

# La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático

Editores académicos:

Liliana Estupiñán Achury • Claudia Storini  
Rubén Martínez Dalmau • Fernando Antonio de Carvalho Dantas



Prólogo: Giorgia Pavani • César Montaña Galarza • Claudia Storini



OPT-IN  
ORGANISMOS TRANSDISCIPLINARIOS E INTERCULTURALES



UNIVERSIDAD  
LIBRE



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador



UFG  
UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE GOIÁS



# La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático



**Ilustraciones de carátula y página 1:** *Pachamama* (2019), de Jandr Reis.

**Jandr Reis.** Artista plástico amazónico. Nació en Óbidos en el estado de Pará, Brasil, en el año de 1968. Vive en Manaus, Amazonas, desde 1980. Licenciado en Comunicación Digital Design y Multimedia con estudios de posgrado en Museología. Realizó cursos en Río de Janeiro, en el Museo de Arte Moderno y Escuela de Artes Visuales del Parque Lage. Actualmente, es uno de los responsables de las curadurías y exposiciones de Galería y Centros Culturales, órganos de la Secretaría de Estado de Cultura del Amazonas. Participó en exposiciones colectivas e individuales en ámbitos nacionales e internacionales.

# La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático

**Editores académicos:** Liliana Estupiñán Achury  
Claudia Storini  
Rubén Martínez Dalmau  
Fernando Antonio de Carvalho Dantas

Año 2019



**OPT-IN**  
OPERADORES TRANSNACIONALES - INTERCULTURALES



**UNIVERSIDAD  
LIBRE**



**UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR**  
Ecuador



**UFG**  
UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE GOIÁS



La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático / editores académicos Liliana Estupiñan Achury ... [et al.]. -- Bogotá: Universidad Libre, 2019.

553 p.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5578-08-1

1. Protección del medio ambiente 2. Derecho ambiental 3. Desarrollo sostenible -Legislación

I. Estupiñan Achury, Liliana. III. Storini, Claudia. IV. Martínez Dalmau, Rubén. V. Carvalho Dantas, Fernando Antonio de.

344.046

SCDD 23

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

ISBN impreso: 978-958-5578-08-1

ISBN digital: 978-958-5578-09-8

La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático

Editores académicos: Liliana Estupiñán Achury, Claudia Storini, Rubén Martínez Dalmau y

Fernando Antonio de Carvalho Dantas

© Universidad Libre

Bogotá, D. C, Colombia

Primera edición (Agosto de 2019)

Queda hecho el depósito que ordena la Ley

Edición: Grupo de Investigación en Estudios Constitucionales y de la Paz

Universidad Libre

Corrección de estilo: Mateo Romo Ordóñez (mateo.romo@unilibre.edu.co)

Ilustraciones de Jandr Reis. Bioarte Amazónico

Diseño y diagramación: Héctor Suárez Castro

Impreso por: AF&M Producción Gráfica S.A.S.

quien actúa solo como impresor

500 ejemplares

Impreso en Colombia

Printed in Colombia



**UNIVERSIDAD LIBRE**

Calle 8.ª n.º 5-80

Pbx: (571) 3821000

Bogotá, Colombia

[www.unilibre.edu.co](http://www.unilibre.edu.co)

<b>Prólogo:</b>	Giorgia Pavani César Montaña Galarza Claudia Storini
<b>Autores:</b>	Adolfo Ibáñez-Elam Adoración Guamán Alberto Acosta Andrea Padilla Villarraga Andrés Gómez-Rey Antonio Carlos Wolkmer Claudia Storini Cristiane Derani Debora Ferrazzo Farith Simon Fausto Quizhpe Fernando Antonio de Carvalho Dantas Germana de Oliveira Moraes Gloria Amparo Rodríguez Iván Vargas-Chaves Joel I. Colón-Ríos José Luiz Quadros de Magalhães Lafayette Garcia Novaes Sobrinho Liliana Estupiñán Achury Marco Aparicio Maria de Fátima S. Wolkmer Nidia Catherine González Ramiro Ávila Santamaría Raúl Llasag Fernández Roberto Viciano Pastor Rubén Martínez Dalmau Silvia Bagni Tatiana Ribeiro de Souza Vanessa Hasson de Oliveira Vitor Sousa Freitas Ximena Sierra-Camargo

