

## DERECHOS PARA LA NATURALEZA: 20 TESIS ICONOCLASTAS

Larry Lohmann

19 de agosto de 2012

“El anciano dijo que no era una cuestión de encontrar un lugar como ese,  
sino más bien saber cuándo éste se presentó”

Cormac McCarthy, *En la frontera*

1. La relevancia internacional (¿histórica-mundial?) de la idea de los derechos de la naturaleza no reside en fetichizar, iconizar, reificar u orientalizar la *pachamama*, el *sumak kawsay*, el *kawsak sacha*, el buen vivir, o las “cosmovisiones” indígenas y, luego, tomar las reducciones resultantes como “visiones de un mundo alternativo”, volver útiles a los “otros” para el “capitalismo global”, para que sean contribuciones a la teorización académica, o a los debates de políticas globales, o como claves mágicas esencializadas para un futuro ambiental.
2. Tampoco es particularmente útil privilegiar el reciente, pero limitado, debate jurídico centrado-en-Estados Unidos. Si se quiere que este debate se vuelva relevante, tendrá que hacérselo en relación con movimientos sociales y políticos más amplios. Mucho menos, por supuesto, es nada fructífero considerar los derechos de la naturaleza de manera instrumental, o simplemente como un nuevo artilugio legal.
3. Las analogías con los derechos humanos, igualmente, deben ser tomadas con cautela. Esto, a pesar de la obvia utilidad de ver la "universalidad" de los derechos de la naturaleza (su indiferencia hacia las fronteras nacionales, así como la resistencia de las luchas que involucran los derechos de la naturaleza que han sido reducidas a reformas técnicas desconectadas de la liberación)<sup>1</sup> con el mismo modelo de la universalidad de los derechos humanos. El concepto de derechos humanos pertenece a una corriente histórica diferente. En la medida en que esta corriente implica una concepción cartesiana o capitalista de la naturaleza, tiene cierta tensión con la corriente asociada con los derechos de la naturaleza.
4. En lugar de exotizar los derechos de la naturaleza o pachamama, traduciéndolos a términos de una dicotomía naturaleza/humano, o domesticándolos al confinarlos a una práctica legal, sería más propicio, para la construcción de movimientos sociales, tratar (a través del ensayo y error) de entenderlos en su propios (actuales y variados) términos, relacionarlos con su historia y, quizás lo más importante, conectar dialécticamente las luchas andinas, amazónicas o de pueblos indígenas con contextos no indígenas, políticos, geográficos, históricos mucho más amplios.
5. Para muchos activistas recién llegados a la discusión sobre los derechos de la naturaleza, probablemente se requerirá reabrir temas que algunos pueden creer que están cerrados. Hablar de derechos de la naturaleza es probable que signifique reconsiderar dogmas establecidos acerca de la *agencia\** de los no humanos y sobre la *intencionalidad*, el diálogo, el permiso, la representación, la territorialidad, la soberanía, la propiedad y planificación. Invita a tener miradas frescas al límite trazado entre los dualismos naturaleza/sociedad, sujeto/objeto e interpretación/predicción, entre otros.

6. Por otro lado, para aquellos activistas para los cuales el arte de mantener abiertos estos tópicos ha estado en el centro de la política, la discusión sobre los derechos de la naturaleza ofrece desafíos de otro tipo: enriquecer, volver a tejer y fortalecer la red de alianzas en las que están involucrados y enriquecer su entendimiento de posibilidades políticas.

7. Eduardo Viveiros de Castro describe un mundo amazónico en el cual la "condición original común de los seres humanos y los animales no es la animalidad, sino más bien la humanidad" y que cuenta con, en lugar de una "unidad implícita de naturaleza y culturas múltiples", una "unidad espiritual y una diversidad corpórea". En lugar de "multiculturalismo", el multinaturalismo" es la norma<sup>2</sup>; en lugar de relativismo cultural y universalismo natural existe un universalismo cultural y relativismo natural<sup>3</sup>. Aquí, el principal objetivo de aprendizaje no es representarlo todo, en la medida de lo posible, como objetos. Más bien, "conocer es personificar, asumir el punto de vista de aquello que debe ser conocido"<sup>4</sup> en un proceso que no es nada fácil. El principio rector es el de la "abducción con lo máximo de *agencia*" en lugar de con un mínimo<sup>5</sup>, y el éxito interpretativo es visto como directamente proporcional a la magnitud de la *intencionalidad* atribuida. "Un objeto es un sujeto incompletamente interpretado"<sup>6</sup>, y lo sustantivo es tratado como término de parentesco: no relacional, sino universal. "La sangre es para el ser humano como chicha de yuca para los jaguares, exactamente de la forma en que mi hermana es la esposa de mi cuñado"<sup>7</sup>.

