vida terrestre, que postula la dignidad y la integridad de los seres humanos y los ecosistemas, surge en un contexto político determinado, por lo tanto, requiere un enfoque complejo y situado. Al mismo tiempo, las ontologías relacionales revelan una ética no antropocéntrica que reposiciona a los seres humanos entre los terrenales. En los campos de la ética y la política, la Justicia Ecológica avanza, entre otros aspectos, dialogando con cuestiones de ecología política⁹⁶, de justicia entre conocimientos⁹⁷, de lo común⁹⁸ y de la ética del cuidado ecofeminista⁹⁹.

⁹⁵ Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. *Território*, año 3, n° 6. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Consultado el 15/09/2020.

⁹⁶ Gudynas, E. (2009). "Ciudadanía ambiental y metaciudadanos ecológicos: revisión y alternativas en América Latina". *Revista Desarrollo y Medio Ambiente*, Editora UFPR, n° 19, pp. 53-72.

⁹⁷ Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar Occidente: más allá de pensamiento abismal*. (1ª ed.). CLACSO/ Prometeo Libros.

⁹⁸ Capra, F. y Mattei, U. (2016). *La revolución ecolegal: Derecho Sistémico en sintonía con la naturaleza y la comunidad*. Cultrix.

⁹⁹ Shiva, V. (2009). Principios de la Democracia de la Tierra. Disponible en: <https://www.nodo50.org/codoacodo/abril2009/vandana.htm>. Consultado el 25/01/2021.

El contexto de crisis que enfrenta la humanidad a principios de este siglo, provocada por el cambio climático, genera que el derecho se pronuncie ante los desafíos involucrados, los riesgos cada vez más agravados y la urgencia de un posicionamiento cuidadoso con el “Sistema Tierra”, actuando con prudencia y responsabilidad dada la obligación de preservar condiciones dignas para futuras vidas humanas y no humanas en la naturaleza. Entender qué quieren decir los pueblos andinos cuando –a partir de sus ontologías relacionales– llaman a la Tierra “Pachamama” y adoptan los principios del “Buen-Vivir”, como ocurrió con la llegada de la Constitución de Ecuador en 2008 y luego la de Bolivia en 2009, revela en el pensamiento jurídico otros mundos de inmenso valor para proteger a la comunidad de vida terrestre. Obliga al derecho a repensarse críticamente, requiere una ecología del derecho sin restringirlo, no obstante, al ámbito jurídico, instigando propuestas éticas y políticas orientadas a la Justicia Ecológica.

La Constitución del Ecuador consagra el “Buen Vivir” o “Sumak-Kawsay”, y en lengua kichwa, *sumak* significa: bueno, bello, ideal y *kawsay*, vida. Por tanto, la expresión refiere a “una vida digna, en armonía, equilibrio con el universo y el ser humano”, como explica Acosta¹⁰⁰. Para el pueblo Aymará existe una expresión similar, “Vivir Bien” o “Suma Qamaña”. Es posible encontrar entre el pueblo Guarani, los Kunas, los Mapuche, los Shuar y los Achuar, por ejemplo, términos que traen esta misma noción de interconexión y compromiso con la comunidad de vida. También guarda similitud con las expresiones “ubuntu” de Sudáfrica y “svadeschi”, “swaraj” y “apargrama”, de la India, revelándose todas como formas de orientar bien la vida, encaminadas a la buena convivencia de los humanos entre sí y con la Naturaleza – y otra perspectiva de desarrollo, observa Acosta¹⁰¹. En la misma línea, Wolkmer y

¹⁰⁰ Acosta, A. (2016). *El buen vivir: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Traducción de Tadeu Breda. Autonomía literaria/Elefante.

¹⁰¹ Acosta, A. (2016). *El buen vivir: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Traducción de Tadeu Breda. Autonomía literaria/Elefante.

Wolkmer¹⁰², sugieren que el “Buen Vivir” de las constituciones andinas puede entenderse como una experiencia de lo “común” que inspira la perspectiva ecológica y la superación del dualismo moderno.

