

El estallido social y el proceso constituyente en Chile: hacia una comprensión más-que-humana

Rogelio Luque-Lora

Resumen

Desde octubre de 2019, Chile ha experimentado los mayores niveles de movilización social en décadas. Las principales demandas de estos movimientos, así como la mayoría de los análisis académicos y periodísticos al respecto, parecen centrarse en los seres humanos, prestando poca atención al mundo no-humano. Basándose en cuarenta y una entrevistas, así como en siete meses de observación etnográfica y en una serie de publicaciones en la red, este artículo amplía la mirada analítica de los movimientos sociales antes mencionados argumentando que hay dos formas principales en las que el mundo más-que-humano forma parte de ellos. En primer lugar, porque los seres y procesos más-que-humanos son relevantes para las demandas centradas en lo humano (desigualdad, educación, sanidad, pensiones) que se plantean. En segundo lugar, porque varios colectivos humanos han utilizado la reciente apertura de espacios políticos para defender los intereses de los seres no-humanos. El más visible de estos últimos procesos es la actual campaña para incluir los llamados derechos de la naturaleza en la nueva Constitución; cuestiono la coherencia conceptual y la justicia intercultural de esta propuesta, y sugiero una alternativa basada en el derecho colectivo de los humanos a defender lo más-que-humano. A lo largo del artículo, considero cómo las diferencias en los valores de los diversos actores sociales y políticos implicados tienden a seguir los contornos de sus geografías, identidades y etnias.

Conceptos clave: Chile; naturaleza; ambientalismo; neoliberalismo; Mapuche; geografía; valores; derechos; constitución; plurinacionalidad.

Introducción

El 18 de octubre de 2019, miles de personas se concentraron en las afueras de las estaciones de metro de Santiago de Chile para protestar contra un aumento de las tarifas del metro emitido por el gobierno de 30 pesos (alrededor de 0,04 USD). Una semana más tarde, las concentraciones se habían convertido en las mayores y más extendidas protestas desde, al menos, el final de la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), abarcando todo el país y llegando a superar el millón de manifestantes en la capital (Alarcón 2020). Pronto quedó claro que la subida de las tarifas del metro había tenido un efecto detonante sobre cuestiones más amplias y de más larga duración, a saber, el descontento profundo y generalizado con el fracaso de tres décadas de gobiernos democráticos para dejar atrás los legados de la dictadura (lo que Julio Pinto y

sus colegas (2019) llamaron *Las largas sombras de la dictadura*) y cumplir las aspiraciones del grueso de la población chilena (Folchi 2019a; Garcés 2019). De ahí una de las consignas más visibles de las protestas: ‘no son 30 pesos; son 30 años’. O, como me dijo un joven santiaguino: «la subida del metro fue un pisotón más en una larga historia de pisotones». Las protestas que se iniciaron el 18 de octubre (en adelante 18/O) han sido denominadas de diversas maneras: el estallido social, el levantamiento social, Chile Despertó, el movimiento social, y la crisis social.

Las movilizaciones han reclamado principalmente un sistema de pensiones más justo, salarios más altos, y mejores servicios públicos de sanidad, educación y transporte. Detrás de estas reivindicaciones concretas, se encuentra la frustración y el descontento por las desigualdades estructurales creadas y mantenidas por el modelo neoliberal del país, que fue aplicado por el régimen de Pinochet, consagrado en la Constitución pinochetista y perpetuado por los gobiernos democráticos posteriores. Durante la dictadura, Chile se convirtió en el primer país del mundo en reestructurar fundamentalmente su economía según los principios neoliberales de derechos estrictos de propiedad privada, mercados libres y una mínima intervención del Estado más allá de la creación y protección de dicha propiedad y mercados (Harvey 2005, 2-9). Desde la reinstauración de la democracia, la crítica social al neoliberalismo ha sido parte del desencanto generalizado de los movimientos sociales chilenos con la política institucional, considerándose ésta elitista e inaccesible para la mayoría de la población chilena, así como en gran medida incapaz o indispuesta a cumplir con las demandas planteadas por los movimientos mapuches, ambientales, laborales y estudiantiles (Donoso & von Bülow 2017; Donoso 2017). Todas estas demandas han confluído en el proceso de sustituir la Constitución de 1980 por un texto redactado y aprobado mediante procedimientos democráticos (en lo sucesivo denominado ‘el proceso constituyente’).

Así pues, las cuestiones centrales del estallido parecen centrarse exclusivamente en los asuntos humanos. Los animales no-humanos, las plantas y sus entornos han sido ampliamente excluidos de los discursos centrales del estallido, así como de muchos análisis académicos y periodísticos del mismo. Esta exclusión refleja los valores y prioridades ampliamente compartidos entre la población chilena. En una encuesta a nivel nacional realizada en octubre de 2019, en la que se preguntaba ¿cuáles son los tres principales problemas de Chile en la actualidad?, el medio ambiente representó solo el 5,6% de las respuestas (cayendo del 9,4% antes del 18/O al 3,4% después del 18/O), siendo las pensiones, la sanidad y la desigualdad las tres respuestas más importantes y todas ellas aumentando sustancialmente después del 18/O (Activa Research 2019). Otro ejemplo es el libro de Mario Garcés (2020) *Estallido social y una Nueva Constitución para Chile*, en el que lo más-que-humano figura sólo como última reflexión en un comentario aislado en el que se sugiere que éste es un buen momento para que los chilenos se replanteen la relación con su entorno.

El hecho de que las demandas centrales del estallido, así como la mayoría de los análisis del mismo (ver también Akram 2019; Garcés 2019; Folchi 2019a;

Salazar 2019; Alarcón 2020), se centren estrechamente en los seres humanos no es sorprendente dado el contexto cultural e ideológico del país. Según el texto central de la religión más popular en Chile, la Biblia cristiana (Encuesta bicentenario 2019), Dios creó a los humanos a su imagen y semejanza y al resto de la Tierra para servir a los intereses humanos (Génesis 1:26-29; White 1967). El resultado de esta visión del mundo es que los humanos son distintos del resto de la Creación, y que sólo sus vidas son valiosas en última instancia. (Vale la pena señalar que a lo largo de la historia del pensamiento cristiano han existido lecturas de la Biblia menos centradas en el ser humano (por ejemplo, Simkins 2014); pero para los fines de este trabajo, basta con reconocer que, al menos en las formas occidentales del cristianismo que se exportaron a las Américas, han dominado las visiones antropocéntricas). Las ideologías seculares más notables no están menos centradas en el ser humano. El marxismo, que inspiró el gobierno socialista de la Unidad Popular (1970-1973), ha tendido en general a valorar lo más-que-humano sólo como un instrumento con el que servir a los fines humanos (Gray 1993). El neoliberalismo, que bajo Pinochet sustituyó al socialismo como modelo económico nacional, se basa en el valor de intercambio entre los seres humanos en el mercado libre; por lo tanto, sólo otorga valor al mundo más-que-humano en la medida en que los seres humanos lo valoran, y sólo cuando dichos valores pueden ser captados por los mecanismos del mercado (Harvey 2005).

Sin embargo, hay razones de peso para no estar satisfechos con los análisis del estallido (y de cualquier movimiento social, en realidad) que se centran demasiado en los seres humanos. Incluso si uno estuviera comprometido con una distinción clara entre los seres humanos y 'la naturaleza' y creyera que esta última sólo es valiosa como un medio para servir a los intereses de los humanos, al excluir esta 'naturaleza' de los relatos de los movimientos sociales se corre el riesgo de ignorar las formas en que 'la naturaleza' es importante para los seres humanos, que van desde el valor material del agua y el aire limpio hasta el valor espiritual de los lugares significativos. Una de las formas en que estos valores son relevantes en el estallido es su desigual distribución en Chile. De hecho, el historiador Mauricio Folchi (2019b), escribiendo en las semanas posteriores al 18/O, argumentó que la injusticia ambiental había sido un componente significativo del descontento que desencadenó las protestas. En términos más generales, los ecólogos políticos llevan mucho tiempo afirmando que el fuerte desnivel en el desarrollo económico del país se deriva del acceso desigual a los recursos naturales (véase Bustos, Prieto y Barton 2014). Por ejemplo, Manuel Prieto (2014) muestra cómo los derechos de propiedad de los recursos hídricos establecidos histórica y políticamente han configurado, si no determinado, quién puede beneficiarse de su explotación económica.

A un nivel más fundamental, las distinciones tajantes entre los seres humanos y 'la naturaleza' son cuestionadas por diversas culturas y líneas de conocimiento. De hecho, el antropocentrismo está en gran medida ausente en las culturas que no están históricamente impregnadas del monoteísmo occidental y la filosofía de la Ilustración. Entre ellas se encuentran los mapuches, los aimaras y otras culturas indígenas de la tierra que hoy se llama Chile y las Américas (Descola

2013). Fuera de la teología judeocristiana, es notablemente difícil defender la idea que los humanos están separados del resto de la Tierra y que sólo las vidas humanas son intrínsecamente valiosas (Moore 1906; Gray 2002). Charles Darwin (1859), por ejemplo, asentó las bases de la concepción científica de los seres humanos como producto de los mismos procesos evolutivos que todas las demás formas de vida. En las dos últimas décadas, los geógrafos posthumanistas y más-que-humanistas han deconstruido la noción de la Ilustración europea de que los humanos son agentes autónomos separados del resto de 'la naturaleza' (Panelli 2010; Sundberg 2014). Según estas visiones posthumanistas y más-que-humanistas, es un error pasar por alto la importancia de los seres y procesos no-humanos en la conformación y constitución de las sociedades y la política; también es inmoral descuidar los impactos de las actividades humanas en el mundo más-que-humano.

El objetivo principal de este artículo es explorar las formas en que el mundo más-que-humano es relevante en el estallido social chileno y el proceso constituyente. Basándome en datos etnográficos, publicaciones online y análisis teóricos, primero ampliaré nuestra mirada analítica considerando la importancia de los seres y procesos más-que-humanos para los asuntos centrados en el ser humano; es decir, consideraré la importancia de estos seres y procesos debido al valor que tienen para los humanos. El resto del artículo ampliará nuestro enfoque considerando no sólo la relevancia de estos seres para los asuntos humanos, sino también sus propios intereses y cómo se han incorporado éstos a los procesos sociales y políticos que comenzaron o se intensificaron el 18/O. Prestaré especial atención a la más notable de las campañas que buscan defender los intereses del mundo más-que-humano: las demandas para incluir los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución. En oposición amigable a los partidarios de los derechos de 'la naturaleza', el presente estudio expondrá las deficiencias conceptuales de este enfoque, así como su potencial para violentar – epistémica y materialmente – a las propias culturas no occidentales que pretende representar. Terminaré proponiendo una alternativa a los derechos de 'la naturaleza', basada en el derecho de los colectivos humanos a conservar sus tierras y sus aguas.

