

La educación ambiental pe Una lectura intercultural de

En el campo de la educación ambiental con perspectiva intercultural se empiezan a construir propuestas concordantes con las matrices culturales andino-amazónicas que conducen a revisar a fondo nuestra manera de pensar, de sentir y de actuar para superar el actual modelo económico obsesionado en la dominación de la naturaleza por el hombre y que ha llevado al planeta a una situación muy crítica. Una reflexión intercultural abierta a otras categorías de saberes ambientales, a diversas epistemologías, racionalidades e imaginarios contribuye a generar políticas ambientales de recuperación del sentido de pertenencia a la naturaleza y al cosmos criando el bosque, el agua y la chacra, contrarrestando la terrible erosión que sufre, en general, la vida.

GRIMALDO RENGIFO
PRATEC

El Gobierno peruano ha emitido el Decreto Supremo 017-2012-ED, referido a la educación ambiental. Fue publicado en el diario oficial *El Peruano* (p. 484792) el 30 de diciembre del 2012. Entre otros considerandos, en esta norma se encuentran “los principios” de la educación ambiental: un conjunto de enunciados novedosos que demanda de todos los docentes un esfuerzo de conceptualización y desarrollo, más allá de sus formulaciones actuales.

El objetivo de este artículo es explorar lo que nos dicen los principios, desde la perspectiva del diálogo intercultural. Éstos son:

- 1 Respetar y proteger toda forma de vida (principio de equidad biosférica).
- 2 Asumir los impactos y costos ambientales de su actividad (principio de responsabilidad).
- 3 Valorar todos los saberes ancestrales que son expresión de una mejor relación ambiental entre el ser humano y la naturaleza (principio de interculturalidad).
- 4 Respetar los estilos de vida de otros grupos sociales y de otras culturas, y fomentar aquéllos que buscan la armonía con el ambiente (principio de coexistencia).
- 5 Trabajar por el bienestar y seguridad humana presente y futura, basándose en el respeto de la herencia recibida de las generaciones pasadas (principio de solidaridad intergeneracional).

Se trata de puntos de partida, de soportes ideológicos que deben orientar las políticas y las actividades de la educación ambiental. Valen en tanto configuran una red de significados que adquieren coherencia si son aplicados de modo conjunto; esto es, si la aplicación

ruana: sus principios

de uno no entra en contradicción con la de los otros. La aplicación de cualquiera de ellos tiene que estar integrada y debe tener coherencia en relación con el resto.

En este sentido, la restitución armoniosa del vínculo del humano con el mundo más que humano —objetivo de la educación ambiental peruana— deberá estar basada en la realización de actividades cuyos principios actúen como pautas rectoras de la acción educativa.

PRINCIPIO DE EQUIDAD BIOSFÉRICA

“ Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupen el suelo se escupen a sí mismos”.

Carta del jefe indio Seattle, 1855

La equidad biosférica nos insta a considerar la valía, la dignidad y la importancia, tanto de lo humano como de lo no humano, en la regeneración saludable de la vida. El historiador peruano Pablo Macera le pregunta a Jesús Urbano, artesano y caminante ayacuchano: “¿Quiénes son los hijos de la Pachamama?”, y éste le responde: “Todo, todos son los hijos. Yo mismo soy hijo de mis padres que en paz descansen pero también soy hijo de la Pachamama [...] Ahora igualito que con los runas hay hijos que cría el Orcco, el varón y hay hijos que cría la mamá, la hembra, las hermanas (Urbano y Macera 1992: 164). Para comprender esta afirmación de Urbano se requiere entender conceptos que se hallan en la base misma de la cosmovisión andina y amazónica. Éstos son: el ser vivo y la persona, la porosidad y la diversidad en cada entidad.

Desde una perspectiva cultural indígena, la “equidad biosférica” se sustenta en la consideración de que todas las entidades que pueblan el cosmos son vivas y personas, independientemente de si son humanos o

montañas. Para los pobladores de las etnias andinas y amazónicas, todo lo que existe son seres con vida. La tierra, por ejemplo, es suelo y, además, una deidad: la *Pachamama*, la madre de todos los que viven bajo su amparo, incluyendo a los humanos. La conversación del humano con ella es constante. Lo mismo se puede decir de los ríos, las piedras, el granizo, los puquios, los árboles y los animales.

