

Ecofeminismo para la justicia social y el buen vivir

Ecofeminism for social justice and good living

Ecofeminismo para justiça social e bem viver

J. Félix Angulo Rasco

Catedrático de la Universidad de Cádiz. Cátedra Unesco Democracia, Ciudadanía Mundial y Educación Transformadora.
<http://orcid.org/0000-0002-6625-907X>
felix.angulo@uca.es

Guadalupe Calvo García

Universidad de Cádiz.
<https://orcid.org/0000-0001-6390-6561>
guadalupe.calvo@uca.es

Resumen

El presente trabajo pretende mostrar la importancia que tiene la justicia ecológica como un derecho para la educación, es decir, para las futuras generaciones. Para ello, tras enfatizar la importancia que ha prestado el Comité de Derechos del Niño al cambio climático, enlazado con el derecho a la igualdad ecológica de todos los seres humanos, exponemos brevemente algunas de las consecuencias en la naturaleza del Antropoceno y el desigual impacto con respecto a dichos efectos en las mujeres y la infancia. En este trabajo reivindicamos el ecofeminismo crítico como una clara alternativa al sistema capitalista androantropocénico, como uno de los soportes más importantes del repeto a la naturaleza, a la convivencia y, en definitiva, a la justicia afectiva, enfatizando la importante alfabetización ecológica que propugna. Junto a ello, señalamos la fuerte conexión entre ecofeminismo y la ética del cuidado, que es una ética de las relaciones cuidadosas y de la atención al otro y a la naturaleza. Por último, nos detenemos tanto en las implicaciones del buen vivir de los pueblos originarios (la *suma qamaña*), como en la Constitución de la Tierra. Si esta última nos anima a salvar la tierra y a protegerla constitucionalmente, la primera nos señala que el camino a transitar supone la reconciliación en y con la vida y el cuidado de la tierra. Por ello, concluimos que la justicia ecológica es fundamental para la educación y la formación de las futuras generaciones.

Palabras clave: Ecofeminismo, justicia ecológica, justicia social, ética del cuidado, cambio climático, buen vivir, *suma qamaña*.

Abstract

Understanding the importance of ecological justice as a right for education, that is, for future generations, is the objective of this article. To this end, after emphasizing the importance that the Committee on the Rights of the Child has given to climate change, in connection with the right to ecological equality of all human beings, we briefly present some of the consequences of the Anthropocene on nature and the unequal impact of these effects on women and children. In this paper, we claim critical ecofeminism as a clear alternative to the androanthropocene capitalist system, as one of the most important supports for respect for nature, coexistence and, ultimately, affective justice; emphasizing the important ecological literacy that it advocates. Along with this, we point out the strong connection between ecofeminism and the ethics of care, which is an ethic of caring relationships and attention to others and to nature. Finally, we focus on the implications of the good living of indigenous peoples (the *suma qamaña*), as well as on the Earth Constitution. If the latter encourages us to save the earth and protect it constitutionally, the former tells us that the path to follow involves reconciliation in and with life and the care of the earth. Therefore, we conclude that ecological justice is fundamental for the education and training of future generations.

Keywords: Ecofeminism, ecological justice, social justice, ethics of care, climate change, good living, *suma qamaña*.

Resumo

Este trabalho visa mostrar a importância da justiça ecológica como um direito para a educação, ou seja, para as gerações futuras. Para o efeito, depois de sublinhar a importância que o Comité dos Direitos da Criança tem dado às alterações climáticas, ligadas ao direito à igualdade ecológica de todos os seres humanos; expomos brevemente algumas das consequências sobre a natureza do Antropoceno e o impacto desigual desses efeitos sobre mulheres e crianças. Neste trabalho reivindicamos o ecofeminismo crítico como uma alternativa clara tanto ao sistema capitalista andro-antropoceno, como um dos mais importantes suportes para o respeito pela natureza, a coexistência e, em última análise, a justiça afectiva; enfatizando a importante da alfabetização ecológica que defende. Junto a isso, apontamos a forte ligação entre o ecofeminismo e a ética do cuidado, que é uma ética de relações cuidadosas e de atenção aos outros e à natureza. Por fim, focamos tanto nas implicações do bem-estar dos povos originários (a *suma qamaña*), quanto na Constituição da Terra. Se este último nos encoraja a salvar a terra e a protegê-la constitucionalmente, o primeiro diz-nos que o caminho a seguir envolve a reconciliação na e com a vida e o cuidado da terra. Concluimos portanto que a justiça ecológica é fundamental para a educação e formação das gerações futuras.

Palavras-chave: Ecofeminismo, justiça ecológica, justiça social, ética do cuidado, mudanças climáticas, bem viver, sum qamaña.