## **DIRECTIVA UNIVERSIDAD LIBRE**

Presidente Nacional:	Jorge Alarcón Niño
Vicepresidente Nacional:	Jorge Gaviria Liévano
Rector Nacional:	Fernando Dejanón Rodríguez
Secretario General:	Floro Hermes Gómez Pineda
Censor Nacional:	Ricardo Zopó Méndez
Director Nacional de Planeación (e):	Alejandro Muñoz Ariza
Directora Nacional de Investigaciones:	Elizabeth Villarreal Correcha
Presidenta Seccional:	María Elizabeth García González
Rector Seccional:	Fernando Arturo salinas Suárez
Decano Facultad de Derecho:	Luis Francisco Ramos Alfonso
Secretario Académico:	Hernando García Amado
Director Centro de Investigaciones:	John Fitzgerald Martínez
Directora del Instituto de Posgrados (e):	Nohora Elena Pardo Posada

**DIRECTIVAS UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR  
(SEDE ECUADOR)**

Rector	César Montaña Galarza
Vicerrector	Wilson Araque Jaramillo
Secretaria General	Virginia Alta
Director General Académico	Alex Remache
Director del Área de Gestión	Wilson Araque Jaramillo
Directora del Área de Comunicación	Saudia Levoyer Salas
Director del Área de Estudios Sociales y Globales	César Montúfar Mancheno
Directora del Área Derecho	Claudia Storini
Directora del Área de Salud	José Luis Coba
Directora del Área de Historia	Rocío Rueda Novoa
Director del Área de Letras y Estudios Culturales	Santiago Cevallos González
Director del Área de Educación	Christian Jaramillo Baquerizo
Procurador	Álvaro Mejía Salazar
Presidente del Centro Andino de Estudios Internacionales	César Montaña Galarza
Presidente Colegio de América	Enrique Ayala Mora
Presidente del Comité de Investigaciones	María Elena Jara
Presidente del Comité de Vinculación con la Colectividad	Carlos Landázuri Camacho
Coordinador del Programa Andino de Derechos Humanos	Carlos Reyes
Coordinadora de la Casa Andina	Eddy de la Guerra Zúñiga



# Contenido

---

Prólogo	13
Buen vivir: una nueva forma de ser, hacer y pensar <i>César Montaña Galarza y Claudia Storini</i>	
Prólogo	
Los derechos de la Naturaleza, el territorio y la plurinación <i>Giorgia Pavani</i>	17
<b>I PARTE. LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA E HISTÓRICA DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA</b>	29
Fundamentos para el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos <i>Rubén Martínez Dalmau</i>	31
Hacia otro fundamento de los derechos de la Naturaleza <i>Claudia Storini y Fausto Quizhpe</i>	49
Derechos de la Naturaleza: para un paradigma político y constitucional desde la América Latina <i>Antonio Carlos Wolkmer, Maria de Fátima S. Wolkmer y Debora Ferrazzo</i>	71
Los derechos humanos y los derechos de la Naturaleza en el neoconstitucionalismo andino. Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma <i>Ramiro Ávila Santamaría</i>	109