El trato familiar y afectuoso que se le da a la Tierra, como “Pachamama” o “Madre Tierra”, que aparece en la Constitución del Ecuador como sinónimo de Naturaleza, significa también la totalidad del cosmos y el tiempo, como explica Zaffaroni¹⁰³. La Pachamama es la entidad que “lo da todo, pero como permanecemos dentro de ella como parte de ella, también exige reciprocidad”, enseña el autor. Así, Pacha permite la vida humana siempre que se respeten sus límites y se siente ofendida por la violencia contra sus hijos y la depredación de la naturaleza. Esta perspectiva ética incorpora la idea de cooperación entre humanos y no humanos en la naturaleza, y que el cosmos vivo opera a través de la reciprocidad cooperativa entre todos los seres que lo integran.

Por otro lado, el giro ontológico ingresa de manera inequívoca al mundo jurídico, con las Constituciones de Ecuador y Bolivia, especialmente en el caso ecuatoriano, cuando se afirman los Derechos de la Naturaleza como el derecho a existir, mantenerse y regenerarse en sus ciclos de vida, estructura, funciones y procesos evolutivos. El Poder Judicial de ese país ha aceptado el entendimiento de que tales derechos incluyen “la facultad inalienable de los ecosistemas y las comunidades naturales a existir y prosperar, independientemente del valor de utilidad que el ser humano les atribuye”, resalta Sánchez¹⁰⁴.

De otra parte, las primeras incursiones en el litigio ecológico en América Latina que ganaron protagonismo fueron los casos relacionados con el río Atrato y la Amazonía colombiana. Ambos se refieren a

¹⁰² Wolkmer, A. C. y Wolkmer, M. de F. S. (2021). *El Principio de Lo ‘común’, pluralismo jurídico y descolonización en América America*. Naturaleza Springer.

¹⁰³ Zaffaroni, E. (2017). *Pachamama y el ser humano*. EdUFSC.

¹⁰⁴ Sánchez, Á. (2021). Los nuevos sujetos de derechos : análisis comparativo de casos internacionales, pp. 53 a 93. En González, V. (ed.). *Derechos de la naturalidad y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante ella degradación de la misma naturalidad*. SIEMBRA - Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial, p. 84.

contextos ecosistémicos en los que están involucradas relaciones entre pueblos originarios y poblaciones tradicionales. En el primer caso, el aspecto de relacionalidad e interdependencia entre los seres humanos y otros seres de la naturaleza, característico de la ontología amerindia, es uno de los principales fundamentos de la discusión. En el caso de la Amazonía colombiana, la acción se orientó hacia el tema de los derechos de las generaciones futuras y las responsabilidades que asume ese país ante la crisis climática.

En la región del Chocó donde se ubica el río Atrato viven alrededor de 500 mil personas, distribuidas en 600 comunidades negras y 120 albergues indígenas. Aproximadamente el 96% de este territorio está compuesto por estas tierras colectivas¹⁰⁵. Es en la cuenca del Atrato donde se establecen territorialmente comunidades tradicionales para “reproducir vida y recrear cultura”, dice la sentencia, que enfatiza el carácter étnico de las poblaciones que habitan el departamento del Chocó y la cuenca del río Atrato. Se trata de valorar una entidad viviente compuesto por otras múltiples formas de vida y representaciones culturales, yendo más allá de los beneficios productivos, genéticos y materiales que puedan significar para el ser humano, observa el juez. Esta acción trae argumentos respecto de los “derechos bioculturales” y la comprensión de lo que implica el concepto de territorio, al igual que los pueblos afrodescendientes e indígenas que habitan la región. La demanda fue iniciada por estas personas a través de sus asociaciones, y al final, la sentencia también consideró la relevancia de esta representación que los designa entre los guardianes del río Atrato.

Por otro lado, en lo que respecta a la demanda que involucra la cuenca amazónica en el área colombiana, alrededor del 67,29% del área total se ubica en áreas indígenas, y el 24% distribuido en 13 áreas protegidas que forman parte del sistema de parques nacionales naturales de Colombia. Cuando la Corte Suprema de Justicia de Colombia otorga

¹⁰⁵ Corte Suprema de Colombia (2018). Sentencia STC 4360-2018. Disponible en: <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2018/04/STC4360-2018-2018-00319-011.pdf>. Consultado el 04/ feb /2024.

derechos a la Amazonía, se mencionan, aunque sin mayor énfasis, los derechos bioculturales. En este caso, lo que prevalece es el argumento de la interdependencia entre humanos y naturaleza. Refiriéndose a los humanos como parte de la naturaleza, la sentencia propone medidas encaminadas a remediar las injusticias ambientales adoptando un enfoque integrador y ecosistémico, aunque el principal argumento para defender los derechos de la naturaleza, en este caso, son los intereses de las generaciones futuras.