Los sistemas de creencias e ideologías que he identificado como responsables de un enfoque excesivamente estrecho en los seres humanos operan en escalas temporales y espaciales mucho más amplias que los recientes movimientos y políticas chilenas. Más de cuatro mil millones de personas en todo el mundo se adhieren al cristianismo o al islam, dos religiones que son muy propensas a la comprensión antropocéntrica de la Creación y del lugar de los humanos en ella (Pew Research Center 2015). Además, las ideologías capitalista y marxista, con su énfasis comparable en las preocupaciones humanas, han dominado el discurso y la acción política en los siglos XX y XXI en todo el mundo. Por lo tanto, es probable que muchos de los análisis y conclusiones de este documento puedan aplicarse a los movimientos sociales en otros lugares. Espero que las teorías y los marcos utilizados aquí tengan un alcance lo suficientemente amplio como para que sean útiles tanto para los investigadores que traten de entender cómo se relacionan otros movimientos con lo más-que-humano como para los

activistas que deseen abogar por estas consideraciones dentro de sus movimientos.

Apunte sobre la terminología

Como quedará claro a lo largo de este artículo, la palabra ‘naturaleza’ tiene significados distintos para cada persona (Castree 2005). Todos los significados analizados aquí incluyen formas de vida que no son humanas o que no son del todo humanas, así como los entornos abióticos de los que éstas y los humanos dependen. Los testimonios presentados en este documento mostrarán que las variaciones en el significado de ‘la naturaleza’ y en su valoración tienden a seguir los contornos de la geografía, la identidad y la etnia. En la medida de mis posibilidades, mis interpretaciones estarán atentos a dichas variaciones. Debido a la notoria ambigüedad del término ‘naturaleza’, así como al hecho de que en español (la lengua oficial y más hablada de Chile), como en la mayoría de las lenguas europeas, el significado de la palabra descansa en un cuestionable dualismo entre los seres humanos y ‘la naturaleza’ (Ducarme, Flipo y Couvet 2020), sólo utilizaré esta palabra cuando cite a otras personas o cuando discuta sus ideas si se enmarcan en tales términos, y la colocaré entre comillas simples. Algo parecido podría decirse del ‘medio ambiente’, término de inconfundible tono antropocéntrico, ya que conceptualiza al mundo más-que-humano como mero contexto o telón de fondo de los asuntos humanos (James 2015, 1-7).

En los demás casos, utilizaré términos más específicos. Cuando me refiera a colectivos que incluyen tanto seres humanos como no-humanos, utilizaré el término ‘más-que-humano’. Una plantación forestal es un ejemplo de entidad más-que-humana porque está constituida por la presencia y las acciones de humanos, árboles y otros seres y procesos. Es cierto que el mundo más-que-humano lo abarca todo, y esto puede llevar a dudar de su utilidad como categoría ontológica (basta un momento de reflexión para darse cuenta de que el término es ontológicamente equivalente a más-que-camarón, digamos, o más-que-cóndor). Pero dada la insistencia de las epistemologías judeocristianas y de la Ilustración en la división entre los seres humanos y ‘la naturaleza’, y dadas las profundas formas en que éstas han moldeado las sociedades y los paisajes chilenos, el término ‘más-que-humano’ tiene la virtud epistemológica de significar la expansión del análisis para incorporar a otros seres que no son humanos, y quizás incluso de cuestionar las divisiones anteriormente mencionadas.

Metodología y ética de investigación

Se dice a menudo sobre el estallido que muchos grupos – y en especial los políticos chilenos y la comunidad internacional – no lo vieron venir. Yo ciertamente no lo anticipé, pero ya había planeado pasar un año en Chile como parte de mi investigación sobre los valores ambientales, y el estallido proporcionó un contexto único para hacerlo. Este artículo se basa en siete meses de etnografía participativa (noviembre de 2019 - junio de 2020), 41 entrevistas

semiestructuradas y una serie de materiales online. Empleé un enfoque de muestreo selectivo, por el cual los participantes y los materiales se seleccionaron en base a mi evaluación subjetiva de su relevancia para los temas de investigación de este estudio.

Una parte importante del trabajo empírico se llevó a cabo en Santiago, ya que la capital fue el origen de las protestas y el centro principal de los debates a nivel nacional sobre el estallido y sus ramificaciones. Sin embargo, la mayor parte del trabajo de campo se realizó en las provincias de Arauco y Cautín, en el centro-sur del país. Dos motivos principales me llevaron allí. En primer lugar, el deseo de incluir las voces rurales, que hasta ahora no han recibido una cobertura tan amplia como las de las zonas urbanas. El estallido, al menos tal y como lo presentan los medios de comunicación, ha sido mayoritariamente un fenómeno urbano: las protestas se extendieron rápidamente desde Santiago a otras grandes ciudades, incluyendo Valparaíso y Concepción (Garcés 2019), pero las zonas rurales no han visto grados comparables de movilización. Como me dijo una amiga de origen mixto rural y urbano: «el estallido se produjo en las ciudades. Por lo tanto, los leñadores y los pescadores que también se ven afectados por estos temas no aparecen en la televisión». Además, las poblaciones rurales, por su ubicación, están en contacto más directo con los seres y procesos no-humanos y, en consecuencia, pueden ofrecer perspectivas alternativas a las de las ciudades.

El segundo motivo es que las provincias de Arauco y Cautín se encuentran en el corazón de los territorios ancestrales mapuches (el Wallmapu) antes de su colonización por el Estado chileno. Son muchos los aspectos en los que resulta interesante e importante considerar las perspectivas mapuches sobre el estallido y el proceso constituyente. Algunos de los temas centrales del estallido ya habían sido, de hecho, centrales en las movilizaciones mapuches anteriores al 18/O, en particular el rechazo de la política y los valores neoliberales, y la frustración por la falta de voluntad y/o la incapacidad de la política institucional para representar y hacer realidad sus aspiraciones (Pinto Rodríguez 2014; Bidegain 2017). En palabras del historiador mapuche Fernando Pairican (2020, 13), «También ha sido una manifestación en demostrar la presencia política del movimiento mapuche al interior del estallido social, que dota de singularidades al proceso político en su plenitud, del mismo modo que el mismo estallido ha permitido un reconocimiento a la resistencia mapuche en las últimas décadas». Las palabras de Pairican pueden aplicarse también al presente estudio. Las voces de los participantes mapuches incluidas aquí amplían el abanico de perspectivas más allá de las religiones monoteístas y las filosofías de la Ilustración. Sin embargo, dada la historia de las difíciles y complejas relaciones entre los mapuches y Chile, cualquier relato que incluyese las demandas mapuches en el ámbito del estallido de manera fácil o poco reflexiva sería perjudicial y erróneo.

Los datos etnográficos incluyen grafitis y otras manifestaciones de protesta callejera, conversaciones informales con diversos participantes y un debate público celebrado en Santiago a principios de diciembre de 2019. Las

entrevistas semiestructuradas se realizaron de forma individual, excepto una entrevista, que se realizó simultáneamente con dos entrevistados. Antes del inicio de la epidemia de covid-19, todas las entrevistas se realizaron presencialmente; después, las entrevistas telefónicas y por videollamada se hicieron frecuentes. Entre los entrevistados hay mujeres y hombres que se identifican como chilenos y/o mapuches, de edades de entre 22 años y 85. Todos los entrevistados tienen algún tipo de relación personal y/o profesional con lo más-que-humano, frecuentemente como estudiantes de ecoturismo, guardabosques, personal de empresas forestales, pequeños agricultores y activistas. Las entrevistas se grabaron, con la excepción de tres participantes que pidieron que tomara notas a mano en su lugar, y se transcribieron manual y textualmente. Todas las entrevistas se realizaron en español. Todos los datos fueron analizados por el autor, con papel y lápiz.

Los participantes aparecen de forma anónima, excepto aquellos que pidieron ser nombrados (los pseudónimos pueden distinguirse de los nombres verdaderos por consistir únicamente de un nombre de pila). He intentado, y sigo intentando, que esta investigación sea lo más participativa y recíproca posible, escuchando los puntos de vista de los participantes con la mayor imparcialidad posible, ofreciéndoles ayuda en sus propios proyectos y, en última instancia, compartiendo con ellos los resultados de esta investigación a medida que se publican (traducir este artículo al español forma parte de dicho esfuerzo). Este proyecto fue aprobado por el Comité de Revisión Ética del Departamento de Geografía de la Universidad de Cambridge el 19/09/2019.

Orientaciones antropocéntricas

Debido a su papel central en la cultura pewenche, su peculiar historia evolutiva y su inusual morfología, el pewen, *Araucaria araucana*, es un ícono de las montañas y bosques del centro-sur de Chile. Para un entrevistado (un empleado no-indígena de una de las principales empresas forestales del país) el valor de esta especie – los recursos, el patrimonio y la fauna asociados a ella – existe «en función al hombre, a la comunidad, a las personas, como fin último». Este entrevistado reconoció la importancia del mundo más-que-humano para los asuntos humanos, pero mostró un carácter antropocéntrico en las cuestiones sobre el valor del mundo más-que-humano.