8. No sea que la aparente dificultad de este tipo de conversación (sin la cual la discusión sobre los derechos de la naturaleza no se puede realizar fructíferamente) pueda conducir a activistas sin experiencia, sobre todo en lugares remotos, como Washington DC, para alcanzar ciertas vías de escape habituales: "Esto es filosofía", "esto es historia", "esto es antropología", "esto es solo saber indígena esotérico", "esto tiene poco que ver con campañas prácticas". Sin duda será necesario insistir una y otra vez, en los próximos años que, en su esencia, de hecho ninguno de estos asuntos son desconocidos, exóticos, simplemente "indígenas" o "latinoamericanos", ni que están separados de algunas de las corrientes políticas más importantes que se extienden en el mundo de hoy. Campesinos en zonas rurales ecuatorianas, que se llaman a si mismos mestizos y no indígenas, se resisten a ciertas prácticas agroindustriales capitalistas sobre la base de que "violan la humanidad de las vacas"<sup>8</sup>. Habitantes indígenas de la isla de Flores en Indonesia, al igual que los habitantes del bosque de Prusia de la década de 1830, reconocen en las reacciones de los manantiales, animales, árboles y del clima, una afirmación y validación de su resistencia a la minería y a la tala comercial. En la Francia metropolitana, distinguidos sociólogos de la ciencia como Michel Callon y Bruno Latour abogan por la abolición de la "constitución" implícita según la cual se pide a los habitantes de las sociedades industrializadas contemporáneas creer en una relación binaria naturaleza/sociedad. En este sentido Latour señala que de hecho "nosotros nunca hemos sido modernos" y pide un "parlamento de las cosas"<sup>9</sup>. El politólogo y especialista en Oriente Medio, Timothy Mitchell, que habita en áreas silvestres de la ciudad de Nueva York, enfatiza repetidamente sobre la *agencia* no-humana, iniciando su libro pionero "Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Modernity"<sup>10</sup> con un capítulo titulado "¿Puede el mosquito hablar?". Otros escritores que van desde Octavio Paz a Martin O'Connor o Donna Haraway e incluso el analista financiero Rick Bookstaber y el sociólogo Charles Perrow insisten cada vez más en la importancia política de la indeterminación y del aspecto "pícaro" e "incontrolable" de la naturaleza así como de la naturaleza "no

accidental", lo cual la ideología catastrofista-productivista persiste en creer que son "accidentes"<sup>11</sup>. Economistas y geógrafos hablan de "la resistencia de la naturaleza"<sup>12</sup> o de la naturaleza que el capital no puede "ver"<sup>13</sup> como obstáculo constitutivo en el proceso de creación de mercancías.

9. Aún más significativos son los países andinos y una multitud de prácticas que siempre serán centrales para la subsistencia en otros lugares en el Sur global. Ejemplos al azar en Asia incluyen por ejemplo el tratamiento dado los no humanos como *agentes* e interlocutores, en lugar de "recursos naturales" en el sistema de riego *faai mueang* en el norte de Tailandia y en el sistema subak de Bali. Otro ejemplo, a través del globo, es el rechazo a las concepciones cartesianas o maltusianas, oponiéndose a la inexorablemente invasión de los humanos a una "naturaleza" no humana –un rechazo visible en todas partes desde pescadores de la Bahía Guanabara cerca de Río de Janeiro hasta los Karen y otros pueblos que usan sistemas cíclicos forestales/agrícolas en las tierras altas del Sudeste de Asia. Para activistas preocupados por la construcción de movimientos sociales en el Sur, es un imperativo entender por qué los movimientos en defensa de los *comunes*\*\* están juntándose al activismo por los derechos de la naturaleza criticando al concepto de "recursos naturales" como una cuestión de supervivencia.