El reconocimiento de los derechos bioculturales implica ampliar la comprensión del mismo derecho –en el sentido de considerar valores ontológicos y éticos de las comunidades que habitan un determinado territorio– e implica también el reconocimiento de los conocimientos tradicionales de estos pueblos. Gana protagonismo la calidad de la relación de los modos de vida de estos pueblos originarios y poblaciones tradicionales con sus territorios, quienes adoptan un modo de vida “entrelazado”, estableciendo relaciones de respeto mutuo involucrando a humanos y no humanos de la naturaleza¹⁰⁶. Hay un carácter colectivo que caracteriza a estos derechos, que incluso, no están predefinidos sino diseñados en cada contexto y permiten proteger ontologías relacionales. A través de ellos, se reconoce la relación intrínseca entre los seres humanos y los seres no humanos, desdibujando el dualismo naturaleza/cultura que guía el derecho –formateado según las premisas de la modernidad cartesiana. La representación de la naturaleza como interés en la Justicia Ecológica, en estos casos, se beneficia cuando son los propios pueblos originarios quienes la representan, como es el caso de los guardianes del río Atrato, e incluso el río Whanganui de Nueva Zelanda.

El abordaje de los derechos bioculturales considerados en el complejo contexto del Antropoceno permite renovar la investigación epistémica

¹⁰⁶ González-Morales, V. (2023). Derechos bioculturales: perspectiva filosófica. *Naturaleza y Sociedad: desafíos ambientales*, n° 5, pp. 117-142. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/589/8624#:~:text=Los%20derechos%20bioculturales%20buscan%20abarcar,marcos%20jur%C3%ADdicos%20nacionales%20e%20internacionales>. Consultado el 19/02/2024.

sobre normas plurales, acercar puntos de aproximación entre las prácticas de determinadas comunidades y el derecho ambiental, y nos hace repensar el derecho en instancias internacionales y estatales, entiende Grear¹⁰⁷. A su vez, Thornton et al¹⁰⁸. destacan la relevancia de este sesgo, insistiendo en la necesidad de considerar los beneficios ecológicos de una visión transdisciplinaria y no dualista de los derechos bioculturales.

La aproximación del derecho con el enfoque de las ontologías relacionales se destaca, inicialmente, como una apelación en torno a las aguas o cuerpos de agua, que son consideradas garantía de un flujo de existencia que involucra a seres humanos y no humanos de la naturaleza, explicando su relacionalidad e interdependencia. La demanda por parte del río Doce durante la tragedia provocada por el colapso de la represa minera en la ciudad de Mariana, en Minas Gerais, Brasil, que afectó al pueblo Krenak, trae estos elementos¹⁰⁹, y este aspecto también aparece en los argumentos de grupos que exigen leyes que reconozcan los derechos de la naturaleza, como es el caso del río Laje¹¹⁰ ubicado en Rondônia, en la región amazónica brasileña.

¹⁰⁷ Grear, A. (2015). El discurso de los derechos 'bioculturales' y la búsqueda de nuevos parámetros epistémicos: ¿superar los esencialismos y las viejas certezas en una era de complejidad antropocena? *Revista de Derechos Humanos y Medio Ambiente*, vol. 6, n° 1, pp. 1-6.

¹⁰⁸ Thornton, S.A. y Alabama (2020). Hacia enfoques bioculturales para la conservación de las turberas: el caso de los peces y los medios de vida en Indonesia. *Ciencia y política ambientales*, 114, pp. 341-351.

¹⁰⁹ Pachamama (2017). *Demanda de Río Doce*. Disponible en: <https://www.ongpachamama.org/single-post/2017/11/07/uma-a%C3%A7%C3%A3o-pelos-rios-como-sujeitos-de-direito>. Consultado el 03/02/2024.