A partir de testimonios como el de este entrevistado, la presente sección explorará las formas en que los seres y procesos más-que-humanos son relevantes en el estallido porque importan a los seres humanos. Para hacer justicia a los testimonios presentados aquí, es útil distinguir entre dos tipos de expresiones del antropocentrismo. El participante anterior no se limitó a manifestar opiniones o comportamientos que indican que se relaciona con determinados seres no-humanos de forma antropocéntrica; aquí, como en otras partes de la entrevista, también hizo la afirmación más amplia de que los estados naturales armoniosos nunca son fines en sí mismos, sino medios que contribuyen al bien de los seres humanos. Me referiré a este tipo de

participante, que sostiene la creencia de que el mundo más-que-humano sólo es valioso en la medida en que sirve a los intereses humanos, como filosóficamente antropocéntrico. En cambio, otros encuestados y discursos describieron el valor de determinados seres y procesos no-humanos de forma inequívocamente antropocéntrica; pero no expresaron la opinión más amplia de que el mundo más-que-humano no tiene valor por sí mismo, independientemente de su contribución a los intereses humanos. Estas últimas personas pueden incluso haber pensado que los seres más-que-humanos en cuestión también tienen valor más allá de su contribución a los seres humanos, y simplemente omitieron este valor en nuestras conversaciones, tal vez porque lo consideraron irrelevante para el estallido. Por lo tanto, es importante señalar que, a menos que cite pruebas del antropocentrismo filosófico, el hecho de que yo describa un determinado comentario o relación como antropocéntrico no implica que quienes lo sostienen piensen siempre de forma centrada en el ser humano.

Una opinión muy extendida entre los participantes es que, del mismo modo que el Estado y sus gobiernos no han satisfecho las demandas de mejorar los sistemas de sanidad, educación, transporte y pensiones, estas instituciones tampoco han garantizado el derecho social a un entorno saludable. Como dijo un entrevistado de unos treinta años: «aquí se habla mucho de los derechos sociales y uno de ellos, que es uno de los que más ha estado presente en el estallido social, [en] los movimientos de antes del estallido social también, es el tema del acceso al agua. Como derecho humano, que aquí no se respeta para nada».

Prácticamente todos los entrevistados mencionaron las injusticias sociales que genera el régimen hídrico en Chile. El Código de Aguas chileno de 1981, redactado e impuesto por el gobierno de Pinochet, privatizó el acceso al agua en el país. Este giro radical respecto a la gestión pública y estatal de los recursos hídricos, apoyada por el Código de Aguas de 1967, constituye la más reciente oscilación del 'péndulo' de la regulación del agua en Chile, que ha alternado entre la gestión privada y la pública desde los tiempos de la colonia española (Bauer 1998). El Código de 1981 creó un marco de derechos de explotación de los recursos hídricos, que fueron transferidos a entidades privadas a perpetuidad y de forma gratuita. El agua se convirtió así en un bien de mercado, recayendo la responsabilidad de su asignación en los procesos de mercado (Álvez Marín 2017). Cledia Flores, una entrevistada cuyo medio de vida se basa en la recolección de plantas forestales en la provincia de Arauco, vio en el proceso constituyente una oportunidad para hacer oscilar el péndulo nuevamente:

Me parece estupendo que hubiera una nueva Constitución porque me gustaría que los ríos ya no fueran de una persona [...] Me gustaría que los ríos no fueran de otra gente, que las aguas fueran de este territorio, que no pudieran tocar los ríos, que el gobierno se apropiara se haga partícipe de eso.

Un ejemplo de las reivindicaciones de los derechos del agua en los movimientos sociales anteriores al 18/O es el colectivo MODATIMA (modatima.cl), cuya misión hasta ahora ha sido recuperar la soberanía hídrica de los territorios y comunidades, denunciando la escasez de agua provocada por la compraventa de agua con fines de lucro. Al convertir el agua en un bien de mercado, el Código de Aguas de 1981 ha facilitado el monopolio del recurso por parte de quienes pueden pagar más por él (a menudo, corporaciones agrícolas y mineras), dejando a veces a los particulares y a los pequeños agricultores en condiciones de escasez de agua. Esta visión de la escasez como resultado de decisiones políticas y no de las condiciones naturales resuena con uno de los principios que definen el campo de la ecología política: la ecología es siempre política. Se trata de una visión plasmada en los carteles y grafitis dejados tras las protestas (Figura 1).



Figura 1. Carteles con la leyenda «No es sequía, es saqueo» (fotografiados en Santiago en marzo de 2020). Abajo a la derecha: «Devuelvan los ríos» (fotografiado en Santiago en diciembre de 2020). En el cartel de la izquierda aparece un pez, mitad vivo y mitad muerto. Es imposible saber si el artista pretendía presentar a este animal como un recurso para el uso humano, como una vida valiosa en sí misma y/o como una sinécdoque de la destrucción del ecosistema más amplio en el que vivía. Fotografías tomadas por el autor.

Los comentarios públicos sobre un artículo que explica cómo se fraguó el régimen hídrico actual (Arellano 2013) también revelan que las desigualdades hídricas contribuyeron al descontento que finalmente desencadenó el estallido. Uno de esos comentarios, realizado en 2015, reza: «Bueno, es un abuso más,

como las Isapres [servicio de salud], las AFP [sistema de pensiones], la Constitución de la República y todo el sistema económico que dejó el Dictador con ayuda de la derecha chilena». Premonitoriamente, un comentario realizado en 2014 se pregunta: «Ante situaciones como estas... ¿Que podemos hacer? [...] Seremos capaces de crear un movimiento con la fuerza suficiente de poner en jake [sic] a nuestros políticos?». El desencanto popular ante la incapacidad de la política institucional para lograr un cambio real, tan característico del estallido, quedó plasmado en otro comentario, también realizado en 2014: «Existirá algún verdadero chileno que trabaje en política y sea capaz de tomar esa bandera de lucha y recuperar el agua a todos los Chilenos???? ... mi respuesta es que lo dudo».

En la mayoría de los casos – aunque no en todos – las demandas de cambio en la gobernanza del agua estaban motivadas por el uso del recurso por parte de los seres humanos, más que por la protección de las masas de agua por algún motivo no-humano (por ejemplo, la preocupación intrínseca por la vida de los animales y las plantas que también dependen de esa agua). Como dijo un entrevistado que trabaja para una iniciativa de conservación de la vida silvestre: «tiene que ver con las tarifas que se pagan por el agua, no con la conservación en sí». Obsérvese cómo, en cada una de las citas presentadas en esta sección, las repercusiones negativas del régimen hídrico se enmarcan en términos de su impacto en las vidas humanas. El agua se considera un derecho humano y los actuales marcos legales responsables de su distribución se señalan como *socialmente* injustos. Pero nótese también que ninguno de los testimonios que he reproducido aquí hizo ninguna afirmación filosófica a favor del antropocentrismo: aunque cada una de estas personas y colectivos optó por subrayar el impacto del régimen del agua en los seres humanos, no hay nada en sus palabras que sugiera la creencia que los seres no-humanos nunca pueden ser valiosos por sí mismos, más allá de sus contribuciones a los intereses humanos. De hecho, en otras partes de las entrevistas y conversaciones que mantuve con ellos, los participantes que proporcionaron la primera y la última cita relacionada con el agua en esta sección expresaron opiniones no-antropocéntricas en relación con otras cuestiones distintas del agua.

Neoliberalismo, antropocentrismo y los límites del crecimiento

Tal y como revelan los movimientos por una gobernanza del agua más equitativa, el Código de Aguas de 1981 y su aplicación son inseparables del modelo neoliberal que se incluyó en la Constitución de 1980. En consecuencia, la crítica a la política neoliberal ha formado parte de las protestas medioambientales desde mucho antes del 18/O. Las protestas de 2011 contra el megaproyecto de represas HydroAysén, que en su día fueron las mayores movilizaciones desde las protestas de los años 80 contra la dictadura, estuvieron motivadas de manera significativa por el desafío social y ambientalista al sector eléctrico privatizado, al Código de Aguas de 1981 y al hecho de que la doctrina neoliberal se hubiera incorporado a la Constitución (Schaeffer 2017). En términos más generales, muchas ONG ambientales chilenas han desafiado

históricamente el modelo neoliberal dominante y han propuesto alternativas que busquen equilibrar el desarrollo con la justicia social y la protección del medio ambiente (Ulianova y Entessoro 2012).

El hecho de que muchos movimientos chilenos por la justicia hídrica se hayan preocupado principalmente por los intereses de los seres humanos y se hayan posicionado al mismo tiempo en contra de la gobernanza neoliberal de los recursos naturales pone en duda los trabajos anteriores que equiparan el antropocentrismo con los valores proempresariales, neoliberales e incluso racistas y patriarcales (Gudynas 2014, 27-31). Como señalé en la Introducción, la lógica neoliberal es antropocéntrica en el sentido de que sólo concede valor al mundo más-que-humano en la medida en que los humanos lo valoran en los intercambios de mercado; por lo tanto, es razonable suponer que alguien cuyos puntos de vista se alineen con el neoliberalismo también tendería a pensar de manera antropocéntrica. Sin embargo, uno puede preocuparse predominantemente por los intereses de los seres humanos y al mismo tiempo criticar las economías políticas neoliberales, quizá precisamente porque piensa que estos sistemas son injustos o perjudiciales para muchos seres humanos. Como demuestran los testimonios anteriores, la preocupación por la gobernanza del agua a menudo estaba motivada por ideales de justicia social que, de hecho, se oponían a los intereses empresariales, al extractivismo y a las desigualdades generadas por la economía neoliberal. Los movimientos motivados tanto por el antropocentrismo como por la justicia social tienen precedentes en los años de la Unidad Popular (1970-1973); por ejemplo, en la apropiación de grandes fincas forestales por parte de los trabajadores, que buscaban explotarlas de forma sostenible para ofrecer beneficios a largo plazo a sus comunidades y familias (Bize Vivanco 2017).

En secciones posteriores se considerarán los puntos de vista de los colectivos cuyos esfuerzos contra el neoliberalismo y el antropocentrismo han ido de la mano. Antes de pasar a ellas, vale la pena hacer dos observaciones más sobre las relaciones percibidas entre la economía política neoliberal y el mundo más-que-humano. En primer lugar, una gran cantidad de participantes opinó que, a menos que se produzcan cambios fundamentales en el modelo económico dominante y en las instituciones que lo sustentan, no habrá una mejora real y duradera del estado del mundo más-que-humano. En concreto, la búsqueda incesante del crecimiento económico, unida a la prioridad que se da a la explotación lucrativa de los recursos naturales por encima del bienestar de las comunidades – tanto humanas como no-humanas – que dependen de esos recursos para su sustento y bienestar, ha sido considerado como el principal obstáculo para un cambio real. Este punto de vista es compartido por antropocentristas y no-antropocentristas. En un debate público sobre la ecología política del estallido, celebrado en Santiago, una académica argumentó que:

En Chile la economía siempre se ha basado en la extracción de recursos naturales [...] La política del Estado existe para permitir la actividad económica por encima

de otras consideraciones. A menudo, las comunidades no pueden decir que no [...] El Despertar es una oportunidad para cambiar esto.