Introducción. La justicia ecológica como derecho

El pasado 22 de agosto de 2023, el Comité de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas publicó la Observación General Nº 26 a la Convención de los Derechos del Niño “sobre los derechos del niño y el medio ambiente, con especial atención al cambio climático” (Committee on the Rights of the Child, 2023). En ella, se reconoce por primera vez el impacto que el cambio climático tiene sobre dichos derechos y, por extensión, sobre las condiciones de vida de la infancia. En la Observación también se explica a los gobiernos cómo actuar para proteger estos derechos, desde el convencimiento de que las niñas y los niños merecen vivir en un medio ambiente limpio, sano y sostenible. De esta manera, la necesidad de un futuro no contaminado, de una vida en un ambiente saludable y de una relación, como diría Petra Kelly (1992), tierna con la naturaleza, toma carta de derecho.

Como nos ha mostrado Ferrajoli (2019), el principio de igualdad, es el principio a través del cual “asociamos igual valor a todas las diferencias que hacen de cada persona un *individuo diferente* de todos los demás y de cada individuo una *persona igual* a todas las otras” (p.13). En sí mismo, es un principio complejo que, según dicho autor, incluye dos principios distintos (p.15). Uno, que acabamos de mencionar, consiste en el valor igual o igual valor que otorga a todas las diferencias que forman la identidad de cada persona y, por extensión, de la especie humana. Sería un principio estático, universal e inamovible, es decir, no sujeto a intercambios, chaloneos o al mercado mismo. El segundo, tiene que ver con el *desvalor asociado a las desigualdades* económicas y materiales que limitan y niegan el igual valor de las diferencias. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que la desigualdad y, especialmente, lo que podríamos considerar desigualdad ecológica, asociada a una diferente calidad de vida y de relación con el medio ambiente, niega el valor de las diferencias, de la diversidad de los sujetos. Dicho en otros términos más cercanos a los derechos de los niños y las niñas, la desigualdad ecológica y el acceso desigual a una vida sana en relación al medio ambiente, tergiversa y anula el sentido y la aplicación de los demás derechos del niño y la niña. Al introducir la Observación General Nº 26, estamos no solo ampliando los derechos, sino también el sentido de la igualdad misma. Aquí encontramos, vertebrada desde los derechos y la igualdad, la idea de Justicia Ecológica (Angulo, 2016): el derecho de la infancia y adolescencia a tener una relación equilibrada y justa con la naturaleza.

Pero... ¿por qué ha sido necesario realizar esta observación para preservar un medio ambiente saludable?

El antropoceno

Nuestra era puede ser denominada, con toda razón, 'Era Antropocena' (Crutzen & Stoermer, 2000; Zalasiewicz et al., 2008), es decir, una era post-Holocénica caracterizada por el enorme impacto (geológico, biótico y climático) del Homo Sapiens en el planeta, impacto que está ocasionando un profundo y probablemente irreversible deterioro del planeta (Klein, 2015). El daño que estamos causando al planeta, principalmente, debido a los modelos de producción y de consumo propios de la sociedad capitalista neoliberal en la que vivimos, es otra forma de desconectar con y del otro. Pero en este caso, el otro es la naturaleza de la que gran parte de la infancia es apartada completamente. Louv nos recuerda que "aunque a menudo nos vemos a nosotros mismos separados de la naturaleza, los seres humanos también forman parte de ella (wildness)" (2005, p. 9).

Las dimensiones del daño que estamos causando son inmensas. Hemos envenenado el mar, contaminado el aire y el agua, hemos incrementado la deforestación, y la desertización ha aumentado en todo el planeta. Por ejemplo, el informe de la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), sobre *El Estado de los Bosques del Mundo*, que se publicó en 2020, indica que la superficie forestal disminuyó del 32,5% al 30,8% en los tres decenios comprendidos entre 1990 y 2020. Esto representa una pérdida neta de 178 millones de hectáreas de bosques, una superficie semejante a la de Libia¹. Por otro lado, se ha detectado la presencia de 59 microcontaminantes orgánicos de diversas familias químicas en el agua de 140 Áreas Importantes para la Conservación de las Aves y la Biodiversidad (IBA) en España². Aunque, obviamente, no se trata de un caso exclusivo en España, como han señalado algunos estudios, el agua de lluvia está contaminada en todo el planeta³.