¹¹⁰ "El río Laje es nuestra vida, nuestra madre, nos provee de peces, de nuestra supervivencia", explica el concejal y líder indígena Francisco Oro Waram de la etnia Oro Waram, autor de la ley 007/2023 del municipio de Guajará-Mirim. La norma reconoce derechos sobre el río Laje, o Komi-Memen, en lengua indígena, y prevé un Comité de Guardianes del Río, formado por miembros electos de la Tierra Indígena, Igarapé Laje, pescadores de la región, artesanas indígenas y la Universidad Federal de Rondônia. Conexión Planeta (2023). Río Laje, en Rondônia, es el primero en la Amazonía que tiene derechos reconocidos por ley [en línea]. Disponible en: <https://conexoplaneta.com.br/blog/rio-laje-em-rondonia-eo-Primeiro-a-ter-direitos-reconhecidos-por-lei-na-amazonia/>. Consultado el 3/02/2024.

La protección de las aguas es una preocupación presente en la mayoría de las disputas ecológicas latinoamericanas, como observa Sánchez¹¹¹, pero esta perspectiva ciertamente también es aplicable a otros ecosistemas y comunidades de vida. El atractivo de carácter ontológico está presente igualmente en los conflictos territoriales que enfrentan los pueblos originarios y poblaciones tradicionales que habitan las selvas brasileñas, que sufren constantes ataques a sus territorios y a sus propios derechos, dando lugar a nuevos términos como cuerpo-territorio y territorio-cuerpo, por ejemplo¹¹².

La valoración de los saberes y formas de vida de los pueblos originarios sentipensantes en su entrelazamiento a través del concepto de "ontología relacional", su normatividad e incluso las posibilidades de un marco jurídico constitucional que abarque esta pluralidad de espacios democráticos, demuestran el carácter prometedor de esta comprensión compleja y no dualista de las relaciones entre humanos y naturaleza. Se presenta como una forma de avanzar en términos del reconocimiento y representación de los no humanos en la naturaleza o de los no humanos, necesarios para la postulación de una Justicia Ecológica que abarque a toda la comunidad de vida.

La Justicia Ecológica considera la existencia de diferentes niveles o dimensiones de relaciones, para comprender la perspectiva no dualista que abordan las ontologías relacionales. La convivencia que busca ser justa respetando el equilibrio dinámico ecológico tiene en cuenta las interacciones intraespecíficas e interespecíficas basadas en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y otras habilidades¹¹³ en la interdependencia

¹¹¹ Sánchez, Á. (2021). Los nuevos sujetos de derechos: análisis comparativo de casos internacionales, pp. 53 a 93. En González, V. (ed.). *Derechos de la naturaleza y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante ella degradación de la misma naturaleza*. SIEMBRA - Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial.

¹¹² Albert, B. y Kopenawa, D. (2015). *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Compañía de las Letras; Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, vol. 22, n° 48.

¹¹³ Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*.

y ecoddependencia. Paralelamente a la comprensión ontológica, el enfoque de Justicia Ecológica también requiere una apertura epistemológica –justicia entre conocimientos–, como lo revela el debate sobre los derechos bioculturales y las territorialidades; así como la implementación de medidas para una democracia ecológica efectiva, que abarque a todas las partes interesadas, miembros de la comunidad de vida terrestre, debidamente representadas.

CONSIDERACIONES FINALES

El cambio de paradigma del conocimiento ocurrido a principios del siglo XX, y que generó una serie de descubrimientos y desarrollo de nuevos campos teóricos en las ciencias naturales, ingresó paulatinamente a las ciencias humanas. La epistemología de la complejidad toma este camino, asumiendo la incertidumbre, la complejidad y la intersubjetividad como elementos propios del proceso de conocimiento. Este estudio identificó algunos ejemplos de cómo ocurren estos cambios y algunos de los principales filósofos, antropólogos y juristas que han estado contribuyendo a este movimiento. Algunas de las principales aportaciones son los conceptos de ontología relacional, pluriverso, cosmopolítica, derecho ecológico, e incluso, justicia ecológica.