La noción de persona es otro concepto extensivo a todo lo existente, y no solo a lo humano. Don Calixto Huanca, de la comunidad Marka Qollo, en Puno, comenta:

“ La semilla de papa es como una persona viva, a veces también se cansa después de unos cuantos años. Yo por ejemplo tengo una variedad luk’i que aguanta unos 10 años, después solo desaparece, esto también es de acuerdo al cariño que le da la persona. Cuanto más cariño hay, así también la papa produce más. Nosotros decimos conmigo se congenia y cuando no siempre se congenia, no congenia conmigo. Así hablamos nosotros” (en Chambi y otros 1996: 43).

El lenguaje de Urbano y de Huanca coloca en un plano similar de equivalencia al humano y a la naturaleza. Ambas no solo son entidades vivas, sino que participan de la cualidad de ser persona. De la misma manera se expresa en quechua ancashino don Cipriano Armas cuando dialoga con las papas:

“ Cuando entro en mi chacra camino cuidadosamente. Cuando veo que ya están comenzando a dar wawitas¹ prefiero no entrar, pero cuando veo que solo es mata entonces le converso. Llevo a mi hijo varón cargado en mi espalda y hablando le digo a la papa: ‘Mírame a mí cómo tengo hijo. ¿No te da vergüenza que solo tú estás sentada?’. Entonces me hace caso.

¹ Don Cipriano extiende el concepto quechua de *wawa*, que en castellano se puede traducir como “bebe”, a las papas. *Wawitas*, en este sentido, son las papas tiernas.

Ya para mi vuelta la veo con muchas wawitas cargados como yo” (Cipriano Armas Bartola. Comunidad Recuayhuanca, Áncash, en Rengifo 2009).

Cuando alguien dice una oración parecida, se argumenta racionalmente que está personificando a la *Pachamama* o *Patsamama* —como la llaman los quechuas de Áncash—, pues la tierra tiene una esencia diferente a la del humano. Se sostiene que éste es un “animal racional”, mientras la tierra no. En la tradición moderna la equivalencia es un atributo de especies similares. Así, una planta que pertenece a una familia botánica tiene características similares a las de sus congéneres. Lo mismo se puede decir de la especie humana. Todos los humanos, aunque distintos unos de otros, participan de los mismos atributos. Existe una esencia o una naturaleza común que los define como humanos. Tempranamente los griegos definieron al *logos*, esa capacidad de pensar, de distanciarse de la cosa, como el atributo que define al hombre y del que no participarían, por ejemplo, los animales, las plantas y los ríos.

La tradición occidental no coloca al hombre en similar plano que a la naturaleza. David Abram cita un pasaje del *Fedro*, de Platón, en el que Sócrates dice: “Soy un amante del aprendizaje, y los árboles y el campo abierto no me enseñarán nada, mientras que los hombres en el pueblo, sí” (Abram 1997: 9). En esta visión, el hombre no es parte de la naturaleza, sino alguien distante y diferente de ella. Esta perspectiva, sumada a las concepciones judeo-cristianas de que el ser humano está hecho para dominar a la naturaleza, establecen una cosmología jerárquica que caracteriza las relaciones del hombre con la naturaleza en la modernidad.

El principio de equidad biosférica nos obliga a realizar desarrollos conceptuales propios que hagan justicia y que otorguen “derechos” también a la *Pachamama*. Si la tierra es una entidad viviente, es equivalente al humano. Más aún: es familia. Así, el derecho a la vida vale tanto para el humano como para la tierra. Esta enseñanza nos la dio el jefe indio Seattle en su carta, enviada en 1855 al presidente de los Estados Unidos, Franklin Pierce. Incluimos una parte de este bello texto:

“ Vosotros debéis enseñar a vuestros hijos que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos. Para que respeten la tierra, debéis decir a vuestros hijos que la tierra está plena de vida de nuestros antepasados. Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupan el suelo se escupan a sí mismos”.

PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

La responsabilidad se traduce en el cuidado del hombre por la diversidad natural y humana que alberga el planeta, con una moral que engloba las relaciones de respeto entre las personas y de éstas con la naturaleza. Desde una perspectiva andino-amazónica, esta responsabilidad se expresa en una relación de crianza. La responsabilidad del humano en este mundo es criar con respeto todo lo existente.

Han Jonas (1995), en el prólogo de su texto *El principio de responsabilidad*, enuncia el contexto que da origen a este principio:

“ El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado —un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana— que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado [...] puesto que lo que aquí está implicado es no solo la suerte del hombre, sino el concepto que de él poseemos, no solo su supervivencia física, sino la integridad de su esencia, la ética —que tiene que custodiar a ambas cosas— habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto”.

Don Aquilino Chujandama (en Rengifo y Tapullima 2013: 23), indígena quechua-lamas, natural de Chazuta, San Martín, se refiere a la custodia en su doble dimensión, humana y natural:

“ Para mí la pesca es un deporte, una recreación, me voy a divertirme, a reírme un rato. Ahora agarro un par de pescados y listo, hasta ahí nomás, porque lo que yo no agarro otros que lo necesitan lo van agarrar arriba. Hay personas que vienen de diversos lugares del Perú a los trechos y agarran para negocio. A ellos nadie les controlan, pero nosotros somos diferentes”.

Esta enseñanza de don Aquilino sobre el principio de responsabilidad asocia respeto y protección. Ambos están unidos con el criterio de medida, de modo que las actividades de uno no afecten la vivencia ajena ni la de la naturaleza. Pescar para el negocio modifica la norma de la prudencia, de la custodia y del amparo. El negocio transforma las relaciones del humano con la naturaleza. No son los criterios de medida los que orientan la acción, sino los de la ganancia, y la ética del cuidado se extravía.

Referir el principio de responsabilidad a su dimensión económica —“quien contamina, paga”— es limitarla y actuar al margen de la moral, pues constriñe la acción de cuidado y respeto a la capacidad financiera del que

contamina. La responsabilidad, si bien puede incluir el gravamen a los países, personas y empresas que más contaminan, tiene que trascender la “economización” de la naturaleza (ponerle precio a todo). Se trata de un asunto relacionado con el decoro y la honestidad, a un comportamiento cotidiano y coherente de respeto y crianza de las personas como del mundo más que humano, y no a un tema económico.

En cambio, en las comunidades andinas y amazónicas es común escuchar a los criadores aludir a la crianza (*uyway* en quechua) como la relación usual entre los humanos y la naturaleza, que presenta una particularidad: el humano, al criar, se siente y se sabe criado por la naturaleza. En ese sentido, la responsabilidad ecológica adquiere la forma de una crianza recíproca entre los humanos y la naturaleza. Si sostenemos que los derechos no deben ser prerrogativa humana, sino que deben alcanzar a la naturaleza, la consecuencia es que la responsabilidad es de todos: el derecho va con la responsabilidad.

Criar es conversar, cuidar, compartir, amamantar, acunar. Es compartir una misma palabra, un solo verso con la naturaleza, siguiendo un ritmo que se ejecuta al compás y en sintonía con los ciclos de ésta. Criar es un verbo relacional. Al criar, al mismo tiempo se es criado por los otros. Dejarse criar es estar en disposición de ser criado, y lo está aquél que se sabe equivalente e incompleto en la regeneración de la vida. Por ello requiere del otro para vivir. El que se sabe completo no conversa, sino que se impone. Se trata de una imposición que puede llegar a la destrucción del otro.