La necesidad de intervenir para reducir los efectos negativos del impacto humano en la naturaleza y las consecuencias de la crisis climática en la vida de las personas, se institucionalizó a nivel global en 2015, cuando se aprobó la Agenda 2030 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), con sus 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible. Este programa institucional internacional reconoce que la situación descrita no afecta del mismo modo a todas las personas, por esa razón, en las metas que se proponen está presente la perspectiva interseccional (Hill Collins, 1990, 2009; Hill Collins & Bilge, 2019), ya que el cambio climático

¹ Tengamos en cuenta que los bosques albergan el 80% de la biodiversidad del planeta, actúan como sumideros de dióxido de carbono y liberan oxígeno a la atmósfera, proporcionan la infraestructura orgánica de numerosas y diversas formas de vida, son la fuente de ingresos y medio de subsistencia de aproximadamente un 25% de la población, siendo una gran parte de las tierras tradicionalmente habitadas por pueblos indígenas (Véase <https://www.exaudi.org/es/deforestacion-degradacion-y-desarrollo-sostenible-integral/>).

² Véase <https://www.csic.es/es/actualidad-del-csic/los-contaminantes-organicos-amenazan-los-ecosistemas-acuaticos-de-las-areas-de>

³ Véase <https://www.agenciasinc.es/Noticias/El-agua-de-lluvia-de-todo-el-planeta-esta-contaminada-por-sustancias-quimicas-para-siempre>

está perjudicando con mayor virulencia a quienes ocupan posiciones no hegemónicas (como las mujeres, y las niñas y los niños).

En el segundo aviso de los Científicos a la Humanidad, firmado por más de 15.000 científicos (Ripple et al., 2017), también se asociaba el deterioro de la naturaleza y las catástrofes naturales, al incremento de la pobreza, la precariedad y el hambre en el mundo.

Estamos poniendo en peligro nuestro futuro al no controlar nuestro intenso pero geográfica y demográficamente desigual consumo de materiales y al no percibir el rápido y continuo crecimiento demográfico como el principal factor detrás de muchas amenazas ecológicas e incluso sociales. (p. 1026).

En este sentido, añadían que resultaba necesario y urgente “revisar nuestra economía para reducir la desigualdad de riqueza y garantizar que los precios, los impuestos y los sistemas de incentivos tengan en cuenta los costos reales que los patrones de consumo imponen a nuestro medio ambiente” (p. 1028).

Volvemos a encontrar aquí la desigualdad y la necesidad del principio de igualdad asociado a los derechos fundamentales. En esta línea, según la ONU (2021), las mujeres “son las primeras en sentir los efectos del cambio climático cuando tienen que recorrer distancias cada vez más largas para encontrar lo que necesitan para alimentar a sus familias” (s.p.); además, “el 80% de las personas desplazadas por desastres y cambios relacionados con el clima en todo el mundo son mujeres y niñas” (s.p.); igualmente, la contaminación produce más daños en la salud de estas (Puleo, 2017). Así lo expuso Alok Sharma, presidenta de la Conferencia sobre el Cambio Climático COP26, “el género y el clima están profundamente entrelazados. El impacto del cambio climático afecta a las mujeres y a las niñas de forma desproporcionada” (ONU, 2021, s.p.); y así ha sido reiterado por otras filósofas e investigadoras como Vandana Shiva (Shiva & Shiva, 2020; Nogales, 2017; Herrero, 2017).

Si focalizamos la atención en la infancia, el informe de Save the Children (2021), *Nacer en un mundo en crisis climática. Por qué debemos actuar ahora para garantizar los derechos de la infancia*, pone de manifiesto la dureza del contexto medioambiental en el que deberán desarrollar sus vidas las niñas y los niños nacidos en 2020, en comparación con el de quienes nacieron en 1960. La infancia de nuestros días presenciara “2 veces más incendios forestales; 2,8 veces más pérdidas de cosechas; 2,6 veces más eventos de sequía; 2,8 veces más inundaciones fluviales; y 6,8 veces más olas de calor a lo largo de su vida” (p. 6).

En esta línea, Puleo (2020) defiende que las actuaciones de protección del medio ambiente no deben orientarse exclusivamente a prevenir daños futuros, sino a proteger a los seres vivos más vulnerables que están habitando el planeta en la actualidad:

A estas alturas de la degradación ambiental, no se trata ya solo de defender los derechos de las generaciones futuras (un objetivo que, sin duda, sigue siendo correcto y relevante), sino de actuar en defensa de quienes viven hoy en el mundo, en particular de las poblaciones más vulnerables de los países empobrecidos y, entre ellas, de las mujeres y las niñas y los niños, primeras víctimas humanas de la devastación ambiental por depender estrechamente del ecosistema local. También de los animales no humanos, los domesticados, a los que se arrebató la vida en granjas industriales, o los silvestres que luchan por sobrevivir sufriendo hambre, contaminación, sequías, inundaciones, incendios y la guerra sin cuartel de los cazadores. (P. 21).