Otro académico, que en el mismo debate había hecho la afirmación filosóficamente antropocéntrica de que el objetivo final de repensar las relaciones humanas con 'la naturaleza' es mejorar el bienestar humano, comentó: «Podemos cambiar el sistema económico ahora, o cambiará *de facto* cuando alcancemos los límites de los sistemas naturales».

En segundo lugar, cabe destacar que muchos de los testimonios presentados hasta ahora conceptualizan implícitamente a los seres humanos y a 'la naturaleza' o al 'medio ambiente' como entidades distintas pero relacionadas causalmente. Esta conceptualización se ve plasmada en la siguiente cita, extraída de una entrevista con un hombre no-indígena que dirige una pequeña ONG de conservación independiente en la provincia de Arauco:

los problemas probablemente que gatillen esta situación tienen que ver con temas más sociales, pero lo ambiental está directamente relacionado a lo social... no funcionan por separado. La sociedad influye de manera significativa en el medio ambiente y el medio ambiente limita o posibilita el desarrollo de la sociedad. Entonces implícitamente van de la mano.

Aunque se reconocen ampliamente las conexiones causales entre el reino humano y el natural, éstas suelen enmarcarse en términos del impacto que los seres humanos tienen en 'la naturaleza' (por ejemplo, la industria afecta a la disponibilidad de agua) y del impacto que el reino natural, a su vez, tiene en la sociedad (por ejemplo, la disponibilidad de agua afecta a la economía). Sin embargo, ésta no fue la única forma de conceptualizar las relaciones entre el mundo humano y el más-que-humano. Algunos participantes consideraron que el mundo humano y el más-que-humano se constituyen mutuamente, en lugar de ser entidades distintas unidas por relaciones de causa y efecto. Para comprender mejor estos puntos de vista, debemos examinar más de cerca las relaciones de los mapuches con el estallido.

El estallido: un enfoque mapuche

Nos preguntaban el otro día nomás sobre esta cosa del movimiento que comenzó el 18 de octubre acá. Yo le decía: para nosotros el movimiento social empezó mucho antes, tenemos muertos desde mucho antes, por tratar de salvaguardar esta parte, de alguna manera pensar que pertenecemos a ella. Y si no la defendemos nosotros, ¿quién lo hará?

Claro, viene de largo, porque desde que yo tengo noción te estoy hablando 15 años atrás, 20 años, por lo menos en mi sector desde ahí ya viene el tema. Empezó a juntarse las comunidades con otras, contra las grandes empresas, grandes

empresarios también [...] todavía no le vemos una solución concreta ni por parte de la empresa ni por parte del estado diga que vaya a reconocer, como se dice, la etnia como era antes. [Tras el estallido] mucha gente entendió el tema de las comunidades. Escuché comentarios desde que comenzó el movimiento social acá en Chile de que dijeron ah en realidad esta lucha la traen las comunidades desde hace rato, y nosotros recién hoy día nos estamos dando cuenta.

Estas citas, extraídas de entrevistas con individuos mapuches en la provincia de Arauco, infunden cautela contra cualquier inclusión simplista de las voces mapuches en los análisis del estallido. Como explicaron éstos y otros participantes, las movilizaciones mapuches precedieron al estallido por mucho tiempo, y el pueblo mapuche ha defendido su tierra y su cultura contra la Corona española, y posteriormente contra el Estado chileno, durante siglos. Pero estos testimonios también ilustran importantes puntos de convergencia y cooperación entre la larga historia de movilización de los mapuches y el estallido. Como sugiere la segunda cita, las movilizaciones mapuches y el levantamiento han coincidido en su denuncia de las desigualdades generadas por el modelo neoliberal chileno (véanse también, por ejemplo, Pairicán & Álvarez 2011; Pinto Rodríguez 2014). El estallido ha incluido a menudo importantes contingentes mapuches: materialmente, con la asistencia de personas mapuches a las protestas; discursivamente, con las demandas de derechos indígenas y de un estado plurinacional (Figura 2); y simbólicamente, con la Wenüfoye (la bandera mapuche) convirtiéndose en el principal emblema de las protestas (116 académicos 2019). El propósito de esta sección es investigar algunas de las formas en que las perspectivas mapuches pueden ampliar el alcance del estallido más allá de los confines de lo humano. Específicamente, se examinará cómo los participantes mapuches conceptualizaron el mundo más-que-humano, y cómo atribuyeron valor a sus diversos elementos.



Figura 2. Un mural callejero en una ciudad del sur. La tercera persona por la izquierda toca un kultrung (instrumento de percusión mapuche). Cabe destacar que los seis manifestantes (humanos y no-humanos) marchan en grupo y en la misma

dirección, lo que sugiere que el artista cree que estos diferentes actores están de acuerdo con los distintos mensajes del mural. El animal no-humano que está de pie sobre sus patas traseras es un conocido perro, 'negro matapacos', que se hizo famoso por su participación en los ciclos de protesta estudiantil de 2011, y que posteriormente se convirtió en un símbolo del estallido (dos años después de su muerte en 2017). La amplia inclusión simbólica de negro matapacos en el estallido seguramente refleja la creencia que los sentimientos de las protestas son compartidos más allá de los animales humanos. Fotografía tomada por el autor.

Los relatos de los participantes mapuches no se limitaron a reconocer las conexiones causales entre los ámbitos humanos y más-que-humanos; más bien, conceptualizaron a los seres humanos y no-humanos como elementos integrales y mutuamente constitutivos de un todo más amplio. Hablando de las tierras y los bosques que nos rodeaban, el profesor de primaria Juan Ñahuelén entrelazaba reflexiones sobre la educación, la salud, la cultura y la memoria. Según Juan, una buena educación implica la experiencia directa de la vida no-humana, como plantar árboles nativos y cuidarlos. También relató cómo la falta de financiación de las escuelas excluye cualquier posibilidad de llevar a los niños a zonas en las que prosperan las especies autóctonas, un problema que se ve agravado por el hecho de que, en los alrededores de la ciudad en la que enseña, dominan los monocultivos forestales. Según él, «la educación está enfocada en hacernos trabajadores, y no se enfoca en que seamos felices viviendo nuestra vida en este territorio».

Para los mapuches, al menos aquellos que participaron en este estudio, este enfoque holístico se basa en la tierra. Una entrevistada mapuche de unos 60 años explicó que:

La tierra es todo, es todo. Es, no sé, quién te parió, quién te cuidó, quién te crió. Porque te da alimento, te da energía, te da esa relación con tu pasado, con tu presente, con tu futuro. Entonces me cuestiono siempre eso, de que todo lo encapsulan en cositas pequeñas y lo mismo que la salud, te fijan, para nosotros la salud es una cuestión integral.

Esta visión de la tierra y de sus habitantes no-humanos como algo constitutivo de la educación, la salud y la economía, y no sólo como algo que influye en ellas, tiene importantes implicaciones para muchas de las reivindicaciones fundamentales del estallido. Desde este punto de vista, el acceso al mundo más-que-humano no es simplemente otro derecho humano que debe colocarse junto al derecho a una buena educación o a una buena salud. Más bien, lo más-que-

humano es una condición previa para una buena educación o salud. Esta última entrevistada también afirmó que:

[La naturaleza] debería ser el primer artículo de la Constitución, y el principal, porque si nos falta naturaleza: ¿qué somos? ¿Qué somos, dime? No hay identidad, no hay espacialidad, no hay ceremonialidad, no hay religiosidad, no hay nada.

Aunque no lo expresaron en los mismos términos, varios participantes que no se identificaban como mapuches compartían la opinión de que el mundo más-que-humano subyace fundamentalmente a las cuestiones sociales. Una joven que acababa de terminar la carrera de ecoturismo afirmó que:

Para mí [la naturaleza] tiene que ser la base de la nueva Constitución, porque pienso que somos parte de la naturaleza, vivimos de la naturaleza, por ende tiene que ser como la base de esto, y luego empezar como a poner [...] estamentos sociales.

A su vez, su colega dijo sobre el estallido que «si perdemos la lucha medioambiental da lo mismo el resto de las luchas, porque ya las perdemos todas». Desgraciadamente, el carácter selectivo de mi muestra, que buscaba deliberadamente participantes con relaciones personales y profesionales directas con lo más-que-humano, no nos permite estimar lo extendidas que están estas opiniones entre la población chilena en general. Los resultados de la encuesta citada en la Introducción sugieren que ésta es una opinión minoritaria (Activa Research 2019).

Ver a los seres humanos como parte de la tierra y no como distintos de ‘la naturaleza’ o ‘el medio ambiente’ no es la única forma en que los participantes mapuches rechazaron el antropocentrismo. Los testimonios de los entrevistados y la literatura publicada sobre la filosofía mapuche muestran que, para muchos de ellos, los humanos no son los únicos seres cuya vida tiene valor en última instancia. M^a Soledad Antinao Curiqueo, cuyo trabajo consiste en enseñar la cultura mapuche a las nuevas generaciones, me explicó que:

Todos los seres existentes en este espacio [...] somos iguales, por ende la naturaleza tiene que existir sin ser mayormente dañada, tenemos que convivir de una manera sustentable.

El resto de este documento explora las expresiones del no-antropocentrismo con más detalle: las diferencias entre ellas, las formas en que han encontrado espacio dentro del estallido y del proceso constituyente y, en el caso de las

propuestas para incluir los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución, sus méritos y deficiencias.

La ética no-antropocéntrica en la apertura de espacios políticos

M^a Soledad no fue la única que creía que la vida de los seres no-humanos importa en sí misma, más allá de la medida en que contribuya o reste bienestar al ser humano. En las protestas, en los debates sobre la nueva Constitución y en las entrevistas que se recogen en este artículo, aparecen una y otra vez puntos de vista no-antropocéntricos. Una de las manifestaciones más visibles de la ética no-antropocéntrica, sobre todo en las zonas urbanas, tiene que ver con el maltrato de los animales no-humanos, especialmente los domésticos. Los grafitis urbanos producidos durante el estallido no dejaron de incitar al veganismo (Figura 3), y una campaña (que comenzó en 2015 pero que ha sido impulsada por el proceso constituyente) a favor de reconocer a los animales no-humanos como seres sintientes en la Constitución ha reunido más de 200.000 firmas (Generación M 2020).