10. Una reflexión más profunda devela otras afinidades en el Norte global. Algunos ejemplos incluyen los movimientos por los derechos de los animales y aquellos grupos anti-granjas industriales; el perdurable rechazo, en Suecia y Finlandia, de la extensión de derechos de propiedad privada sobre las bayas y setas; y la oposición generalizada, entre muchos intelectuales de hoy, a la actitud de Descartes hacia los animales o a la visión de Bacon de la ciencia como violación.

11. Es fácil ir aún más lejos. Cualquiera que sea la sociedad en que hayan nacido, los cazadores no tienen más remedio que adoptar al menos una versión reducida de lo que Daniel Dennett llama una "*actitud intencional*" hacia su presa<sup>14</sup>. Debido a que osos y ranas carecen de la "revelación de la palabra" en la cual están inmersos los humanos, para los miembros de sociedades industrializadas sería una exageración aceptar que ellos puedan saber que Viernes viene después de Jueves o soñar con vacacionar en Punta del Este o, para el caso, que los tapires consideren a un pozo de agua fangosa como un lugar ceremonial como dicen los indígenas amazónicos que lo hacen. Pero los cazadores en toda sociedad constantemente se dicen a si mismos cosas como "al ver mi sombra, la rana va a querer escapar, pero si cree que estoy justo detrás de ella, no verá la red que le espera a su izquierda, por lo que saltará hacia la izquierda, pensando que esa es la manera de escapar". La mayor experiencia de caza en general no tiende a describir de una manera más "científica" o con un modismo objetivado el comportamiento animal, sino que, por el contrario, atribuye a los animales un espectro rico en creencias "humanezcas", teorías y deseos; de ahí el conocido fenómeno de los mejores cazadores que se "identifican" con su presa. Aquí tal vez haya que hacer hincapié en que "el mejor" no siempre significa "más respetuoso", lo que un "productivista" tendría que describir como el "más eficiente". Para los europeos, el referirse a que los termostatos (digan) como si "supieran" la temperatura, es probable que sea considerado solo como una superficialidad en un contexto de actitud "objetivista" (aun sabiendo que pueden correr el riesgo de ser estigmatizados de "antropomorfismo"). Pero la caza de ranas u osos sin desplegar un vocabulario *intencional*

sería tan torpe como la construcción de un SuperCollider sin un conocimiento matemático de la física de partículas. Al ver las noticias en televisión, los europeos podemos aferrarnos a la idea de que una "naturaleza" no humana es la matriz subyacente de todo, mientras que la "cultura" es una variable superpuesta, pero cuando tomamos una red para mariposas o un rifle de caza ya estamos en nuestro camino hacia un mundo diferente.

12. Por esta razón, debemos abstenernos de exotizar a los miembros del Pueblo Kichwa de Rukullakta en Ecuador quienes, alarmados por una enfermedad que diezma a una de sus especies de palma, resolvieron el problema mediante el retiro de sus frutos del mercado, habiendo llegado a esta conclusión, mediante consulta, que los árboles estaban siendo infelices por haber sido mercantilizados de esa manera. En cierto modo, de la misma manera, acomodados ingleses, aficionados a la jardinería, que trabajan durante la semana en la City de Londres y regresan los fines de semana a sus casas en la campiña, aprenden de su experiencia que las plantas "gustan" de ciertos lugares, y deben ser "convencidas" para establecer su residencia en otra parte, que "disfrutan" de la compañía de determinadas especies pero no de otras y, que protestan y dan sus puntos de vista de muchas maneras. Los refinados aficionados a las rosas, así como los agricultores, cazadores y recolectores que dependen de los *comunes* de la tierra o el agua, por lo general comprenden es probable que una postura interlocutoria obtenga mejores resultados que una postura "recursista". No menos que la de los cazadores en el bosque quienes tendrán más éxito si han desarrollado un vocabulario más *intencional* para entender a los sujetos de su interés. En esta medida, la noción de que la división naturaleza/sociedad de alguna manera opera en el "Oeste pero no en el resto" –o igualmente que lo *pachamamezco* solo opera "en el resto y no en el Oeste" – prueba, nuevamente, ser un poco como una fantasía Orientalista.