El ecofeminismo

Ante el desastre medioambiental y la emergencia climática provocados por el sistema neoliberal-patriarcal-adultista-especista⁴, que impide que se haga efectivo el principio de igualdad, al agudizar las desigualdades entre quienes no ocupan posiciones hegemónicas en la sociedad y privarles de su derecho a una vida digna, el ecofeminismo se revela como la herramienta, el camino y la solución. El ecofeminismo es una alternativa a la globalización neoliberal androantropocéntrica (Puleo, 2020; Stevens, Tait & Varney, 2018). La misma Alicia H. Puleo (2017) defiende que:

frente a la globalización neoliberal, el ecofeminismo crítico reivindica ecojusticia y sororidad. Es necesario tener muy claro que si el feminismo quiere mantener su vocación internacionalista, deberá pensar también en términos ecologistas, ya que las mujeres pobres del llamado «Sur» son las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo. (P. 213).

Esta filósofa acuña en 2011 el término “ecofeminismo crítico”, para diferenciarlo de otras perspectivas ecofeministas que reniegan de los avances sociales y tecnológicos, y de muchas de las conquistas del feminismo, y abogan por una vuelta de las mujeres a una supuesta esencia o naturaleza femenina. Como ya anticipaba Simone de Beauvoir (2008) en 1949 “no se nace mujer, se llega a serlo”, lo que implica que las categorías binarias relacionadas con el género (hombre/mujer o masculino/femenino) son

⁴ Paul Preciado lo denomina también con exactitud ‘capitalismo petrosexoracial’ (2022, 96 y ss).

construcciones sociales que responden a las necesidades del sistema. En este sentido, Puleo puntualiza que “ser ecofeminista no implica afirmar que las mujeres estén de manera innata más ligadas a la naturaleza y a la vida que los hombres” (2017, p. 210).

El hecho de que las mujeres sean las más implicadas en el cuidado y la defensa de la naturaleza no responde a una esencia femenina que les conceda mayores habilidades para esa labor, sino al aprendizaje de roles de género que la sociedad les ha atribuido; en el ámbito privado, responsabilizándose de las tareas domésticas, cuidando a las personas en situación de dependencia (niñas y niños, personas ancianas y enfermas) (Batthyány, 2020); “Cuando estas características se unen a una adecuada información y una mirada crítica hacia los discursos hegemónicos, se dan las condiciones para que se despierte su interés por la defensa de la naturaleza y de los demás seres vivos” (Puleo, 2017, p. 211).

En este sentido, el ecofeminismo se ocupa, desde la teoría y desde la práctica, del hecho de que las mujeres son las más afectadas por el deterioro medioambiental y, a su vez, las más implicadas en la protección de la naturaleza⁵. Este es “un intento de esbozar un nuevo horizonte utópico, abordando la cuestión medioambiental desde las categorías de patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo y género” (2017, p. 212).

Por otra parte, el ecofeminismo nos recuerda que, al igual que los hombres ocupan en sociedad una posición jerárquicamente superior a la de las mujeres, lo identificado como masculino (lo racional, lo productivo, lo que genera dinero), también cuenta con mayor valoración y reconocimiento social que lo identificado como femenino (lo emocional, lo reproductivo, lo que genera vida).

Atendiendo a esta organización social, Herrero (2013) insta a recordar que la vida humana no se sostiene de manera independiente, que los seres humanos somos dependientes de la naturaleza y de otros seres humanos, y al respecto afirma:

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización de la centralidad antropológica de los vínculos y las relaciones entre las personas y la subordinación de las emociones a la razón son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: “cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad” (Herrero 2012: 136). (Herrero, 2013, p. 281)

En consonancia, reclama “<<renaturalizar>> al hombre, ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones de la vida, que vienen dadas por el hecho de formar parte de la comunidad biótica” (2013, p. 289). Profundizando en el ámbito de la economía, debido al carácter

⁵ No podemos olvidar que, tal como indica el informe de Global Witness (2024), durante 2023, 196 mujeres eco-activistas fueron asesinadas, de las que 166 lo fueron en Latinoamérica (es decir, un 85%). Sobre la importancia del ecofeminismo en Latinoamérica, véanse: Cunha-Giabbi (1996), Svanpa (2015) y Espejo, Grábalos & Bahillo (2021).

vertebrador del sistema que esta ostenta, es necesario vincularla al mantenimiento de la vida y del bienestar de las personas, lo que implicaría mantener ciertas producciones y erradicar otras, además de modificar los patrones de consumo de quienes se sitúan en posiciones más privilegiadas, de modo que sea posible distribuir los recursos finitos del planeta y satisfacer las necesidades vitales de todas las personas. Para Herrero, esta labor “requiere acometer una importante tarea de alfabetización ecológica y la interiorización de lo que significa colocar el mantenimiento de la vida en el centro del interés” (2013, p.301). Finalmente,

trabajar la centralidad de la vida tiene por objeto descolgarnos del fuerte antropocentrismo de nuestra cultura y asomarnos a una democracia de la Tierra (Shiva, 2006) que sea capaz de integrar la condición de ser eco e interdependientes con sociedades justas. (2013, p. 302).