Al mismo tiempo, el Antropoceno, los límites planetarios y la crisis climática señalan el agotamiento del modelo civilizatorio –especialmente en lo que respecta al dualismo ontológico–, que reserva la naturaleza como un objeto, con mero valor instrumental. Por lo tanto, es urgente comprender y promover un cambio de paradigma para adoptar un enfoque no dualista de las relaciones entre humanos y naturaleza. En este contexto de transformación, el giro ontológico en la antropología puede entenderse como un paso fundamental para que otra perspectiva ontológica –no dualista– sea parte de los debates en las ciencias humanas, impactando el tratamiento de otros seres que conviven y habitan el

Traducido por Helen Torres. (1ª ed.), Consonni; Despret, V. (2021). *¿Qué dirían los animales?* Traducido por Leticia Mei. Ubú Editora.

planeta Tierra, como comunidad de vida, teniendo en mente la Justicia Ecológica.

En un breve panorama, se puede decir que el giro ontológico, al abandonar las premisas dualistas y sus conceptos previos, asumiendo posibilidades radicales, cuestionando ontológicamente el campo de estudios, nos permite ver cosas diferentes. Autores como Marisol de la Cadena, Mário Blaser, Arturo Escobar y Viveiros de Castro comienzan entonces a hablar de las ontologías relacionales identificadas a partir de investigaciones de campo con pueblos amerindios.

Las ontologías relacionales permiten acceder a la comprensión de la existencia de un pluriverso de mundos, en el que diferentes agentes/actantes entran, coexisten y co-elaboran. Estas relaciones se producen con una intensidad continua, lo que permite que la vida siga su flujo, de forma colectiva y colaborativa. Estas ontologías y cosmopolíticas instigan prácticas consistentes con la ética del cuidado, la alteridad y la responsabilidad, que abarcan desde los ancestros hasta las generaciones futuras, de los seres humanos y no humanos de la naturaleza. También revelan otras posibilidades de convivencia y desarrollo comunitario que hacen referencia al concepto de "común", implicando otras formas de normatividad y gobernanza en torno a la protección ecológica, la promoción de la dignidad y la integridad de los ecosistemas.

En el ámbito jurídico, la idea de una ontología relacional no dualista llega a través de las constituciones andinas, especialmente las de Ecuador y Bolivia, con los conceptos de "Buen Vivir" y "Pachamama", con los Derechos de la Naturaleza, y recientes discusiones que involucran derecho ecológico, constitucionalismo ecológico y derechos bioculturales, por ejemplo. Todos estos enfoques requieren una perspectiva sistémico-compleja y surgen, como en el "giro ontológico" antropológico, de un proceso de reflexividad, conceptualización y experimentación, que supera todos los conceptos anteriores, permitiendo el surgimiento de estas perspectivas "otras", modos de relación y convivencia más justos hacia todos los demás con quienes nuestra condición terrenal nos hace hermanos.

Para el derecho, por lo tanto, el cambio de paradigma requiere no solo transformaciones en su dinámica operativa y en conceptos claves que permitan abordar los nuevos intereses, agentes y valores involucrados, sino también un nuevo diseño institucional que ofrezca, basado en la política de bienes comunes, por ejemplo, un apoyo democrático y plural al anhelo por la justicia. Para el derecho ambiental, a su vez, el cambio de paradigma le permitiría manejar mejor las cuestiones transindividuales, transfronterizas, transgeneracionales, abordar los llamados daños invisibles y difusos y, sobre todo, lidiar con lo inusual y enfrentar problemas paradójicos.

Hablar de Justicia Ecológica requiere superar la ontología dualista de la modernidad para componer una amplia esfera pública democrática, plural, en la que, debidamente reconocidos y representados, puedan participar todos los integrantes de la comunidad de vida planetaria, garantizando a todos, en equidad, las condiciones dignas para vivir y tener lugar en sus respectivas capacidades. El giro ontológico resalta las limitaciones del pensamiento dualista cartesiano e indica la necesidad de repensar el derecho de manera compleja. Al mismo tiempo, señala una democracia amplia y plural como requisito para la Justicia Ecológica. Por lo tanto, el giro ontológico antropológico tiene gran relevancia en el planteamiento de la Justicia Ecológica, sobre todo, permitiendo considerar las alteridades que componen el pluriverso de mundos involucrado en ella.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2016). *El buen vivir: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Traducción de Tadeu Breda. Autonomía Literaria/Elefante.
- Acosta, A. y Marca, U. (2018). *Postextractivismo y decrecimiento: salidas del laberinto capitalista*. Elefante.
- Acosta, A. y Martínez, E. (dirs.) (2011). *La naturalidad estafa derechos: desde allí filosofía a la política*. Ediciones Abya-Yala.
- Albert, B. y Kopenawa, D. (2015). *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Compañía de las Letras.