Figura 3. Grafitis a favor del veganismo en Santiago. Fotografías tomadas por el autor.

Mientras que los valores centrados en el ser humano del mundo más-que-humano estaban directamente conectados con los procesos económicos, históricos e institucionales a los que se dirigió el estallido, no ocurrió lo mismo con el bienestar de los animales domésticos. Sin duda, la investigación en ciencias sociales ha establecido conexiones entre la explotación de animales humanos y no-humanos en las granjas industriales, con especial énfasis en cómo la necesidad del capitalismo de aumentar la eficiencia y la maximización de los beneficios ha llevado a la objetificación del trabajo humano y no-humano (por ejemplo, Vettese y Blanchette 2020). Sin embargo, en el transcurso de mi investigación nunca se encontraron estas conexiones. Esto puede deberse a que

el impacto percibido de las prácticas agrícolas intensivas en el bienestar humano es demasiado insignificante como para que estas relaciones fueran visibles en los principales discursos del estallido. En términos más generales, es probable que los objetivos supremos de acabar con la desigualdad y reformar los servicios de sanidad, educación, pensiones y transporte puedan alcanzarse sin preocuparse demasiado por el bienestar de los animales de granja, mientras que no puede decirse lo mismo de la degradación de los entornos de los que dependen los seres humanos.

Pero la falta de conexiones claras entre la educación, la sanidad y la economía, por un lado, y el bienestar de los animales domésticos, por otro, no significa que estas cuestiones no estén relacionadas éticamente. Si uno protestara motivado por sentimientos de empatía y deber y no limitara el estatus moral a la especie humana (contra Carruthers 2011), sería razonable extender el activismo más allá del animal humano. Por lo tanto, la preocupación por el bienestar de los animales no-humanos puede considerarse una extensión de algunas de las motivaciones del estallido: una extensión del cuidado y la responsabilidad por el bienestar de los demás. Varios grafitis en Santiago expresaron esta idea de un deber compartido hacia los animales humanos y no-humanos, así como la contradicción de hacer campaña en defensa de los primeros y maltratar a los segundos: «bastante hipócrita reclamar justicia cuando oprimes con el paladar».

La preocupación intrínseca por los intereses de los seres no-humanos, tal y como la articulan y defienden los activistas por los derechos de los animales y – como veremos más adelante – los que abogan por los derechos de ‘la naturaleza’, se ha convertido en parte del estallido y del proceso constituyente como resultado de los espacios políticos que se abrieron tras el 18/O. Las protestas iniciadas en octubre de 2019 no tardaron en desencadenar procesos más amplios de renovación nacional y política, que se han materializado en la decisión democrática de desechar la Constitución de la era Pinochet y crear una nueva carta magna para el país. En su forma extrema, este proceso de renovación ha sido descrito como una muerte y un renacimiento (por ejemplo, en la Figura 1, inmediatamente arriba de "Devuelvan los ríos", puede leerse "Fin a Chile"). De forma menos radical, hubo un acuerdo generalizado de que el país había tenido un profundo despertar, como se recoge en la recurrente frase Chile Despertó. Cuando pregunté a una entrevistada en la provincia de Cautín si creía que había un componente medioambiental en el estallido, respondió: «es parte de un todo, porque estamos despertando, entonces se nos está cayendo la venda que el sistema nos puso en los ojos». En otras palabras: aunque las protestas de las semanas posteriores al 18/O convergieron en torno a un conjunto de reivindicaciones bastante bien delimitado, estas movilizaciones abrieron espacios para cuestionar el conjunto de la política, la economía y la cultura chilenas, y para proponer alternativas.

Al ver que el modelo chileno estaba en crisis, y ante la perspectiva de decidir democráticamente los términos del nuevo ‘pacto social’ plasmado en la Constitución, las personas con opiniones formadas acerca de las relaciones

humanas con lo más-que-humano utilizaron estas aperturas políticas para hacer que la ética más-que-humana forme parte del estallido. Como dijo un entrevistado del sur:

Sí, yo creo que [hay un componente ambiental en el estallido]. Yo por lo menos cuando marchaba, marchaba por todo, por todo, todo [...] el estallido social es: lleva tu lista de cosas y tú priorizas cuales son las más importantes.

Esta apertura de espacios políticos como consecuencia de la resistencia de los movimientos sociales al poder político y económico dominante tiene precedentes en los procesos constituyentes ecuatorianos y bolivianos de la primera década de este siglo. Como argumenta David Humphreys (2017), los desafíos al poder hegemónico en estos países se apoyaron en una resistencia más amplia y profunda a valores neoliberales como el individualismo, la competencia y la maximización del beneficio privado. A través de la influencia de los movimientos sociales en las campañas políticas, las elecciones y la redacción de la constitución, se creó un espacio político para los valores alternativos de solidaridad y colectivismo, tanto hacia los seres humanos como hacia los no-humanos. En Ecuador y Bolivia, los grupos ecologistas aprovecharon estos espacios para hacer campaña, con éxito, por el reconocimiento legal de los derechos de 'la naturaleza' (Akchurin 2015; Humphreys 2017).

La siguiente sección explorará tales campañas en Chile. Aunque la inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución es sólo uno de los diversos grupos de propuestas relacionadas con lo más-que-humano presentadas por los miembros de la convención constituyente (el órgano encargado de debatir y redactar la nueva Constitución) (Rubio 2021), merece consideración especial porque se trata del rechazo más radical de las perspectivas antropocéntricas. La inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución podría tener consecuencias profundas para el país y para el panorama jurídico internacional. El reconocimiento constitucional de los derechos de 'la naturaleza' extendería los conflictos y los enigmas de los encuentros entre la ética antropocéntrica y la no-antropocéntrica del ámbito moral al jurídico.

Derechos de la naturaleza: una mirada crítica

En 2008, Ecuador se convirtió en el primer Estado del mundo en incluir los derechos de 'la naturaleza' en su Constitución (Akchurin 2015). La preposición 'de' es fundamental. Muchas constituciones reconocen el derecho humano al entorno natural, incluida la Constitución chilena de 1980 (artículo 19, 8). En el caso de la Constitución ecuatoriana, 'la naturaleza' no es sólo un objeto de derechos (el derecho humano a 'la naturaleza'), sino también un sujeto de ellos: se entiende que el propio mundo más-que-humano tiene derechos propios. El

artículo 71 de la Constitución de Ecuador (2008) reza: «La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (ver también artículos 72 y 73). La inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la Constitución de Ecuador se ha celebrado en muchos círculos ecologistas como un paso importante para alejarse del antropocentrismo. Otros Estados, como Bolivia y Nueva Zelanda, han aprobado leyes que reconocen los derechos de algunos seres no-humanos (Humphreys 2017; Kauffman y Martin 2018).

Existe una contradicción importante en el hecho de que, aunque las filosofías que subyacen a los derechos de 'la naturaleza' tienden a no considerar a los seres humanos como algo separado de 'la naturaleza', la legislación sobre derechos de 'la naturaleza' ha tendido a codificar 'la naturaleza' como un sujeto legal distinto con derechos que son muy diferentes en contenido a los derechos de los seres humanos (Akchurin 2015). En la Constitución de Ecuador, «la Naturaleza o Pacha Mama» no goza de los mismos derechos que los humanos, ni los derechos de los humanos se basan en sus procesos evolutivos y estructuras ecológicas como los de «la Naturaleza o Pacha Mama». A pesar de la codificación jurídica de 'la naturaleza' como algo distinto de los humanos, los marcos de derechos de 'la naturaleza' coinciden con las filosofías que los sustentan en su creencia de que los humanos no son (o no deberían ser) los únicos portadores de derechos. Son intransigentemente no-antropocéntricos.

A pesar de ello, varios entrevistados justificaron la inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución chilena utilizando afirmaciones con un claro tono antropocéntrico. Hubo frases como «se lo debemos a las próximas generaciones», deslices hacia el derecho humano a un medio ambiente sano, y volantazos hacia discusiones sobre el valor instrumental de los recursos naturales para los seres humanos. Los participantes hicieron esto sin ser dar muestras de ser conscientes de las tensiones entre los diferentes valores que motivan los derechos de 'la naturaleza' y el antropocentrismo. De hecho, una parte importante de los entrevistados no captó la distinción entre los derechos de 'la naturaleza' y el derecho humano al mundo más-que-humano. En varias ocasiones, cuando pregunté a los entrevistados si creían que los derechos de 'la naturaleza' deben establecerse en la nueva Constitución, sus argumentos a favor de ello se basaron en demandas genéricas de más y mejor protección del mundo más-que-humano, junto con la suposición de que los derechos de 'la naturaleza' serán un modo más efectivo de garantizar esta protección que los enfoques actuales, en lugar de basarse específicamente en la creencia de que 'la naturaleza' es una entidad distinta a los humanos cuyos derechos específicos deben protegerse por ley.

A pesar de su carácter contradictorio, estas justificaciones antropocéntricas y pragmáticas han sido recurrentes a lo largo de la historia de las campañas por los derechos de 'la naturaleza'. En otros países de América Latina, las propuestas de derechos de 'la naturaleza' han sido motivadas en parte por la esperanza de que éstos sean más efectivos para la conservación del mundo más-

que-humano que la jurisprudencia antropocéntrica, así como por la urgencia de validar los derechos colectivos de los humanos indígenas. En Bolivia, la Ley de Derechos de la Madre Tierra establece que «El Estado y cualquier persona individual o colectiva respetan, protegen y garantizan los derechos de la Madre Tierra *para el Vivir Bien de las generaciones actuales y futuras*» (énfasis añadido por el autor), fundiendo así los derechos de 'la naturaleza' con motivaciones antropocéntricas (Ley de Derechos de la Madre Tierra de Bolivia 2010: artículo 2). Un ensayo fundacional que articula y defiende los derechos de 'la naturaleza', escrito por Godofredo Stutzin (un conocido abogado y ecologista chileno), comienza con la afirmación de que «reconocer a la naturaleza como una entidad dotada de derechos [...] responde a una necesidad práctica» (Stutzin 1984). En un debate retransmitido en la red sobre la posible inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la Constitución chilena, Ezio Costa, director general de la ONG de derecho ambiental FIMA, argumentó que el derecho humano al mundo más-que-humano no ha logrado una protección ambiental suficiente, y que los derechos de 'la naturaleza' podrían ser una forma eficaz de corregir este problema (Díaz Levi 2020).