13. Al menos dos observaciones parecen seguir a continuación. La primera es que el suelo fértil para una cultura política sobre "derechos de la naturaleza" explícitos, como aquel en el cual crecieron los derechos humanos, puede ser más extendido de lo que se piensa, lo que facilita la organización de un discurso jurídico de "universalidad". La segunda es que el debate latinoamericano sobre derechos de la naturaleza es probable que sea capaz de enriquecer significativamente las corrientes de la praxis fuera de sus bastiones, y ser enriquecido de vuelta a su vez.

14. Más concretamente, el desarrollo del discurso de los derechos naturaleza bien podría beneficiarse entrando en contacto más estrecho con aspectos afines de la lógica general de los *comunes*, que opera en muchas partes, y más notablemente aquellos aspectos que continúan siendo implacablemente opuestos a la lógica del capital y constituyen una fuente permanente de resistencia en todo el mundo. Estos incluyen, como los más obvios a: (a) el derecho a vivir (subsistencia para todos) como un principio que, cuando la suerte está echada, triunfa sobre la acumulación y la "productividad"; (b) la resistencia al dualismo que opone a los humanos a naturaleza, diseñado por figuras como Malthus y los economistas más ortodoxos; y (c) el concepto relacionado de no humanos como interlocutores, más que como recursos pasivos. Tales aspectos de los *comunes* son el fundamento de una perpetua, siempre renovada, lucha política liberadora, no sólo en América Latina, rural e indígena, sino también en las zonas urbanas y rurales, indígenas y no indígenas, de Norteamérica, Asia, África, Europa y Oceanía.

15. Sin dejar de lado la necesidad de estudiar de cerca las concepciones andinas, amazónicas y otras, el continuar con estas asociaciones, conexiones y reconexiones también puede ayudar a abrir nuestros ojos, tanto ante el potencial del concepto de los derechos de la naturaleza como ante su naturaleza radical (es decir, su resistencia a ser clasificado como una "alternativa" o una simple "estrategia legal"). Una consecuencia de su poder y profundidad es que, en adelante, está obligado a ser un problema político, por su discurso fundamentalmente anti-acumulación, por su sentido anti-subordinación al mercado, así como por su visión anti-objetivista de la técnica y la ciencia (observemos, por ejemplo, la creciente hostilidad de Rafael Correa a su propia Constitución, así como las precauciones de Evo Morales respecto al extractivismo). Esta probabilidad de (a falta de un término mejor) creciente polarización, lejos de ser algo que se pueda o se deba prevenir, da testimonio de la fuerza y la importancia de este tema. Pero también es una señal de la necesidad de prepararse para los conflictos por venir. La idea de los derechos de la naturaleza es la antítesis misma de las otras "alternativas", cursis y pintorescas, que se suelen presentar a los custodios del capital, de las leyes de propiedad privada y de la *gran* ciencia, para su aprobación, apropiación e "incorporación", aún a regañadientes. Nunca va a ser aprobada por la Asamblea General de la ONU o por las grandes ONG "verdes" de Washington.