- Bajo, N. y Gleeson, B. (1998). *Justicia, sociedad y naturaleza: una exploración de la ecología política*. Routledge.
- BBC News Mundo (2023). "Los grupos indígenas en la Argentina que se le opone extracción del litio". Agosto [en línea]. [Consultado: 3 de febrero de 2024]. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/cevzgv0elp90/>
- Baxter, B. (2005). *Una teoría de la justicia ecológica*. Routledge.
- Bennet, J. (2022). *Material vibrante: una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Blaser, A. (2018). ¿Es posible otra cosmopolítica? *Revista de @ntropología de la UFS-Car*, vol. 10, n° 2, pp. 14-42.
- Bosselmann, K. (2015). *El principio de sostenibilidad: transformar el derecho y la gobernanza*. Traducción de Phillip Gil Francia. *Revista Tribunales*.
- Boyd, D. R. (2017). *Los derechos de la naturaleza: una revolución jurídica que podría salvar al mundo*. ECWPresione.
- Capra, F. y Mattei, U. (2016). *La revolución ecológica: Derecho Sistémico en sintonía con la naturaleza y la comunidad*. Cultrix.
- Conexión Planeta (2023). "Río Laje, en Rondônia, es el primero en la Amazonía que tiene derechos reconocidos por ley" [en línea]. Disponible en: <https://conexao-planeta.com.br/blog/rio-laje-em-rondonia-eo-Primeiro-a-ter-direitos-reconhecidos-por-lei-na-amazonia/>. Consultado el 3/02/2024.
- Consejo Indígena Misionero (2023a). *Crisis sanitaria y humanitaria en la TI yanomami a seis meses de la declaración de emergencia* [en línea]. Disponible en: <https://cimi.org.br/2023/07/crise-sanitaria-e-humanitaria-na-ti-yanomami-seis-meses-apos-a-declaracao-de-emergencia/>.
- (2023b). *Informe Violencia contra los Pueblos Indígenas 2022* [en línea]. Disponible en: <https://cimi.org.br/2023/07/relatorioviolencia2022/>
- Constitución de la República del Ecuador (2008). [en línea]. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf>. Consultado el 15/07/2019.
- Constitución Política del Estado (Bolivia) (2009). [en línea]. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf
- Corte Constitucional de Colombia (2016). Sentencia T-622/16 (Río Atrato) [en línea]. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.htm>.
- Corte Suprema de Colombia (2018). Sentencia STC 4360-2018 [en línea]. Disponible en: <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2018/04/STC4360-2018-2018-00319-011.pdf>
- Crutzen, P. J y Stoermer, E. F. (2000). "El Antropoceno", en *Boletín de Cambio Global*, vol. 41, n° 17.