En los Andes, los criadores de alpacas dicen: “Así como nosotros criamos a las alpacas, ellas nos crían a nosotros”. En la fiesta de la Mamacha Candelaria, los aimaras de Conima, Puno, realizan ceremonias de homenaje a los primeros frutos que cosechan. Las mujeres de las autoridades sacan los primeros tubérculos de papas de los surcos, y hacen que se abracen con las papas preservadas del ritual anterior. El sacerdote andino, convertido en la voz de las papas viejas, se dirige a las nuevas de la forma siguiente: “Así como nosotros hemos criado a estas gentes, ahora les toca también a ustedes criarlas”. Éstos son algunos ejemplos que ilustran una cosmovisión particular en la que la crianza, apreciada como el eje sobre el que reposa el principio de la responsabilidad, no es prerrogativa de los miembros de la comunidad humana, sino de todas las formas de vida. Criar hace referencia a una relación afectiva, y está asociado a las palabras alimentar, sostener y sustentar, que son

términos vinculantes que asocian a las personas en una actitud de cuidado, de cultivo, de hospitalidad y cariño con la regeneración saludable de todas las formas de vida.

PRINCIPIO DE INTERCULTURALIDAD

Este principio invoca la necesidad de incluir en la práctica educativa ambiental² la ética y la práctica que subyacen en las normas ancestrales, aquéllas que regulan las acciones de los pueblos indígenas con sus espacios de vida: la chacra, el bosque y el agua. En ese sentido, la educación ambiental intercultural se entiende como la habilidad para cuidar la naturaleza con las herramientas que brindan las diferentes tradiciones, cuestionando cualquier jerarquía dentro de ellas. Esto implica que habrá conversaciones y reflexiones en condiciones de equivalencia, y ello enriquecerá la diversidad y permitirá superar los factores que las debilitan.

Este principio no es una abstracción, ni se trata de una norma desencarnada. Por el contrario, se nutre cotidianamente de las prácticas indígenas. Mencionaré una de ellas: la capacidad del indígena amazónico de volver a la naturaleza como parte del *muyuy* de la vida (ésta es una palabra quechua que en castellano significa ciclo). Dado que la educación ambiental trata de articular y relacionar al hombre con la naturaleza, una contribución indígena amazónica que nos parece notable se halla en el relato *El retorno a la naturaleza*, de don Purificación Cachique, de la comunidad indígena quechua-lamas de Alto Pucallpillo, en Lamas, San Martín:

“ El monte tiene su sonido, el viento tiene su música: el *muyuhuayra* (viento arremolinado) es su danza. ¿No pues suena cuando corre el viento entre los árboles? ¡Esa es su música! Cuando tu cuerpo es *curado*, los animales son como tus hermanos, hasta tu tambo se van, en un árbol están cantando, se acercan. Esos animales están cantando, de allí se agarra su música, pues *uno mismo se está monte* [subrayado del autor]. Cuando se toma purga todo animal es tu amigo, hasta el *chullachaqui* es tu amigo. Todas las danzas que entonamos en didín y pífano es lo que escuchamos en el monte. Del monte vienes a tu casa y allí ya entonas, si no olvidas. Debes tener buena cabeza para acordar lo que oyes en el monte”. (Panduro y Rengifo 2001: 126).

2 La Ley General de Educación señala, en su artículo 8.º, que la interculturalidad es un principio que sustenta la educación peruana, y que: “asume como riqueza la diversidad cultural, étnica y lingüística del país, y encuentra en el reconocimiento y respeto a las diferencias, así como en el mutuo conocimiento y actitud de aprendizaje del otro, sustento para la convivencia armónica y el intercambio entre las diversas culturas del mundo”.

La vida del indígena, como la de Purificación, está inscrita en una suerte de *muyuna* (del quechua *muyuy*: rotar, girar, dar la vuelta, remolino), en un tiempo-espacio cíclico que va de la esfera social³ a la esfera natural en un movimiento pendular circular, de modo análogo al que se manifiesta en las relaciones entre el espacio agrícola cultivado y el espacio del bosque en las culturas ancestrales amazónicas.

No se pasa de la chacra al monte de manera repentina, sino por medio de un paisaje de transición, una *interface* vegetal entre ambos, que localmente se conoce como *purma*. La chacra deja gradualmente de ser cultivada y pasa progresivamente a estar poblada de árboles y arbustos. Se regenerará la sucesión vegetal del bosque, y se arribará a ese estadio luego de unos años en los que no será cultivado por el humano. La *chacra-dieta-sociedad* se abstiene de albergar al humano y a sus cultivos para poblarse de helechos, arbustos, árboles, animales, aves, ofidios y humedad, hasta que paulatinamente se transforma en *sacha* o monte.