Hay razones de peso para dudar del valor pragmático de incluir los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución. Por un lado, muchos de los peores casos de degradación ecológica en Chile violan el derecho constitucional de los seres humanos a un medio ambiente sano. Por lo tanto, el problema de fondo, jurídicamente hablando, radica en la falta de aplicación de las leyes existentes más que en la ausencia de una legislación no-antropocéntrica. Como me dijeron varios entrevistados, escribir en la nueva Constitución que 'la naturaleza' tiene derechos no logrará nada si aquéllos con interés en degradar el mundo más-que-humano siguen pudiendo desestimar la ley.

Los precedentes de Ecuador y Bolivia no auguran nada bueno en este sentido. A pesar del reconocimiento legal de los derechos de 'la naturaleza', estos derechos han sido generalmente ignorados cuando han entrado en conflicto con las agendas extractivistas de los Estados (Merino 2018; Romero-Muñoz et al 2019). Como argumentó una académica chilena en un debate público en Santiago, haciendo eco de las afirmaciones hechas por otros participantes de que el cambio del modelo económico es una condición indispensable para la sustentabilidad: «Si la economía material no cambia, cualquier cambio en la constitución será, como en Ecuador, una declaración de buenas intenciones». En este mismo debate, una académica ecuatoriana fue más allá y argumentó que los derechos de 'la naturaleza' habían introducido un obstáculo adicional a la protección legal del mundo más-que-humano, al abrir una caja de Pandora de enigmas filosóficos (¿qué es 'la naturaleza'? ¿Qué derechos tiene 'la naturaleza'? ¿Quién debe hablar en su nombre?) que ralentizan los procedimientos legales. Resulta revelador que ninguno de los participantes que se posicionaron a favor de incluir los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución diera razones para creer que al hacerlo se lograría una mejor protección del mundo más-que-humano: simplemente asumieron que así sería. Probablemente, este vacío argumentativo se explique por el hecho de que las pruebas de la eficacia de los derechos de 'la naturaleza' son, en el mejor de los casos, contradictorias y, en el

peor, desalentadoras. A pesar de ellos, prevalece la fe en la capacidad de los derechos de 'la naturaleza' para dar un salto cualitativo en la protección del medio ambiente.

Apoyar los derechos de 'la naturaleza' por motivos antropocéntricos, incluida la esperanza de que éstos constituyan una estrategia eficaz para proteger el mundo más-que-humano por el bien de los seres humanos, corre el riesgo de socavar esos objetivos centrados en el ser humano. Los sistemas de valores antropocéntricos y no-antropocéntricos consideran diferentes entes como fines en sí mismos. Como resultado, cada sistema de valores tirará inevitablemente en direcciones opuestas, al menos en algunas ocasiones. Esta tensión no pasó desapercibida para los representantes indígenas en el proceso constituyente de Ecuador, quienes, a pesar de la resonancia entre los derechos de 'la naturaleza' y las cosmologías indígenas, temieron que los derechos de 'la naturaleza' restringieran su acceso a los recursos naturales en nombre de la conservación (Akchurin 2015). Para quienes desean que el mundo más-que-humano se conserve por razones centradas en el ser humano, probablemente una estrategia más eficaz – y ciertamente más coherente – sería desarrollar y promover una forma ilustrada de antropocentrismo, que reconozca que los seres humanos, presentes y futuros, dependen del mundo más-que-humano para una serie de valores materiales y espirituales a menudo insustituibles (véase, por ejemplo, Lenart 2020). Esta estrategia trataría de proteger estos valores por el bien de los seres humanos presentes y futuros, en lugar de pretender alcanzar estos objetivos mediante sistemas de valores intrínsecamente contrarios al antropocentrismo.

Pluralidad de valores y derechos colectivos

La concepción de 'la naturaleza' como sujeto de derechos se ha asociado con frecuencia a cosmologías no-occidentales. De hecho, en muchos de los países donde se han aprobado leyes de derechos de 'la naturaleza', los pueblos indígenas han desempeñado un papel importante en estas reformas (Akchurin 2015; Humphreys 2017). La propuesta de reconocer los derechos de 'la naturaleza' en la nueva Constitución de Chile fue vista favorablemente por varios entrevistados mapuches. Un joven mapuche de la provincia de Arauco argumentó que:

En primer lugar dentro de la constitución [...] la naturaleza, la madre naturaleza, en primer lugar es un ser vivo, es un ser que tiene un sistema [...] y que como ser vivo también tiene derechos, derechos como tú, como yo.

A pesar de la afinidad entre los derechos de 'la naturaleza' y las cosmologías indígenas (que se deriva de su mutuo rechazo del antropocentrismo), las campañas por los derechos de 'la naturaleza' que han surgido o se han visto impulsadas tras el estallido han sido a menudo lideradas por periodistas, abogados y activistas que parecen no identificarse como indígenas y que no

basan sus discursos en términos, conceptos y narrativas indígenas (por ejemplo, Díaz Levi 2020). Este fue también el caso de Ecuador, donde el proceso de inclusión de los derechos de 'la naturaleza' en la Constitución de 2008 fue impulsado principalmente por abogados y activistas medioambientales con conexiones internacionales y no por los movimientos indígenas, si bien es cierto que la idea de los derechos de 'la naturaleza' obtuvo el apoyo de varios grupos indígenas (Akchurin 2015). Esto no es sorprendente, ya que gran parte del trabajo intelectual que conceptualiza y busca hacer operativos los derechos de 'la naturaleza' ha sido realizado por académicos no-indígenas cuyo trabajo se fundamenta en las estructuras y nociones del derecho occidental (por ejemplo, Stone 1972; Stutzin 1984; Nash 1989). Estos trabajos han sido motivados por los valores ecocéntricos, que – en la filosofía medioambiental occidental, donde tiene su origen el término 'ecocentrismo' – plantean que los conjuntos ecológicos, como las especies y los ecosistemas, son intrínsecamente valiosos, independientemente de sus contribuciones a los intereses humanos (James 2015, 43-63).

Fundamentalmente, creer en los derechos de 'la naturaleza' por razones ecocéntricas no es lo mismo que hacerlo basándose en las cosmovisiones indígenas, porque los dos sistemas de valores pertenecen a tradiciones epistémicas diferentes y hacen diferentes afirmaciones metafísicas y ontológicas sobre el mundo más-que-humano. Conceptos como 'especie' y 'ecosistema' se derivan de la ciencia occidental – en su mayoría anglosajona – (por ejemplo, Tansley 1935), y no son equivalentes con el mapu o la Pacha Mama. Estas diferencias tienen una importancia fundamental, ya que significan que el desacuerdo existe no sólo a nivel de los derechos que debería tener 'la naturaleza', sino también, y de forma más profunda, en la forma en que se conceptualiza, entiende y experimenta lo más-que-humano. Una manifestación de estas diferencias es el problema, ampliamente debatido entre los defensores de los derechos de 'la naturaleza', de otorgar derechos a entidades, como los ecosistemas, que no tienen voz legal y que no pueden defender por sí mismos sus supuestos derechos (por ejemplo, Stone 1972; O'Donnell y Talbot-Jones 2018). En cambio, en la cosmovisión mapuche, la tierra (mapu) sí tiene voz (Millalén Paillal 2006, 20). De hecho, el nombre de la lengua de los mapuches, mapuzungun, se traduce como 'el habla de la tierra'; en la cosmología mapuche la tierra también habla, a través de sus diversos elementos, como sus aves (*ibid.*).

Pasando por alto en gran medida estas diferencias fundamentales, las campañas a favor de los derechos de 'la naturaleza' han tendido a presentarse como convergentes con las cosmovisiones indígenas. No hay más que ver el artículo 71 de la Constitución de Ecuador para encontrar los derechos de la Pacha Mama articulados en términos científicos occidentales de 'estructura', 'función' y 'procesos evolutivos'. Este sincretismo de 'la naturaleza' y la Pacha Mama ha sido alabado por activistas y académicos que lo han visto como un movimiento hacia la descolonización (por ejemplo, Gudynas 2014, 73-75). Pero los problemas que surgen al intentar amalgamar formas fundamentalmente diferentes de conceptualizar el mundo más-que-humano – o, peor aún, al

absorber una dentro de la otra – han sido destacados por los escépticos o críticos de los derechos de ‘la naturaleza’. Una participante ecuatoriana en un debate público en Santiago argumentó que equiparar ‘la naturaleza’ con la Pacha Mama es epistémicamente violento (es decir, una interpretación errónea y dañina de un concepto). A través de la inclusión de los derechos de la naturaleza en la Constitución, argumentó esta participante, el Estado ecuatoriano se ha apropiado problemáticamente del lenguaje kichwa y de sus nociones de lo más-que-humano.

En Chile, las demandas mapuches que han surgido durante el estallido y el proceso constituyente se han centrado más en su derecho colectivo a la autonomía, en reclamar la soberanía sobre sus territorios ancestrales y en convertir a Chile en un estado plurinacional, que en los presuntos derechos de ‘la naturaleza’ (Namuncura et al. 2020). Llamativamente, de los 17 representantes indígenas en la asamblea constituyente, ninguno incluyó los derechos de ‘la naturaleza’ en sus programas electorales, pero todos propusieron reformas al régimen hídrico, al modelo de desarrollo dominante y a cuestiones relativas a la justicia socioecológica (Rubio 2021). Resulta revelador que cuando le pregunté al profesor de la escuela mapuche Juan Ñahuelén su opinión sobre los derechos de ‘la naturaleza’, me contó una historia sobre la recuperación del derecho a la tierra de su familia:

La comunidad se reagrupó en el año 92-3. Se reagrupa y se reclama el derecho a la tierra, entonces volvieron, se ganó ese pedazo de fundo, con el derecho, mi papá volvió a lo que fue su infancia, a coexistir con animales, plantas, agricultura, la huerta, las semillas, trabajar para tener comida para las gallinas, las gallinas nos aportan las proteínas, con huevo, con carne [...] Entonces se le deja a la tierra descansar, después se siembra en otra parte y se deja un año descansar esa tierra, no se sobre explota, y así se va cuidando la tierra.