16. Hace algunos años, se le preguntó a Lord Peter Melchett, en ese entonces Director Ejecutivo de Greenpeace Reino Unido y más tarde consultor de la firma de relaciones públicas Burson-Marsteller, sobre a nombre de quién hablaba Greenpeace. Su respuesta inmediata fue: "Hablamos por la naturaleza." Tal embarazosa aseveración - que muy a menudo también se escucha de parte de los científicos naturalistas - abrió signos de interrogación en la mente de muchos activistas que reflexionan sobre la doctrina que trata a la naturaleza como sujeto, agente ser o portador de derechos. A lo largo de los siglos han ocurrido demasiados abusos supuestamente autorizados por la voz de la "naturaleza" - desde los holocaustos justificados por el maltusianismo hasta las devastaciones provocadas por las políticas conservacionistas y por el neoliberalismo-, como para tomarse este devaneo a la ligera. Compañías que han recibido acusaciones legales de violación a los derechos de la naturaleza, como BP, no dudarían en plantearse cuestiones similares, como las mencionadas arriba, y dar paso a un acoso o juicio por extorsión. Sin embargo, vale la pena tratar de localizar exactamente dónde está el peligro en esto. La postulación de la naturaleza como sujeto (y no como un recurso u objeto de "control" capitalista) no constituye una licencia para que alguien hable "en nombre de la naturaleza" (o algo así); es como postular al ser humano como sujeto (y no verlo como un cúmulo de sistemas microbiológicos o conjuntos newtonianos de moléculas cuyo movimiento puede, en principio, ser predicho por la física) y que a alguien crea tener la licencia para hablar "a nombre de los humanos" (o cualquier cosa parecida)<sup>15</sup>.

Tratar a los no humanos como interlocutores, en lugar de como recursos, no implica, al menos superficialmente, que haya ventriloquia, al igual que el reconocimiento de los derechos humanos no implica necesariamente ventriloquia de otros seres humanos. Hacer valer los derechos de la naturaleza, o incluso simplemente el sugerir la importancia de tener una *actitud con intencionalidad* (y posturas afines, incluyendo lo que uno podría llamar una "postura mágica")<sup>16</sup> en el encuentro con no humanos, no se está proponiendo a nadie como un maestro intérprete - no a los ambientalistas, no a los científicos, no a los pueblos no indígenas, no a los gerentes, no a los campesinos -, sino simplemente se está sugiriendo dejar de lado la imagen de los no humanos como una maquinaria pasiva. La gente, por supuesto, seguirá cometiendo lo que Gilles Deleuze llamó "la indignidad de hablar por otros" en los dos casos, humanos y no humanos. Pero la respuesta apropiada a esta eventualidad no es negar la condición de *agentes* de los seres humanos o no humanos, sino más bien, perseguir una política liberadora, y moverse en dirección opuesta. La adopción de una *actitud intencional* hacia las personas conlleva tanto la posibilidad de interpretaciones irracionales e injustas, como de buenas interpretaciones; así, no debemos esperar nada diferente al adoptar (o algo así) una *actitud intencional* hacia los sujetos que no son personas.

17. Sin embargo, aun estando en el camino correcto, esta respuesta es algo demasiado simplista. El derecho a que otros no hablen por uno, para otros puede ser lógicamente compatible -y de hecho puede reforzar y ser reforzado- con los derechos humanos y con los derechos de la naturaleza. Pero hay muchos casos en los que este derecho se negocia, se suspende o se renuncia a él. Los sistemas legales exigen que los demandantes y demandados estén representados por abogados, por lo menos dentro de los estrechos límites de una sala de audiencias. Si ha de haber un estrado para los derechos de la naturaleza, una persona distinta al río debe representar al río ante de el mismo. En términos más generales, toda traducción o interpretación es representación, es decir hablar por los demás.<sup>17</sup> La cuestión crucial aquí, sin embargo, es el consentimiento y la resistencia. ¿Bajo qué circunstancias y en qué medida podemos nosotros mismos dejar que otros hablen por uno? ¿En primer lugar, cómo es el proceso político que hace posible la toma de conciencia, y si es necesaria, la resistencia a que hablen por nosotros, sustituyéndonos o interceptándonos? ¿Cómo, de hecho, son negociados los límites de los que han de ser considerados como "otros"? Nadie tiene respuestas sencillas a estas preguntas en el caso de los derechos de la naturaleza. Pero tampoco nadie ha tenido respuestas fáciles cuando se trata del derecho convencional o de los derechos humanos.<sup>18</sup> Estas son cuestiones de historia y de lucha política; los desafíos, así como con los derechos humanos, son más prácticos que metafísicos. De haber prácticas justas y razonables de representación de los no humanos en los tribunales, se tendrá que trabajarlas a través de un duro esfuerzo como con el cual se trabajaron otros cuerpos legales, actos jurídicos, u otras decisiones judiciales.