La vida del indígena sintoniza con estos dos modos de ser de la naturaleza. De manera semejante a lo que acontece en el bosque y en la chacra, el humano pasa de su condición social al estado de *bosque*, atravesando un periodo semejante a la *purma*. Este tránsito no es brusco ni repentino, ya que tiene su tiempo y su ritmo. Es parecido a lo que ocurre entre la chacra y el bosque: el humano realiza su camino de transformación del mundo social para ser *bosque*, atravesando su etapa de *purma*. Para ello deja el mundo social e ingresa a un periodo especial de prácticas ascéticas conocido como *dieta*, una actividad de continencia en la que se desvincula de las actividades sociales, mientras el iniciado se abre y se sumerge en los misterios del bosque.

Realiza este paso de enlace entre una esfera y otra con la ayuda de un maestro curandero, en las ceremonias iniciáticas de ingestión de plantas medicinales con propiedades alucinógenas. En estos rituales, la distinción entre los humanos y el bosque se disuelve para dar lugar a un proceso de enlazamiento, de interpenetrabilidad, llamada por los indígenas *curación*. En ésta el cuerpo y la mente ingresan a un periodo difícil pero neces-

rio de limpieza de las impurezas corporales y mentales, que van a limitar su capacidad de sintonización con el bosque hasta que los ejes cultural y natural, reunidos por las deidades, sean uno solo y se haya disipado la dualidad entre lo natural y lo social. Como dicen los indígenas: "Si el cuerpo es curado, uno mismo se *está monte*". Ellos y ellas no emplean en la cotidianidad el término *bosque*, sino *monte*. Concluido el periodo de estadía en el espacio natural (de *monte*), que puede durar semanas o meses, regresa a su condición social, a la chacra, a la vida en sociedad.

Este regreso periódico a la naturaleza, que se inscribe en un calendario a la vez sagrado y natural, hace del indígena una persona abierta a la diversidad, al diálogo con otras deidades, a lo inesperado, a lo insospechado, a lo misterioso. El rito que se realiza con la ayuda de maestros curanderos provoca en el humano una relación amable y necesaria con la heterogeneidad. En las sesiones iniciáticas nada está dicho, pueden ocurrir situaciones inesperadas y misteriosas: ver el pasado y el futuro en el plano del ahora, observar el mundo en dimensiones insospechadas. Es una vivencia en la que todo es posible. La única condición es establecer una conversación íntima y de respeto con entidades no humanas y espirituales que se dan cita en la sesión, y hacerlo desde una posición de vivencia de lo plural, de aceptación del misterio.

PRINCIPIO DE COEXISTENCIA

Coexistir es vivir la diferencia en armonía. En su base está el respeto a la otredad y a los estilos de vida asociados a la existencia en la diversidad. Es un concepto crucial para la paz del planeta. Educar en la coexistencia es promover en los estudiantes el conocimiento y la comprensión de que no existe un solo modelo de vida, de que existen tantas visiones del mundo como pueblos. La andina y la amazónica son dos de ellas, pero no las únicas.

El argumento de la coexistencia en la educación ambiental se afina en la naturaleza de los fenómenos ambientales. Hoy en día, por más sabia que sea una tradición, son tales las novedades, las dimensiones y los desafíos que nos plantea la crisis ecológica, que el aporte de una tradición no alcanza a llegar al umbral requerido de saberes, técnicas y herramientas para resolverlos. Requerimos de todos.