La necesidad del cuidado al otro y del cuidado de la naturaleza

Tal como nos recuerda Puleo (2011), las distintas corrientes del ecofeminismo están fuertemente conectadas con la así denominada ética del cuidado. Uno de los puntos clave para entender esta perspectiva teórica⁶ (Angulo, 2022), se encuentra en las críticas de Carol Gilligan (1982) a los estadios morales de Kohlberg (1992), retomada y desarrollada por Nel Noddings (1982, 2002). Kohlberg, apoyándose en el trabajo previo de Jean Piaget (1974), describió, a partir de sus propias investigaciones, las etapas que conformaban dicho desarrollo moral. Según Kohlberg, el desarrollo moral se despliega a partir de tres niveles (Preconvencional, Convencional y Postconvencional), cada uno de los cuales, a su vez, está comprendido por dos estadios. Kohlberg señaló que estas estructuras morales de desarrollo eran comunes a todos los seres humanos, pero al estar basada su investigación en sujetos masculinos de clase media, pensó, cuando la aplicó a mujeres, que estas sufrían un déficit en su desarrollo moral.

Carol Gilligan (1982), realizó sus propios estudios, centrándose en mujeres y redefiniendo las etapas enunciadas por Kohlberg. Para Gilligan, las mujeres utilizan un modo de razonamiento contextual y narrativo, en lugar de formal y abstracto; su concepción moral está más preocupada por la actividad de cuidado, se basan en la responsabilidad por los demás y desarrollan una comprensión del mundo como si fuera una red de relaciones.

Gilligan pone en cuestión la justicia universalista de los grandes principios que anula y excluye justamente las diferencias y la importancia de las relaciones de cuidado. Gilligan enfatizó que el periodo

⁶ Existe también una perspectiva económica sobre los procesos de cuidado que no podemos desarrollar aquí. Véase por ejemplo Marçal, K. (2017), Durán (2018), Fraser (2023), entre otras.

Postconvencional, para las mujeres, no está cimentado en una idea de “justicia universal”, sino en el *cuidado*. Dicho de una manera sumamente simplificada, mientras Kohlberg justifica una ética de los grandes principios, Gilligan enfatiza la importancia de la ética del cuidado, de la atención al otro, de las relaciones cuidadosas; El cuidado es *una ética de un fuerte valor feminista*, señala que los requerimientos de protección, atención y ayuda que, como seres humanos, seres contingentes, frágiles y vulnerables, van más allá de los sujetos inmediatos, y pueden y deben desplegarse al contexto ecológico en el que vivimos. Así lo reconoce la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, que desde el pasado año 2022 orienta su trabajo hacia la *Sociedad del Cuidado*, una sociedad que “pone en el centro el principio feminista de sostenibilidad de la vida y reconoce la interdependencia entre las personas, la dimensión ambiental y el desarrollo económico y social en forma sinérgica. Incluye el autocuidado, el cuidado de las personas, de quienes cuidan y del planeta” (s. p.)⁷. El ecofeminismo, por lo tanto, se justifica también por extender el cuidado a la naturaleza (Espejo, Grábalos & Bahillo, 2021; Stevens, Tait & Varney, 2018).

“El ecofeminismo amplía el conjunto de sujetos dignos de nuestra consideración moral al mundo no humano. Volvemos a encontrar el ‘amor atento’ en la apertura epistemológica a lo vivo”, al cuidado del medio ambiente (Puleo, 2011, p. 63). Si la ética del cuidado se compadece de la dependencia de unos/as con otros/as, como enfatizó Emmanuel Levinas (2001), el ecofeminismo lo hace a su vez de nuestra dependencia e imbricación con la naturaleza y el imperativo de su protección y cuidado.

Este mismo énfasis entre cuidado y naturaleza se encuentra a su vez, en la perspectiva de la teología de la liberación en Leonardo Boff (2012). “El ser humano, hombre y mujer, -señala dicho autor- representa el momento consciente e inteligente de la propia Tierra. Por eso, como humanos, somos la Tierra que siente, piensa, ama, ríe, danza y venera” (p. 48). Habitar la tierra, entonces, supone reconocer la *Dignitas Terrae* y por ello reconocer sus derechos: “Si la tierra es un superorganismo vivo debe tener derechos como todos los seres vivos, y nosotros, los humanos, el deber de respetarlos y defenderlos” (p. 52).