- Cullinan, C. (2019). *Ley Guardar: ONU manifiesto por allí justicia de la Tierra*. Edición Fernando Balseca Franco, Libros Verdes.
- Dardot, P. y Laval, Ch. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI* (1ª edição). Boitempo.
- De la Cadena, M. (2010). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la ‘política’. *Antropología cultural*, vol. 25, n° 2, pp. 334-370.
- De la Cadena, M. y Blaser, M. (eds.) (2018). *Un mundo de muchos mundos*. Duke University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2011). *Mil mesetas*. Traducido por Ana Lúcia de Oliveria, Aurélio Guerra Neto y Célia Pinto Costa. Editorial 34.
- Despret, V. (2021). ¿Qué dirían los animales? Traducido por Letícia Mei. Ubú Editora.
- DW Brasil (2020). Derrame de petróleo pone en riesgo a pueblos indígenas de Ecuador [en línea]. Disponible en: <https://www.dw.com/pt-br/vazamento-de-petr%C3%B3leo-coloca-em-risco-ind%C3%ADgenas-no-equador/a-53297505>.
- Eckersley, R. (2017). Geopolitical Democracy in the Anthropocene, *Political Studies*, vol. 65, n° 4, pp. 983-999 [en línea]. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/home/psx>.
- Escobar, A. (2016). Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’, *Território*, año 3, n° 6 [en línea]. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>.
- (2015). Las luchas de la comunidad negra del corregimiento se desarrollan en el norte del Cauca. *El País* [en línea]. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/colombia/las-luchas-de-la-comunidad-negra-del-corregimiento-la-toma-en-el-norte-del-cauca.html>.
- (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferenciación*. Ediciones UNAULA.
- Fundación Osvaldo Cruz (2024). Mapa de conflictos: injusticia ambiental y salud en Brasil. El complejo hidroeléctrico de Belo Monte amenaza a pueblos indígenas, ribereños y parte de la población de Altamira [en línea]. Disponible en: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pa-complexo-hidreletrico-de-belo-monte-ameaca-povos-indigenas-ribeirinhos-e-parte-da-populacao-de-altamira/>
- Global Witness (2022). Década de desafío [en línea]. Disponible en: file:///Users/MAC/Downloads/Decade_of_defiance_EN_-_September_2022.pdf
- González-Morales, V. (2023). Derechos bioculturales: perspectiva filosófica, *Naturaleza y Sociedad: desafíos ambientales*, n° 5, pp. 117-142 [en línea]. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/nys/article/view/589/8624#:~:>

- text=Los%20derechos%20bioculturales%20buscan%20abarcar,marcos%20jur%
C3%ADdicos %20nacionales%20e%20internacionales
- Grear, A. (2015). El discurso de los derechos 'bioculturales' y la búsqueda de nuevos parámetros epistémicos: ¿superar los esencialismos y las viejas certezas en una era de complejidad antropocena? *Revista de Derechos Humanos y Medio Ambiente*, vol. 6, n° 1, pp. 1-6.
- Greene, Shane (2009). Making old histories new in the Peruvian Amazon. *Anthropology Now*, vol. 1, n° 3, pp. 52-60.
- Gudynas, E. (2009). Ciudadanía ambiental y metaciudadanos ecológicos: revisión y alternativas en América Latina. *Revista Desarrollo y Medio Ambiente*, n° 19, pp. 53-72.
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da Terra). Contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, vol. 22, n° 48.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (1ª edición). Traducido por Helen Torres. Consonni.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico: una exposición antropológica*. Nola Editores.
- Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensayos sobre movimiento, conocimiento y descripción*. Traducido por Fábio Creder. Voces.
- Instituto Climainfo (2023). Indígenas argentinos advierten a Brasil sobre los impactos del *fracking*. Abril [en línea]. Disponible en: <https://climainfo.org.br/2023/04/23/42057/>.
- Instituto Socioambiental (2023). En primera línea: violencia contra defensores de derechos humanos en Brasil (2019 a 2022) [en línea]. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/na-linha-de-frente-violencia-contra-defensoras-e-defensores-de-direitos-humanos-no>.
- James, W. (2008). *Un universo pluralista* [1909]. Cambridge Scholars Publishing.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más humana*. Ediciones Abya-Yala.
- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué es la cosmopolítica? Comentarios sobre las condiciones de paz de Ulrich Beck [en línea]. Disponible en: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/92-BECK-COSMOPOL-SPANISH.pdf>.
- (2013). *Nunca fuimos modernos: un ensayo de antropología simétrica* (3ª edición). Editora 34.
- (2004). *Políticas de naturaleza: cómo hacer ciencia en democracia*. (Educación).
- Morin, E. (2005). *O método 4 – As idéias: habitat, vida, costumes, organização* (4ª edición). Traducido por Juremir Machado da Silva. Editora Sulina.