Más adelante, añadió:

Solamente se pide la voluntad de un pueblo que quiere vivir mejor, sustentable con la ecología, con un entorno bonito, con buena salud [...] es un buen ciclo para recuperar todo lo que es derecho medioambiental y el derecho a vivir mejor.

La respuesta de Juan sugiere que, en algunos casos, se pueden establecer mejores relaciones con la tierra no necesariamente declarando en la Constitución que ‘la naturaleza’ tiene derechos, sino transfiriendo la soberanía y la propiedad de la tierra a las comunidades indígenas.

Muchos de los problemas asociados a las diferencias fundamentales en la forma en que los enfoques indígenas y ecocéntricos conceptualizan y valoran el mundo más-que-humano podrían mitigarse si, en lugar de intentar establecer los derechos universales de ‘la naturaleza’ en la Constitución, ésta reconociera los

derechos colectivos de las naciones indígenas a la autonomía legal y a la autodeterminación. En este enfoque, en lugar de perseguir la quimera de un acuerdo a nivel estatal sobre qué es 'la naturaleza' y qué derechos debe tener, las comunidades con una cultura compartida tendrían derecho a codificar legalmente el mundo más-que-humano en sus propios términos (por ejemplo, mapu en la cultura mapuche) y a legislar correspondientemente. Como demuestran los testimonios presentados a lo largo de este artículo, incluso en una muestra seleccionada de personas con relaciones profesionales y personales directas con la tierra, lo más-que-humano se concibe y valora de formas radicalmente diferentes.

El pluralismo jurídico ya se ha adoptado en Aotearoa/Nueva Zelanda en el contexto de la tutela y la personificación jurídica del río Whanganui (Charpleix 2018). En este caso, las diferencias fundamentales en las ontologías y modelos legales maoríes y británicos no se han acomodado amalgamándolas en una declaración universal de derechos de 'la naturaleza', sino más bien reconociendo la propiedad maorí del río y permitiendo que la ley maorí coexista con la ley estatal: una coexistencia que descansa en un conjunto de términos mutuamente aceptables para mediar las relaciones entre la ley maorí y el sistema legal dominante. Al igual que en Aotearoa/Nueva Zelanda, pero a diferencia de la acción epistémicamente violenta de equiparar 'la naturaleza' con las concepciones indígenas de la tierra, un enfoque pluralista del derecho en Wallmapu/Chile constituiría un verdadero progreso en la descolonización de los territorios indígenas, así como del sistema jurisdiccional. Este enfoque también es adecuado para formar parte de los llamamientos más amplios para reconocer la plurinacionalidad en la nueva Constitución (por ejemplo, Namuncura et al. 2020).

Es importante destacar que renunciar al reconocimiento constitucional de los derechos de 'la naturaleza' no tiene por qué conllevar al antropocentrismo. Reconocer el derecho colectivo de las naciones a legislar en relación con el mundo más-que-humano en sus propios términos permitiría aprobar leyes menos antropocéntricas en las jurisdicciones indígenas. En cuanto a las poblaciones no indígenas a escala subnacional, la Constitución podría salvaguardar el derecho de los colectivos humanos a proteger el mundo más-que-humano motivado por cualquier combinación de valores, antropocéntricos o no. Al desvincular las cuestiones de valor de las nociones y prácticas del derecho, sería posible reconocer y hacer justicia (literalmente) a la pluralidad de valores humanos relacionados con lo más-que-humano, sin necesidad de construir la ficción jurídica de una 'naturaleza' universal y portadora de derechos. Además, aunque parece poco probable que se pueda llegar a un consenso sobre qué es 'la naturaleza' y los derechos que debería tener en el ámbito del Estado, sí se podría alcanzar un acuerdo sobre el derecho humano a proteger el mundo más-que-humano. Dado que, en última instancia, los seres humanos, y no 'la naturaleza', serían los portadores de los derechos, este enfoque no requeriría un cambio fundamental en la concepción occidental del derecho.

Conclusión

A través de las voces de decenas de mujeres y hombres, este artículo ha presentado una visión menos antropocéntrica del estallido y del proceso constituyente que comenzaron en Chile el 18 de octubre de 2019. He identificado dos formas principales en las que el alcance de las protestas y los procesos políticos subsiguientes se ha extendido más allá de lo humano. La primera tiene que ver con la relevancia del mundo más-que-humano para la economía, la salud, la educación y otras preocupaciones centradas en el ser humano. La segunda tiene que ver con las aperturas políticas que han seguido al estallido, las cuales han sido utilizadas por los defensores de los intereses de los no-humanos para abogar y defender esos intereses. A lo largo de este artículo, he destacado cómo los diferentes actores, con sus distintas geografías, etnias e identidades, han tendido a enfatizar y movilizar diferentes valores relacionados con lo más-que-humano.

Espero haber demostrado que los valores son una lente útil a través de la cual analizar las diversas formas en que lo más-que-humano importa a los movimientos sociales, más allá de los límites temporales y geográficos del estallido chileno. La elección de distinguir entre valores antropocéntricos y no antropocéntricos estuvo motivada por la fuerte influencia de las cosmovisiones judeocristiana e Ilustrada en Chile, así como por el deseo de poner al descubierto las diferencias entre las cosmologías indígenas y las de ascendencia europea. Animo a otros activistas e investigadores a considerar cómo las historias ideológicas y culturales han moldeado las formas en que las personas valoran lo más-que-humano, tanto en general como con un enfoque específico en las demandas realizadas por las movilizaciones.

Teniendo en cuenta las injusticias socioecológicas ejercidas por la dictadura de Pinochet y sus secuelas, uno observa y participa en las reformas con la esperanza de un Chile más justo y sostenible. Sin embargo, también se requiere un cierto grado de sobriedad con respecto a la probabilidad de que se den reformas profundas. La historia, según me dijo un amigo chileno en tono confidencial, demuestra que los poderosos tienden a apropiarse de los procesos sociales para mantener sus privilegios. La decisión de excluir a los legisladores activos de la convención constituyente ha sido un paso audaz para mitigar este riesgo, pero los poderosos política y económicamente aún pueden intentar que el proceso sea ineficaz a través de varias estrategias, incluyendo la dilución de su significado práctico. Cualquier declaración constitucional de plurinacionalidad, de los derechos de 'la naturaleza' o – tal y como he propuesto – del derecho humano a conservar lo más-que-humano tenderá a entrar en conflicto con las agendas extractivistas, como ha sucedido en Bolivia y Ecuador.

Por esta razón, les doy la razón a quienes afirman que cambiar el modelo económico del país es un requisito previo para construir un futuro más sostenible. Sin embargo, la historia también enseña que algunos de los casos más devastadores de destrucción y vandalismo ecológico han ocurrido en regímenes que no eran neoliberales y ni siquiera capitalistas (Gray 1993). Desmontar las estructuras neoliberales de las instituciones chilenas es una tarea

ya de por sí bastante ardua, pero los reformistas se enfrentan también a la tarea, más difícil aún, de sustituirlas por algo más afín a sus aspiraciones.

Agradecimientos

Por razones de anonimato y de convención editorial, figuro como único autor en este artículo. En realidad, el texto contiene las ideas de decenas de mujeres y hombres, que son al menos tan importantes para los argumentos aquí expuestos como las mías. Sin la ayuda de varios académicos chilenos, sobre todo Claudio Soto de la Universidad Andrés Bello y Nicolás Gálvez de la Pontificia Universidad Católica de Chile, así como la hospitalidad y generosidad de todos los que me acogieron en sus casas, esta investigación habría sido de un nivel muy inferior, además de mucho menos grata de realizar. No podría haber perseverado en este proyecto después de la llegada del virus covid-19 sin la ayuda y la atención incondicionales que me ofrecieron Mauricio Pedraza y C. Rixon. También agradezco a la Cambridge Trust y a la Fundación Rafael del Pino la financiación de esta investigación, y a Chris Sandbrook, Beatriz Bustos, Jaime Luque Lora, dos revisores anónimos y los editores de *Interface* por sus comentarios sobre versiones anteriores de este manuscrito, al igual que a mis padres por su ayuda con la traducción al español.

Sobre el autor

Rogelio Luque-Lora es investigador doctoral en el Departamento de Geografía de la Universidad de Cambridge. Su trabajo se centra en los valores ambientales, en Chile y a escala global. Se puede contactar con él escribiendo a rluquelora AT gmail.com y encontrarlo en Twitter @rogeluque.

Bibliografía

- 116 academics (2019) 'Sin los pueblos indígenas no hay nueva Constitución', *CIPER Chile*. Available at: <https://www.ciperchile.cl/2019/11/29/sin-los-pueblos-indigenas-no-hay-nueva-constitucion/> (Accessed: 2 October 2020).
- Activa Research (2019) *Pulso Ciudadano: Octubre 2019*. 10. Santiago. Available at: <https://www.activasite.com/wp-content/uploads/2020/01/Pulso-Ciudadano-October.pdf> (Accessed: 16 November 2020).
- Akchurin, M. (2015) 'Constructing the Rights of Nature: Constitutional Reform, Mobilization, and Environmental Protection in Ecuador', *Law & Social Inquiry*, 40(04), pp. 937–968. doi: 10.1111/lasi.12141.
- Akram, H. (2019) *El estallido: ¿por qué? ¿hacia dónde?* Santiago: El Buen Aire.
- Alarcón, D. (2020) 'Chile at the Barricades', *The New Yorker*. Available at: <https://www.newyorker.com/magazine/2020/10/12/chile-at-the-barricades> (Accessed: 13 November 2020).