18. También vale la pena pasar más tiempo preguntándonos dónde radica la novedad de la extraterritorialidad para el caso de los derechos de la naturaleza. Aunque es probable que una de las primeras preguntas planteadas por observadores externos sea qué tiene que ver una corte ecuatoriana en la defensa de los derechos del Golfo de México a más de mil kilómetros de distancia, no hay nada nuevo acerca de la extraterritorialidad "ambiental" como tal. Los acuerdos de libre comercio como el TLCAN, y una multitud de acuerdos similares, regularmente eximen a las empresas de propiedad extranjera de cumplir las leyes

ambientales e incluso los requisitos constitucionales nacionales; esto tiene varios precedentes, incluyendo las Guerras del Opio del siglo 19. Al menos desde 2005, todos los estados de la Unión Europea han hecho valer formalmente la jurisdicción extraterritorial de la capacidad de reciclar carbono, localizada en la India, Sudáfrica y Ecuador, que usan tanto para verter sus emisiones industriales como para el cumplimiento de sus objetivos de emisiones nacionales. Canadá ha afirmado la jurisdicción extraterritorial para los delitos relacionados con materiales nucleares fuera de sus fronteras. Ciudadanos que sufren daños ambientales transfronterizos, o que son causados por las empresas radicadas en el extranjero, pueden buscar alivio mediante tribunales locales. Etcétera.

19. Tampoco hay nada nuevo en los casos en que la jurisdicción extraterritorial se reivindica, no por razón de los intereses o responsabilidades de los ciudadanos del país de origen, sino más bien en base a un principio "universal". Por supuesto, en la mayoría de las instancias de extraterritorialidad hay cuestiones domésticas que están en juego. Las prácticas anticompetitivas pueden estar afectando la industria del país de origen.<sup>19</sup> Violaciones del derecho interno por parte de ciudadanos nacionales o empresas que trabajan en el extranjero pueden motivar el ejercicio de la jurisdicción internacional sobre sus acciones en territorio extranjero (el soborno, la tortura, el abuso infantil o el secuestro). Etcétera. Pero en casos de abusos contra los derechos humanos, los intereses o responsabilidades de los ciudadanos o empresas nacionales no tienen por qué tener importancia decisoria. El caso contra Augusto Pinochet en un tribunal español es un ejemplo. Sería entonces poco exótico, legalmente hablando, que Ecuador asuma la defensa de los derechos del Golfo de México, incluso sin el argumento de que sus propios ciudadanos se ven perjudicados por su violación.

20. Lo que hay de nuevo en términos legales, entonces, no parece ser la jurisdicción extraterritorial del medio ambiente ni la extraterritorialidad basada en violaciones de un principio universal, sino más bien algo así como una fresca combinación de las dos. Para llegar a un acuerdo con esta novedad jurídica, una tarea central, posiblemente será (una vez más) desmitificar y des-exotizar a esos derechos de la naturaleza sobre los que se afirma la universalidad, y al mismo tiempo protegerlos contra las interpretaciones cartesianas y capitalistas, así como el rejuvenecimiento y la ampliación del ya existente derecho para la defensa de los *comunes*.

../.

NOTAS DE LA TRADUCTORA:

\* A lo largo del texto se usará la palabra *agencia* como una traducción del término filosófico *agency* en inglés, refiriéndose a la capacidad de un agente, persona, entidad –humana o no humana- o ser, de actuar en el mundo.

\*\* Se usará la palabra *comunes* para referirse al concepto de *commons* en inglés.