Pero los derechos de la tierra no son un asunto actual. Justamente, hemos comenzado a entender que las culturas ancestrales ya habían desarrollado, a su manera, esta idea que se expresaba a través de la idea de *buen vivir*.

El buen vivir y la carta de la Tierra

⁷ Véase <https://www.cepal.org/es/subtemas/sociedad-cuidado/acerca-la-sociedad-cuidado#:~:text=La%20sociedad%20del%20cuidado%20es,las%20necesidades%20relevantes%20para%20la>

El buen vivir, la *suma qamaña*⁸ de los pueblos originarios de América Latina, propone una nueva orientación para el vivir (Farah & Vasapollo, 2011). La *suma qamaña* implica la buena vida, la vida correcta, el vivir en paz, el convivir en armonía, el llevar una vida dulce o criar la vida del mundo con cariño: “El *buen vivir* supone una visión holística e integradora del ser humano, insertado en la gran comunidad terrenal, que incluye además el aire, el agua, los suelos, las montañas, los lagos, los árboles y los animales” (Boff, 2012, p. 62).

La *suma qamaña* aymara, nos anima a reconciliarnos en y con la vida, nos señala que solo es posible el bienestar en el *ayllu*⁹, en la comunidad, en el nosotros¹⁰, en el cuidado de la Tierra. El cuidado así entendido y en relación con la buena vida, supone una conexión profunda con la Tierra y con la totalidad de los seres vivos (Xucuru-Kariri & Lima Costa 2020). Esta *Dignitas Terrae* ancestral, que nos reconcilia con nuestros semejantes y con la Tierra, ha permanecido como una tradición, sólo recientemente explicitada y reivindicada más allá de los pueblos originarios (Boff, 2012; Xucuru-Kariri & Lima, 2020).

En este contexto es sumamente importante la idea de una Constitución de la Tierra propuesta recientemente por Ferrajoli (2023); una constitución cuyo objetivo primero es hacer frente y poner límites a los “poderes salvajes de los Estados soberanos y los mercados globales” (p. 127), para poder salvar la naturaleza y a nosotros mismos como seres vivos y vivientes. En su artículo 1º, la Constitución establece plenamente la importancia de la Tierra y la vida para nuestro bienestar y nuestra supervivencia.

La Tierra es un planeta vivo. Pertenece, como casa común, a todos los seres vivientes: a los humanos, los animales y las plantas. Pertenece también a las generaciones futuras... La humanidad forma parte de la naturaleza. Su supervivencia y su salud dependen de la vitalidad y de la salud del mundo natural y de los demás seres, animales y vegetales, que junto con los seres humanos forman una familia unida por un mismo origen y por una global interdependencia. (P. 138)

Pero desde su preámbulo, la Carta nos indica que para salvar la Tierra, para protegerla, es necesario hacer frente a los gravísimos problemas en los que la humanidad, nosotros, seres vivos estamos inmersos.

⁸ Suma Qamaña es un concepto aymara (Farah & Vasapollo, 2011, p. 44). En quechua se utiliza la expresión sinónima de *sumaj kawsay* y en guaraní *ñande reko* que significa vida armoniosa (p. 67).

⁹ El Ayllu mantiene y cuida sus Jakañas (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la Qamaña (lugar ontológico del bienestar) y el espacio de la PachaMama (la biósfera o ecosfera) (Farah & Vasapollo, 2011, p. 50).

¹⁰ Una referencia clave aquí es Levinas (2001), cuando señala: “Esta ruptura de la indiferencia (...) es la posibilidad de uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético (...) la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno” (p.10).

Decididos a salvar la Tierra y a las generaciones futuras de los flagelos del desarrollo insostenible, de las guerras, de los despotismos, del crecimiento de la pobreza y del hambre, que han provocado ya devastaciones irreversibles en nuestro medio ambiente natural, millones de muertos al año, lesiones gravísimas de la dignidad de las personas y una infinidad de indecibles privaciones y sufrimientos... decididos a vivir juntos, sin exclusión de ninguna, en paz, sin armas mortales...y a realizar la igualdad en los derechos fundamentales y la solidaridad entre todos los seres humanos, asegurándoles las garantías de la vida, la dignidad, la libertad, la salud, la educación y los mínimos vitales. (P. 137)

Por lo tanto, la Constitución de la Tierra no se entiende sin una reafirmación de los derechos fundamentales, tal como señalábamos al principio de este texto; porque de la misma manera que la crisis ecológica es una crisis de la democracia y de la convivencia (Puleo, 2020, p. 85), no podríamos cambiar nuestra forma de relacionarnos con la Tierra y con la naturaleza, si no transformamos o aseguramos la transformación de la relación con nosotros mismos, si no reafirmamos la necesidad de los derechos fundamentales y de la igualdad.