<b>II PARTE. ESTUDIOS DE CASO Y DERECHOS DE LA NATURALEZA EN MIRADA COMPARADA</b>	135
La problemática constitucional del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución del Ecuador <i>Roberto Viciano Pastor</i>	137
Construcción constituyente de los derechos de la Naturaleza. Repasando una historia con mucho futuro <i>Alberto Acosta</i>	155
Guardianes de la Naturaleza <i>Joel I. Colón-Ríos</i>	207
Los derechos de la Naturaleza y la lucha frente al poder corporativo en Ecuador. El caso Texaco-Chevron, los alcances del <i>ecoconstitucionalismo</i> y las deficiencias de los mecanismos de garantía y reparación <i>Adoración Guamán y Marco Aparicio</i>	227
De la Pachamama a los derechos de la Naturaleza en la Constitución plurinacional del Ecuador <i>Raúl Llasag Fernández</i>	269
La Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución ecuatoriana: la construcción de una categoría de interculturalidad <i>Farith Simon</i>	299
El aporte del derecho procesal constitucional al litigio estratégico sobre el cambio climático: comentarios a los casos Urgenda y Juliana <i>Silvia Bagni</i>	333
Neoconstitucionalismo ambiental y derechos de la Naturaleza en el marco del nuevo constitucionalismo latinoamericano. El caso de Colombia <i>Liliana Estupiñán Achury</i>	365
Animales no humanos: nuevos sujetos de derecho en el constitucionalismo latinoamericano <i>Andrea Padilla Villarraga</i>	389
El caso de la Naturaleza: derechos sobre la mesa. ¿Decálogo o herramienta? <i>Andrés Gómez-Rey, Iván Vargas-Chaves, Adolfo Ibáñez-Elam</i>	423

El régimen (neo)extractivista de minería en Colombia en un contexto de colonialidad global <i>Ximena Sierra-Camargo</i>	445
La jurisdicción especial indígena y los retos del acceso a la justicia ambiental <i>Gloria Amparo Rodríguez y Nidia Catherine González</i>	473
Derechos de la Naturaleza en Brasil: perspectivas teóricas, prácticas y normativas <i>Cristiane Derani, Fernando Antonio de Carvalho Dantas, Germana de Oliveira Moraes, José Luiz Quadros de Magalhães, Lafayette Garcia Novaes Sobrinho, Tatiana Ribeiro de Souza Vanessa Hasson de Oliveira, Vitor Sousa Freitas</i>	495
Sobre las autoras y los autores	547



# Prólogo

## Buen vivir: una nueva forma de ser, hacer y pensar

---

*César Montaña Galarza*

*Claudia Storini*

La “crisis” actual, que no es solo la crisis de una fase del ciclo económico, o una crisis financiera o ambiental, una crisis que solo se identifica con la fase terminal del régimen capitalista de producción, es la crisis de una civilización. Una crisis que se manifiesta en múltiples niveles, que implica el desequilibrio de la era moderna y de su paradigma. La crisis de un modelo de organización del conocimiento, la crisis del modo industrial de producción, la crisis de las formas de gobierno y de la democracia, el alejamiento de las posturas positivistas, la crisis de las verdades y de los valores absolutos, de las teorías abstractamente válidas y de la pureza del derecho, entre otras manifestaciones. Crisis, un concepto que no solo trae consigo aspectos negativos, sino también aspectos positivos, pues una crisis siempre genera dos posibles caminos: aquel que arrastra a la muerte, y aquel que guía hacia una nueva forma de vivir y pensar el mundo. Es decir que hoy se han abierto dos vías a partir de la crisis: la primera lleva inevitablemente al suicidio colectivo, mientras que la segunda conduce a la conservación del ecosistema y consecuentemente de la especie humana. El último camino es el único que permite la sobrevivencia y es el que se ha llamado Buen Vivir como noción superadora del “bien común” y del “Estado de bienestar” con los modelos estatales y ordenamientos jurídicos que les han correspondido históricamente. Una nueva alternativa que ha surgido en los países de América Latina, y particularmente en Ecuador y Bolivia, una opción que devuelve la esperanza a la pachamama y sus hijos, entre ellos, los seres humanos, una alternativa que permite la liberación y la descolonización, una disyuntiva frente a la lógica capitalista que únicamente ha degradado al

planeta y generado profundas brechas sociales y económicas entre los iguales. Giraldo busca explicar cómo las utopías contemporáneas quieren construir un frente distinto a la proyección occidental moderna que abre camino a la muerte, y ver en el Buen Vivir y en el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza un ejemplo de ese frente.