---

## REFERENCIAS:

- <sup>1</sup> Slavoj Žižek, "Ecology: A New Opium for the Masses", 2008. NT: se puede ver el video subtulado en español en: <https://www.youtube.com/watch?v=00u4kUuU6rE>
- <sup>2</sup> Eduardo Viveiros de Castro, "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", *Common Knowledge* 10 (3), 2004, pp. 463-84.
- <sup>3</sup> También Viveiros de Castro ha señalado que durante el siglo 16 en el intento de los españoles de decidir o no si los pueblos indígenas de Sudamérica tenían alma susceptible de ser salvada, los pueblos indígenas se dedicaban a una investigación paralela para decidir si los españoles tenían cuerpos. Nuevamente, la asunción era que todas las entidades comparten de forma predeterminada una organización humana fundamental, y que se diferencian principalmente por lo corporal. De ahí que, los prisioneros de los conquistadores al ser sumergidos en agua, si no se ahogaban o su carne no se pudría, tenían que ser entidades puramente espirituales, quizás similares a los chamanes.
- <sup>4</sup> Op. cit, p. 469.
- <sup>5</sup> Ibid.
- <sup>6</sup> Op.cit, p. 470.
- <sup>7</sup> Op. cit, p. 473.
- <sup>8</sup> Aquí, como en otros lugares, intérpretes cuidadosos podrían querer tener en cuenta el punto de Viveiros de Castro de que los "[a]nimaes y otros no-humanos son sujetos no porque sean humanos (seres humanos disfrazados) sino más bien, son humanos porque son sujetos (sujetos potenciales)" (op. cit., p. 467). El punto de vista crea el sujeto o *agente*; el sujeto no crea el punto de vista.
- <sup>9</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994; *The Politics of Nature*, Harvard University Press, 2004. NT: La versión en español de "Nunca hemos sido modernos" se puede obtener aquí: <https://histomesoamericana.files.wordpress.com/2012/11/latour-nunca-hemos-sido-modernos-frag.pdf>
- <sup>10</sup> Berkeley: University of California Press, 2002. NT: Una versión en español de este artículo se puede leer en: <https://es.scribd.com/doc/238768477/Puede-Hablar-El-Mosquito-Mitchell>
- <sup>11</sup> Ver en particular: Martin O'Connor, "Codependency and Indeterminacy: A Critique of the Theory of Production" y "On the Misadventures of Capitalist Nature", both in O'Connor (ed.). *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, New York: Guilford Press, 1994. NT: Este último texto se puede leer en su versión en español "El mercadeo de la naturaleza: Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista" en: *ECOLOGÍA POLÍTICA* No. 7. Editorial Icaria, Barcelona 1994. <http://www.ecologiapolitica.info/ep/7.pdf>
- <sup>12</sup> O'Connor, op. cit., p. 136
- <sup>13</sup> Morgan M. Robertson, "The Nature that Capital Can See: Science, State and Market in the Commodification of Ecosystem Services, *Environment and Planning. D: Society and Space* 24 (3), pp. 367-387.
- <sup>14</sup> Daniel C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, MA: MIT Press, 1989, p. 108. NT: La versión en castellano de "La actitud intencional" se puede mirar aquí:
- <sup>15</sup> Sin más se podría añadir, el adoptar una actitud *no* intencional por parte de los científicos-naturales les da licencia para "hablar por la naturaleza", aunque también, muchos sucumben a la tentación de afirmar que eso es lo que están haciendo. Una interpretación utilizando una *postura no intencional* es no menos que una interpretación que utiliza una *postura intencional*. Hay buenos y malos ejemplo en ambos casos.
- <sup>16</sup> Sobre el ataque de la elite europea a la magia en el siglo 16 y su relación con el desarrollo del capitalismo, colonialismo y cercamiento de los *comunes*, se puede leer a Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn: Autonomedia, 2004. NT: La versión en español del Calibán y la Bruja se puede obtener aquí: <http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- <sup>17</sup> En términos más generales, ya que, en palabras de W. V. Quine "la traducción radical comienza en casa", la auto-interpretación puede ser considerada igualmente complicada en un sentido político significativo al igual que la interpretación de los demás. Hablando prácticamente, estamos constantemente ventriloquiándonos a nosotros mismos al igual que a los otros (Quine, "Ontological Relativity," *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 200-01).
- <sup>18</sup> El desarrollo de formas justas y razonables de representación e interpretación de la naturaleza en el laboratorio es también un trabajo en progreso que no ha sido abrumadoramente éxitos, a pesar de varios siglos de esfuerzo. Si el debate sobre los derechos de la naturaleza ayuda a dinamizar la crítica a la representación en la ciencia, esto será otra de sus virtudes.
- <sup>19</sup> *Standard Oil of New Jersey v. United States* (1911).