Quisiéramos insistir en algo esencial. No queremos dar a entender que una constitución como la aquí indicada es lo mismo que la idea y práctica del buen vivir. Como mucho, ambas orientaciones son complementarias, porque si bien el buen vivir es una filosofía que ha tomado cuerpo en las prácticas de grupos indígenas actuales y en la lucha de muchas mujeres en Latinoamérica, la Constitución de la Tierra, posee orientación claramente jurídica y desde las experiencias constitucionales europeas, pretende extender la idea de defensa de la naturaleza como marco universal. No podemos obviar los posibles problemas que una estructura jurídica como la indicada tiene, especialmente en relación no sólo a su sentido utópico, sino también a su posible divergencia con las prácticas cotidianas de los pueblos que llevan años defendiendo su relación con la naturaleza, la *suma qumaña*. Pero teniendo en cuenta todo ello, la Constitución de la Tierra es una iniciativa pertinente que reconoce la importancia de la naturaleza y ofrece un mecanismo jurídico posible para su defensa universal.

Conclusión. La justicia ecológica como ecojusticia

Nos encontramos aquí pues directamente con la ecojusticia, que sería para Puleo (2011, p. 41) una forma de explicitar y defender la justicia social, puesto que asumiría la importancia de comprender y alentar la movilización de las poblaciones y pueblos desfavorecidos para hacer frente a los proyectos y actividades contaminantes del medio ambiente que les afectan directamente. Podemos incluir, igualmente, las

reivindicaciones de las chicas y los chicos adolescentes y jóvenes que se han organizado en el movimiento *Fridays for the future*¹¹, encabezado por la activista Greta Thunberg.

Esta movilización, no es más, volvemos a repetir, que la asunción de derechos como seres humanos. Se trata de asumir el derecho a que los seres humanos encontremos de nuevo nuestro lugar, aquí y ahora, con y en la naturaleza. Y es este derecho al que podemos denominar justicia ecológica (i.e. medioambiental): el derecho que todo niño, niña o niñe tiene a una relación equilibrada y justa con la naturaleza; en el derecho, tal como lo expresaba Petra Kelly (1992), a una convivencia tierna con las plantas y los animales.

Ser tierno y al mismo tiempo subversivo: eso es lo que significa para mí, a nivel político, ser *verde* y actuar como tal. Entiendo el concepto de ternura en sentido amplio. Este concepto, para mí también político, incluye una relación tierna con los animales y las plantas, con la naturaleza, con las ideas, con el arte, con la lengua, con la Tierra... Y, por supuesto, la relación con los humanos. (Kelly, 1992, p. 27)

La justicia ecológica en la escuela implica la realización de la ecojusticia a través del cuidado mutuo, del desarrollo de la *Suma Quamaña*, del buen vivir y del cuidado de nuestro mundo natural. No nos cabe la menor duda de que es la escuela el ámbito más importante en el que asegurar los derechos de la tierra y de una convivencia pacífica y en armonía con la naturaleza.

Bibliografía

- Angulo, J. F. (2016). Las justicias de la Escuela Pública. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 85(30.1), 37-47. <https://recyt.fecyt.es/index.php/RIFOP/issue/view/2863/319>
- Angulo, J. F. (2022). Justicia afectiva: una necesidad educativa y política inaplazable. *Hemiciclo. Revista de Estudios Parlamentarios*, 24, 51-64. <https://archive.org/details/angulo-rasco-f.-justicia-afectiva.-una-necesidad-educativa-y-poli-tica-inaplazable/page/51/mode/2up>
- Batthyány, K. (coord.) (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. CLACSO. Siglo XXI.
- Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Trotta.
- Committee on the Rights of the Child. (2023). *General comment No. 26 (2023) on children's rights and the environment, with a special focus on climate change*. <https://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2FPPRiCAqhKb7yhsqkirKQZ>

¹¹ Véase <https://fridaysforfuture.org/>

LK2M58RF%2F5F0vHrWghmhzPL092j0u3MJAYhyUPAX9o0tJ4tFwwX4frsffIPka9cgF%2FBur8eYD%2B
EeDmuoVnVOpjkzWB9eiDayjZA