Comprender la diversidad de estilos de vida es asumir que coexistirán, que habrá una convivencia que se re-

3 Lo social en el texto tiene dos connotaciones: la de distinción respecto a lo natural, y la de vida en sociedad. Sociedad en la modernidad es un concepto despojado de su condición natural y sagrada. Se refiere a la relación entre individuos. El uso en el texto, salvo excepciones, tiene el sentido primero: diferenciar el humano de la naturaleza.



generará en la sostenibilidad que asumen como propia. Esa coexistencia obliga a adoptar una actitud crítica con los estilos denominados “consumistas”, porque desborda la medida necesaria para una vida en suficiencia para todos. El principio de coexistencia no es un asunto solo de tolerancia, sino también de hospitalidad y solidaridad hacia la existencia de la diversidad cultural y ecológica, ya que ninguna tradición, de modo aislado, va a resolver los desafíos globales actuales en materia medioambiental.

La vida humana en su relación con la naturaleza la modifica y, a su vez, se transforma. Producto de ese intercambio, las colectividades en diálogo pueden salir enriquecidas o deterioradas. En este sentido, un estilo de vida sostenible es aquel cuya actividad no genera pasivos ambientales que malogren la vida humana y la natural. Hemos asociado dos conceptos: el agrocentrismo, que es andino y está relacionado a la medida, y el principio de precaución, que es una condición necesaria para la coexistencia, y viene de la ciencia moderna.

El agrocentrismo es un concepto que hace referencia a la agricultura como el centro y eje articulador de las relaciones del *runa* con la naturaleza. Tiene que ver con el surgimiento de la agricultura, que fue un estímulo a la crianza de la diversidad realizada por los *runas*. En efecto, las prácticas ancestrales están referidas a la actividad agrícola; lo mismo se puede decir de las artesanías, del lenguaje y de la vida ceremonial. Los rituales andinos son ceremonias de profundo contenido agrocéntrico. La vida andina tiene como centro primordial a la chacra. Que sepamos, la chacra andina es ecológica y no genera pasivos ambientales. La medida está en la base de una vida centrada en la agricultura tradicional. Ésta es una característica compartida por las agriculturas tradicionales costeras, andinas y amazónicas.

La agricultura es un estadio de la liberación humana de la naturaleza en la modernidad. El hombre sale del reino

de la necesidad y deja de depender de ella. Conquista el reino de la libertad, cuya cúspide es la industria. En ese momento, el hombre maneja a la naturaleza y es su creador.

En la vivencia andina y amazónica, que mantiene una concepción cíclica del tiempo, el humano hizo *chacra* siempre. Es imposible desligar la vida humana de la chacra. Ésta no es un *medio de vida* sino un *modo de vida* (chacra y chacarero son uno y la misma cosa). Guamán Poma de Ayala, sacristán de oficio, no pudo evitar dibujar a los primeros padres cristianos como chacareros. La agricultura ha estado siempre, no es un invento humano, ni aparece en su proceso evolutivo. Su tiempo es otro: el de la ciclicidad regenerativa. El territorio, que podemos llamar *naturaleza*, no es un espacio por domesticar. Son lugares criados: la chacra de los *Apus* o cerros deidades y la comunidad humana ayudan a ello.

Por eso la chacra agrícola no viene a ser sino una modalidad de “criar la diversidad natural”, una especie de acompañamiento humano a la crianza que hacen los *Apus* o deidades tutelares. La agricultura, en un contexto así, no resulta una invención humana, sino la continuidad de lo que hacen ellos y otras formas de vida, a los que se les pide permiso antes de realizar cualquier actividad.

La vida en las ciudades, la invención del papel y de la máquina, y una ética basada solo en el humano, ha transformado radicalmente la naturaleza y la ha relegado al papel de súbdita. La existencia armónica con la naturaleza ha sido trastocada y vulnerada de modo irreversible en muchos casos. Ella, por sí sola, ha perdido su capacidad de regeneración. La basura acumulada ha limitado sus fuerzas regenerativas. De este modo, vivimos en un planeta que pone en riesgo su supervivencia y también la del hombre, que depende de esa relación para subsistir.

En este escenario se requiere fomentar estilos de vida consonantes con el equilibrio de los ciclos de vida de la biosfera, y, en particular, frenar la contaminación diaria, realizar un uso racional de las energías y un consumo responsable de bienes y servicios. La ciudad requiere de la explicitación de una ética para educar seres razonables, mientras las culturas indígenas y rurales requieren vigorizar y aplaudir sus vivencias y estilos de vida en sintonía con su entorno; sin embargo, la afirmación cultural no excluye el cuestionar aquellas prácticas que erosionan la herencia ancestral de respeto hacia lo no humano.