- Álvez Marín, A. (2017) 'Constitutional Challenges of the south: Indigenous Water Rights in Chile - Another Step in the Civilizing Mission?', *Windsor Yearbook of Access to Justice*, 33(3), pp. 87–110. doi: 10.22329/wyaj.v33i3.4888.
- Arellano, A. (2013) 'Cómo se fraguó la insólita legislación que tiene a Chile al borde del colapso hídrico', *CIPER Chile*. Available at: <https://www.ciperchile.cl/2013/12/12/como-se-fraguo-la-insolita-legislacion-que-tiene-a-chile-al-borde-del-colapso-hidrico/> (Accessed: 1 October 2020).
- Bauer, C. J. (1998) *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*. Boston: Kluwer.
- Bidegain, G. (2017) 'From Cooperation to Confrontation: The Mapuche Movement and Its Political Impact, 1990–2014', in Donoso, S. and von Bülow, M. (eds.) *Social Movements in Chile: Organization, Trajectories, and Political Consequences*. New York: Palgrave Macmillan US, pp. 99–129. doi: 10.1057/978-1-137-60013-4_4.
- Bize Vivanco, C. (2017) *El otoño de los raulíes: Poder popular en el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (Neltume, 1967-1973)*. Santiago: Tiempo Robado Editoras.
- Bolivia Law of the Rights of Mother Earth (2010) *World Future Fund, English translation*. Available at: <http://www.worldfuturefund.org/Projects/Indicators/motherearthbolivia.html> (Accessed: 20 May 2020).
- Bustos, B., Prieto, M. and Barton, J. (eds.) (2014) *Ecología política en Chile: Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Carruthers, P. (2011) 'Against the moral standing of animals', in Morris, C. W. (ed.) *Practical Ethics: questions of life and death*. Oxford: Oxford University Press. Available at: <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf> (Accessed: 19 November 2020).
- Castree, N. (2005) *Nature*. London: Routledge.
- Charpleix, L. (2018) 'The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society', *The Geographical Journal*, 184(1), pp. 19–30. doi: 10.1111/geoj.12238.
- 'Constitución de la República del Ecuador 2008'. Registro Oficial 449. Available at: <https://www.cec-epn.edu.ec/wp-content/uploads/2016/03/Constitucion.pdf> ; <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html> (Accessed: 25 November 2020).
- 'Constitución Política de la República de Chile 1980'. Editorial Jurídica de Chile. Available at:

<https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/60446/3/132632.pdf> (Accessed: 25 November 2020).

Darwin, C. (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.

Descola, P. (2013) *Beyond nature and culture*. Translated by J. Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press.

Díaz Levi, P. (2020) '¿Debería la naturaleza tener derechos? La propuesta que reflató ante la posibilidad de redactar una nueva Constitución', *Ladera Sur*. Available at: <https://laderasur.com/articulo/deberia-la-naturaleza-tener-derechos-la-propuesta-que-refloto-ante-la-posibilidad-de-redactar-una-nueva-constitucion/> (Accessed: 23 October 2020).

Donoso, S. (2017) "Outsider" and "Insider" Strategies: Chile's Student Movement, 1990–2014', in Donoso, S. and von Bülow, M. (eds.) *Social Movements in Chile: Organization, Trajectories, and Political Consequences*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 65–97. doi: 10.1057/978-1-137-60013-4_3.

Donoso, S. and von Bülow, M. (eds.) (2017) *Social Movements in Chile: Organization, Trajectories, and Political Consequences*. New York: Palgrave Macmillan.

Ducarme, F., Flipo, F. and Couvet, D. (2020) 'How the diversity of human concepts of nature affects conservation of biodiversity', *Conservation Biology*, 35(3), pp. 1019–1028. doi: 10.1111/cobi.13639.

Encuesta Bicentenario (2019). Available at: <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/> (Accessed: 2 June 2021).

Folchi, M. (ed.) (2019a) *Chile Despertó: Lecturas desde la Historia del estallido social de octubre*. Santiago: Universidad de Chile.

Folchi, M. (2019b) 'La lucha por la dignidad y la justicia ambiental', in Folchi, M. (ed.) *Chile Despertó: Lecturas desde la Historia del estallido social de octubre*. Santiago: Universidad de Chile, pp. 99–108.

Garcés, M. (2019) 'October 2019: Social Uprising in Neoliberal Chile', *Journal of Latin American Cultural Studies*, 28(3), pp. 483–491. doi: 10.1080/13569325.2019.1696289.

Garcés, M. (2020) *Estallido social y una Nueva Constitución para Chile*. Santiago: LOM Ediciones.

Generación M (2020) 'Cerca de 200 mil personas ya firmaron para que los animales sean incluidos en la Nueva Constitución', *El Mostrador*. Available at: <https://www.elmostrador.cl/generacion-m/2020/10/09/cerca-de-200-mil-personas-ya-firmaron-para-que-los-animales-sean-incluidos-en-la-nueva-constitucion/> (Accessed: 23 October 2020).

Gray, J. (1993) 'An agenda for Green conservatism', in *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. London: Routledge, pp. 124–177.

Gray, J. (2002) 'When the forests go, shall we be alone?', *New Statesman*. Available at: <https://www.newstatesman.com/node/155967> (Accessed: 25 November 2020).

Gudynas, E. (2014) *Derechos de la naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima. Available at: <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasDerechosNaturalezaLima14r.pdf> (Accessed: 11 October 2021).

Harvey, D. (2005) *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Humphreys, D. (2017) 'Rights of Pachamama: The emergence of an earth jurisprudence in the Americas', *Journal of International Relations and Development*, 20(3), pp. 459–484. doi: 10.1057/s41268-016-0001-0.

James, S. P. (2015) *Environmental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Kauffman, C. M. and Martin, P. L. (2018) 'Constructing Rights of Nature Norms in the US, Ecuador, and New Zealand', *Global Environmental Politics*, 18(4), pp. 43–62. doi: 10.1162/glep_a_00481.

Lenart, B. (2020) 'A Wholesome Anthropocentrism: Reconceptualizing the value of Nature Within the Framework of An Enlightened Self-Interest', *Ethics and the Environment*, 25(2), pp. 97–117. doi: 10.2979/ethicsenviro.25.2.05.

MacCulloch, D. (2010) *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*. London: Penguin Books.

Merino, R. (2018) 'Reimagining the Nation-State: Indigenous Peoples and the Making of Plurinationalism in Latin America', *Leiden Journal of International Law*, 31(4), pp. 773–792. doi: 10.1017/S0922156518000389.

Millalén Paillal, J. (2006) 'La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria', in *i...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones, pp. 17–52.

Moore, J. H. (1906) *The Universal Kinship*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Namuncura, D. et al. (2020) *Wallmapu: Ensayos sobre plurinacionalidad y Nueva Constitución*. Santiago: CIIR /Pehuén Editores. Available at: http://www.ciir.cl/ciir.cl/wp-content/uploads/2020/08/Wallmapu_completo_11-Agosto.pdf (Accessed: 10 May 2021).

Nash, R. F. (1989) *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison: University of Wisconsin Press.

O'Donnell, E. L. and Talbot-Jones, J. (2018) 'Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India', *Ecology and Society*, 23(1). doi: 10.5751/ES-09854-230107.

Pairican, F. (2020) 'Algunos apuntes sobre Wallmapu: Ensayos sobre plurinacionalidad y Nueva Constitución', in Pairican, F. (ed.) *Wallmapu: Ensayos sobre plurinacionalidad y Nueva Constitución*. Santiago: CIIR /Pehuén Editores, pp. 9–22. Available at: http://www.ciir.cl/ciir.cl/wp-content/uploads/2020/08/Wallmapu_completo_11-Agosto.pdf (Accessed: 10 May 2021).

Pairicán, F. and Álvarez, R. (2011) 'La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)', *revista IZQUIERDAS*, pp. 66–84.

Panelli, R. (2010) 'More-than-human social geographies: posthuman and other possibilities', *Progress in Human Geography*, 34(1), pp. 79–87. doi: 10.1177/0309132509105007.

Pew Research Center (2015) 'Religious Composition by Country, 2010-2050', *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. Available at: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/> (Accessed: 05/10/2021).

Pinto, J. (ed.) (2019) *Las largas sombras de la dictadura: a 30 años del plebiscito*. Santiago: LOM Ediciones.

Pinto Rodríguez, J. (2014) 'La instalación del neoliberalismo y sus efectos en La Araucanía, 1950-1980', in Pinto Rodríguez, J. (ed.) *Conflictos étnicos, sociales y económicos: Araucanía 1900-2014*. Santiago: Pehuén Editores, pp. 137–186.

Romero-Muñoz, A. *et al.* (2019) 'A pivotal year for Bolivian conservation policy', *Nature Ecology & Evolution*, 3(6), pp. 866–869. doi: 10.1038/s41559-019-0893-3.

Rubio, M. (2021) 'Nueva constitución: las propuestas medioambientales de los constituyentes electos', *Ladera Sur*. Available at: <https://laderasur.com/estapasando/nueva-constitucion-las-propuestas-medioambientales-de-los-constituyentes-electos/> (Accessed: 4 June 2021).

Salazar, G. (2019) 'El <reventón social> en Chile: una mirada histórica', *CIPER Chile*. Available at: <https://www.ciperchile.cl/2019/10/27/el-reventon-social-en-chile-una-mirada-historica/> (Accessed: 4 December 2020).

Schaeffer, C. (2017) 'Democratizing the Flows of Democracy: Patagonia Sin Represas in the Awakening of Chile's Civil Society', in Donoso, S. and von Bülow, M. (eds.) *Social Movements in Chile*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 131–159. doi: 10.1057/978-1-137-60013-4_5.

Simkins, R. A. (2014) 'The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place', *Dialectical Anthropology*, 38(4), pp. 397–413. doi: 10.1007/s10624-014-9348-z.

Stone, C. D. (1972) 'Should Trees Have Standing?: Toward Legal Rights for Natural Objects', *Southern California Law Review*, 45(5), pp. 450–501.

Stutzin, G. (1984) 'Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza', *Ambiente y Desarrollo*, 1(1), pp. 97–114.

Sundberg, J. (2014) 'Decolonizing posthumanist geographies', *cultural geographies*, 21(1), pp. 33–47. doi: 10.1177/1474474013486067.

Tansley, A. G. (1935) 'The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms', *Ecology*, 16(3), pp. 284–307. doi: 10.2307/1930070.

Ulianova, O. and Estenssoro, F. (2012) 'El ambientalismo chileno: la emergencia y la inserción internacional', *Si Somos Americanos*, 12(1), pp. 183–214. doi: 10.4067/S0719-09482012000100008.

Vettese, T. and Blanchette, A. (2020) 'Covid-19 shows factory food production is dangerous for animals and humans alike', *The Guardian*. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/sep/08/meat-production-animals-humans-covid-19-slaughterhouses-workers> (Accessed: 26 November 2020).

White, L. (1967) 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science*, 155(3767), pp. 1203–1207. doi: 10.1126/science.155.3767.1203.