- Crutzen, P. y Stoermer, F. (2000). The "Anthropocene." *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
<http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>
- Cunha-Giabbai, G. da. (1996). Ecofeminismo latinoamericano. *Letras Femeninas*, 22(1/2), 51-63. Doi:
10.2307/23021172
- De Beauvoir, S. (2008). *El segundo sexo*. Cátedra (1ª ed. 1949).
- Durán, M. A. (2018). *La Riqueza invisible del cuidado*. Universitat de València.
- Espejo, D. M., Grábalos, E.F. & Bahillo, C.G. (2021). Bases para una reconstrucción introspectiva del
ecofeminismo en América Latina. *América Latina Hoy*, 89, 3-21. <https://doi.org/10.14201/alh.25087>
- FAO. (2020). *El estado de los bosques del mundo. Los bosques la biodiversidad y las personas*.
<https://doi.org/10.4060/ca8642es>
- Farah, I. & Vasapollo, L. (Coord.). (2011) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*. Universidad Mayor de San
Andrés (CIDES-UMSA).
- Ferrajoli, L. (2019). *Manifiesto por la igualdad*. Trotta.
- Ferrajoli, L. (2023). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Trotta.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta,
y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo XXI.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard
University Press.
- Global Witness. (2024). *Voces silenciadas. La violencia contra las personas defensoras de la tierra y el
mediambiente*. <https://www.globalwitness.org/es/missing-voices-es/>
- Herrero, A. H. (2017). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza.
Ecología política, (54), 18-25. <https://www.jstor.org/stable/44645632>
- Herrero, Y. (2013). Miradas ecofeministas para transitar un mundo más justo y sostenible. *Revista de
Economía Crítica*, (16), 278-307. [https://www.avlaflor.org/wp-
content/uploads/2016/12/09_YayoHerrero.pdf](https://www.avlaflor.org/wp-content/uploads/2016/12/09_YayoHerrero.pdf)
- Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of
empowerment*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203900055>
- Hill Collins, P. (2009). *Another kind of Public Education. Race, Schools, the Media and Democratic
Possibilities*. Beacon.
- Hill Collins, P. & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. Morata.
- Kelly, P. (1992). *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*. Galaxia Gutenberg.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*. Paidós.

- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Desclée de Brouwer.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Louv, R. (2005). *Last child in the woods. Saving our children from nature-deficit disorder*. Atlantic Books.
- Marçal, K. (2017). *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de mujeres y la economía*. Debate.
- Noddings, N. (1982). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of CA Press.
- Noddings, N. (2002). *Starting at Home. Caring and social policy*. University of California Press.
- Nogales, H. K. (2017). Colonialidad de la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota. *Ecología política*, (54), 8-11. https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/01/054_Nogales_2017.pdf
- ONU (9 de noviembre de 2021). COP26: Las mujeres son las más afectadas por el cambio climático. *Noticias ONU*. <https://news.un.org/es/story/2021/11/1499772>
- Piaget, J. (1974). *El criterio moral en el niño*. Fontanella.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Cátedra.
- Puleo, A. (2017). ¿Qué es el ecofeminismo? *Quaderns de la Mediterrània*, 25, 210-215. https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/05/%C2%BFQue%CC%81-es-el-ecofeminismo_-1.pdf
- Puleo, A. (2020). *Claves Ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Plaza y Valdés.
- Save the Children. (2021). *Nacer en un mundo en crisis climática. Por qué debemos actuar ahora para garantizar los derechos de la infancia*. <https://resourcecentre.savethechildren.net/document/born-climate-crisis-why-we-must-act-now-secure-childrens-rights/>
- Shiva, V. & Shiva, K. (2020). *Unidad versus el 1%. Romiendo ilusiones, sembrando libertad*. LOM.
- Stevens, L., Tait, P. & Varney, D. (Eds.) (2018). *Feminist Ecologies. Changing Environments in the Anthropocene*. Palgrave, MacMillan.
- Svanpa, M. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, 256, 127-131. <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>
- Ripple, W. J., Wolf, Ch., Newsome, T.M., Galetti, M., Alamgir, M., Crist, E., Mahmoud, M.I. & Laurance, W.F. (2017). 15.364 scientist signatories from 184 countries, World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice. *BioScience*, 67(12), 1026-1028. <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>
- Xucuru-Kariri, R. & Lima, S. (2020). *Cartas para o Ben viver*. Boto-cor-de-rosa livros.
- Zalasiewicz, J., Williams, M., Smith, A., Barry, T. L., Coe, A. L., ... Stone, P. (2008). Are we now living in the Anthropocene? *GSA Today*, 18(2), 4-8. doi: 10.1130/GSAT01802A.1