- (2003). *La mente integral: repensar la reforma, remodelar el pensamiento* (8ª edición). Traducido por Eloá Jacobina. Bertrand Brasil.
- (1998). *Ciencia con conciencia*. Bertrand Brasil.
- Morin, E. y Le Moigne, J.-L. (2007). *Coloquio Cerisy. Su inteligencia, complejidad, epistemología y pragmática*. Ediciones de Láube.
- Moore, J. W. (2022). *¿Antropoceno o Capitaloceno?* Traducido por Antônio Xerxesky y Fernando Silva e Silva. Elefante.
- Observatorio del Clima (2023). En victoria histórica, ecuatorianos bloquean petróleo del Parque Yasuni. Agosto [en línea]. Disponible en: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/631655-em-vitoria-historica-equatorianos-barram-petroleo-no-parque-yasuni/>.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación/Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2021). *Pueblos indígenas y gobernanza forestal* [en línea]. Disponible en: <https://www.fao.org/americas/publicaciones-audio-video/indigenas-y-gobernanza-de-bosques/es/>
- Organización TICCA Territorios de Vida (2021). Informe Territorios de Vida [en línea]. Disponible en: <https://report.territoriesoflife.org/wp-content/uploads/2021/09/ICCA-Territories-of-Life-2021-Report-FULL-150dpi-ENG.pdf>.
- Pachamama (2017). Demanda de Río Doce [en línea]. Disponible en: <https://www.ongpachamama.org/single-post/2017/11/07/uma-a%C3%A7%C3%A3o-pelos-rios-como-sujeitos-de-direito>.
- Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) (2022). Grupo de trabajo del sexto informe de evaluación [en línea]. Disponible en: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>
- Rockström, J. *et al.* (2009). Límites planetarios: explorando el espacio operativo seguro para la humanidad. *Ecología y Sociedad*, vol. 14, n° 2, pp. 1-33.
- Sánchez, Á. (2021). Los nuevos sujetos de derechos: análisis comparativo de casos internacionales, en V. González (ed.), *Derechos de la naturalidad y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la misma naturalidad*, pp. 53-93. SIEMBRA-Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial.
- Schlosberg, D. (2007). *Definiendo Justicia ambiental: teorías, movimientos y naturaleza*. Oxford.
- Schnitman, Dora Fried (ed.) (1998). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós.
- Shiva, V. (2009). Principios de la Democracia de la Tierra [en línea]. Disponible en: <https://www.nodo50.org/codoacodo/abril2009/vandana.htm>.
- (2004). La vista desde ecofeminismo (tres textos). *Polis Revista Latinoamericana*, vol. 9, *Género y sostenibilidad* [en línea]. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7270>

- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar Occidente: más allá de pensamiento abismal* (1ª edición). CLACSO/Prometeo Libros.
- Stengers, I. (2023). *Otra ciencia es posible: se manifiesta en una desaceleración de las ciencias*. Editorial Bazar do Tempo.
- (2018). La propuesta cosmopolítica. *Revista de Estudos Brasileños* [en línea]. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/download/145663/139603/291471>.
- (2009). *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*. Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte.
- Stutzin, G. (1984). Un imperativo ecológico: reconocer a ellos derechos de naturalización. *Medio Ambiente y Desarrollo*, vol. I, n° 1, pp. 97-114 [en línea]. Disponible en: <https://opsur.org.ar/wpcontent/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf>.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, ecoterritoriales y nuevas dependencias*. Calas [en línea]. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5179/pm.5179.pdf>
- Thornton, S. A. y Alabama (2020). Hacia enfoques bioculturales para la conservación de las turberas: el caso de los peces y los medios de vida en Indonesia. *Ciencia y Políticas Ambientales*, vol. 114, pp. 341-351.
- Tribunal Regional Federal de Justicia de la IV Región (Brasil) (2021). Lagoa da Conceição acción civil pública estructural. ACP n° 5012843-56.2021.4.04.7200/SC [en línea]. Disponible en: <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload1125.pdf>
- Vasconcellos, M. J. E. de (2018). *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Papyrus.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísica canibal: elementos para una antropología postestructural*. Ediciones Cosacnaify/N-1.
- Wolkmer, A. C. (2018). *Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Editorial Dykinson.
- Wolkmer, A. C. y Wolkmer Schumacher, M. de F. (2021). *El Principio de lo "común", pluralismo jurídico y descolonización en América*. Naturaleza Springer.
- Zaffaroni, E. (2017). *Pachamama y el ser humano*. EdUFSC.