Uno de los conceptos centrales elaborados en la modernidad, y que corre parejo al principio de responsabilidad, es el de precaución. El Informe del Grupo de Expertos sobre el Principio Precautorio de la UNESCO (2005: 22-23) ofrece la definición siguiente:

“ Cuando las actividades humanas pueden acarrear un daño moralmente inaceptable que es científicamente plausible pero incierto, se adoptarán medidas para evitar o disminuir ese daño. El daño moralmente inaceptable consiste en el infligido a seres humanos o al medio ambiente que sea: una amenaza contra la salud o la vida humanas, o grave y efectivamente irreversible, o injusto para las generaciones presentes o futuras, o impuesto sin tener debidamente en cuenta los derechos humanos de los afectados”.

El principio de coexistencia aboga por una relación de fraternidad y respeto intercultural, pero no menos cierto es que también obliga a asumir una visión crítica de aquellos estilos de vida llamados “de consumo irresponsable”, que ponen en cuestión la existencia misma en el planeta. Afirmación y cuestionamiento son las dos caras de la coexistencia ambiental.

PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD INTERGENERACIONAL

Satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades.

Desarrollo sostenible. Comisión Brundtland: *Nuestro futuro común*, 1992

Se invoca este principio para llamar la atención sobre lo poco que se avanza en materia de preservación de la naturaleza y solidaridad con las generaciones venideras. Solo están quedando para las generaciones próximas islas de naturaleza viva frente a un mar de artificialidad. En este contexto está surgiendo una nueva generación

de derechos humanos: los Derechos Ecológicos de la Niñez (DEN).⁴

Los DEN hacen referencia a un marco normativo para regular las condiciones de una vida ambientalmente armónica para la niñez, de modo que ésta regenere su vida en condiciones de bienestar ecológico y garantice su salud física y mental, así como su desarrollo pleno. Aluden a situaciones ambientales específicas de la niñez que deben ser garantizadas por las generaciones adultas actuales. Se encuadran dentro de los compromisos de Río 92 que la comisión Brundtland bautizó como *desarrollo sostenible*.

Es un llamado de atención a los Estados, entidades de la sociedad civil, corporaciones y familias para que limiten, eviten e impidan el desarrollo de actividades que perjudiquen el entorno natural en el que la niñez despliega sus actividades. Se trata de derechos que hay que demandar, en vista de que la normatividad actual referida a la limitación y anulación de actividades ambientalmente negativas para la salud de las poblaciones, incluida la niñez, no logra persuadir a las corporaciones y grupos sociales para que la disminución del grado de contaminación del planeta sea una realidad tangible. La niñez quiere el futuro hoy.

Los derechos ecológicos de la niñez abarcan áreas temáticas diversas como la salud, la educación, el transporte, el destino de los desechos sólidos y líquidos, la contaminación nuclear, la tala de bosques, las explotaciones mineras y de hidrocarburos, la propagación de los transgénicos, las migraciones y el desplazamiento forzado de poblaciones, entre otros temas. Estos nuevos derechos, transformados en normas, permitirían nuevas áreas de reclamo y contención al problema agudo de la degradación ambiental.

En este sentido, los derechos ecológicos de la niñez no pueden esquivar los derechos de la Madre Tierra, sino ser parte de ella.⁵ Desde la perspectiva andina y amazónica, la niñez se considera emparentada filialmente con la naturaleza. Los niños y niñas son hijos de la Madre Tierra, y los derechos de unos deben incluir los de la otra, y viceversa. Los DEN, en esta dirección,

4 En esta perspectiva se encuentra bastante comprometida la ONG alemana “Terre des hommes” (véase TDH Alemania 2013).


5 Dice Eduardo Galeno a este respecto: “Creo que todavía no tenemos una conciencia clara de algo que me parece muy importante. Y es que los derechos de la Naturaleza, y los derechos humanos son dos nombres de la misma dignidad” (Lang 2013: 7).

nos obligan a estimular una educación situada, pues la manera de pensar del humano en el mundo ancestral está basada en urdir relaciones, en integrar más que en dividir, en juntar más que en cortar.

Desde esta perspectiva, la educación ambiental no solo requiere un cambio del discurso sino también de la propia metodología. Se imponen nuevos conceptos como el de *inteligencia ecológica*, asociado a la capacidad de empatía y sintonía del humano con la conservación saludable de la naturaleza, remontando el concepto dominante de inteligencia asociada a la capacidad de abstraer.⁶

Nuestro foco o punto central de interés debería ser el refundar la crianza vigorosa de la biodiversidad en el sistema educativo peruano. La crianza de todas las formas de vida debería ser el aspecto central de la educación ecológica en el país. El objetivo de la

propuesta consiste en afirmar el respeto, el diálogo y el cariño hacia la naturaleza, contrarrestando esta dinámica globalizadora excluyente y monocultural que está agravando cotidianamente la crisis climática en curso. Se trata de transformar el papel de la educación en una iniciativa incluyente en la que tengan cabida la diversidad, la pluralidad y la hospitalidad cultural intergeneracional. Esto es hacer patentes los DEN.

Por tanto, en el contexto normativo de los DEN, la solidaridad intergeneracional no puede circunscribirse al desarrollo sustentable de la naturaleza para que el humano viva bien, sino que se deben buscar nuevos horizontes de inteligibilidad ecológica, que incluyan la capacidad de educarnos para vincular lo que la vida moderna separó. Una condición para ello es restituir derechos a la naturaleza. Tenemos que el concepto de “vida buena”, incubada y desarrollada por los indígenas de la América, que incluye el bienestar de la naturaleza, es pertinente y más abarcador que el de desarrollo, y sirve para contextualizar el principio de solidaridad intergeneracional al que nos hemos referido en esta parte del artículo. 

6 La inteligencia —por ejemplo, para Piaget— es una acción adaptativa que, prolongando las acciones sensorio-motrices de hábitos y percepciones, se hace acción operatoria sobre las representaciones, al actuar interiorizadamente ya no sobre los objetos, sino sobre sus símbolos (CILA / Universidad Nacional Mayor de San Marcos / UNICEF y otros 2012: 303).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAM, David (2000). “Animismo y alfabeto”. En *La magia de los sentidos*. Barcelona: Kairós.

CHAMBI, N. y otros (1996). *La crianza de las yoqch'as en los distritos de Conima, Tilali e llave*. Puno: Asociación Chuyma de Apoyo Rural.

CHAMBI, N. y W. CHAMBI (1995). *Ayllu y papas: Cosmovisión, religiosidad y agricultura en Conima, Puno*. Lima: Chuyma Aru.

CILA / UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS / UNICEF Y OTROS (2012). *Para que crezcan bien: Crianza y capacidades en niños y niñas asháninka, shipibo y yine del Ucayali*. Lima. CILA/UNMSM/UNICEF.

JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

LANG, Miriam (2013). “¿Por qué buscar alternativas?”. En *Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI*. La Paz: Abya Yala.

PANDURO, R. y R. RENGIFO (2001). *Montes y montaraces*. Lima: PRATEC.

RENGIFO, Grimaldo (2009). “Cosmovisión andina”. En *Diplomado “Educación Intercultural para el Desarrollo Sustentable”*. Uripichallay, UNASAM. Marcará, julio. Separata.

RENGIFO, G. y L. TAPULLIMA (2013). *Pesca y pescadores*. Lima: Waman Wasi.

TDH ALEMANIA (2013). *La protección de los derechos ambientales del niño*. Osnabruk, Alemania. Disponible en pdf.

UNESCO (ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA) / COMEST (COMISIÓN MUNDIAL DE ÉTICA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y LA TECNOLOGÍA) (2005). *Informe del Grupo de Expertos sobre el Principio Precautorio*. París, 25 de marzo.

URBANO, J. y P. MACERA (1992). *Santero y caminante [Santoruraj – Ñampurej]*. Lima: Apoyo.