El Buen Vivir constituye en la práctica un principio y un proyecto político latinoamericano, es la alternativa a la modernidad capitalista, es un concepto tomado de las culturas aymara y quechua, caracterizado por ser una visión inclusiva del mundo que impulsa a vivir en equilibrio y armonía con lo existente, pues no se puede vivir bien si los demás viven mal; o, lo que es lo mismo, el Buen Vivir es algo enorme y complejo, que no se reduce a la visión reducida de los planes nacionales ni a las ejecuciones de proyectos gubernamentales, creación de ministerios especializados o articulado constitucional. Es un proceso que implica luchas sociales y un cambio de paradigma (Giraldo, 2014, pp. 15-17). La especie humana se acostumbró a no pensar por sí misma, sino en función de la cultura y estructura lingüística a la que pertenece; aceptar que el pensamiento no es un fenómeno individual ayuda a comprender la heterogeneidad de arquetipos ideológicos empleados para que las personas reproduzcan un determinado *status quo*, pero también sirve para vislumbrar el camino a emprender para toda cultura que no quiera cimentarse en los mismos postulados de la que quiere emanciparse.

Algo grande y significativo se cuece en nuestro entorno geográfico; culturas rebeldes surgen en Latinoamérica, culturas que empiezan a abrir senderos conducentes hacia el reconocimiento de la naturaleza como titular de derechos. Culturas que buscan alejarse de los postulados capitalistas generando una nueva forma de convivencia humana en la diversidad y en armonía con la naturaleza. Culturas que buscan alejarse de la noción vulgar del tiempo, denominada así por Heidegger (2008), basada en el olvido del pasado y un pensamiento dirigido a adquirir las expectativas implantadas por la sociedad como metas a alcanzar. Culturas que quieren apartarse de vivir un presente en olvido del pasado y con visión permanente enfocada en un futuro común, un futuro de dualidades en que solo existe lo bueno y lo malo. Culturas que buscan construir un futuro anclado en el pasado entrelazando las tres dimensiones de la temporalidad, esto es, el haber sido, el ser, y el advenir (Giraldo, 2014, pp. 24-25). Y el camino para llegar a tal fin toma el nombre de Buen Vivir. Es legítimo pensar, entonces, que el Buen Vivir y los derechos reconocidos a la Naturaleza no son únicamente un discurso estampado en papel, al

contrario, representan paradigmas de profundas transformaciones, la alternativa al encierro occidental, son significados abigarrados de vivencias desde la diversidad, son nuestra esperanza. Esto mismo, a su vez, reafirma la esencia instrumental del derecho y su vocación para servir a los más caros anhelos de la especie humana. Un nuevo sentir de la humanidad puede encarnarse en un novel modo de ser y concebir el mundo jurídico.

O, conforme postulan Mauricio García-Villegas y César Rodríguez (2003), no es por lo tanto “[...] de extrañar que el derecho oficial [...] deba ser reconceptualizado como un sistema cultural en el cual diferentes ‘posiciones discursivas’ interactúan en un proceso constructivo” (p. 38), y esta meta solo puede ser alcanzada en clave de comunidad. En este sentido, este libro apuesta por la posibilidad de encontrar los antídotos idóneos para abatir las diversas crisis que nos aquejan y amenazan; representa la importante tarea para involucrar pensadores comprometidos con la construcción de un nuevo marco emancipatorio para el derecho en América Latina, que comprende el esfuerzo de desarrollar referentes teóricos nuevos para la reflexión, así como explicaciones para la especificidad de las prácticas y de la cultura jurídicas de cada uno de los países de la región. Se trata de un libro que va más allá del estudio de la naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático y nos demuestra que otra forma de hacer y pensar el derecho es posible, pero sobre todo, necesario.

Quito, 1° de julio de 2019

## Referencias

- García-Villegas, Mauricio y Rodríguez, César. (2003). *Derecho y sociedad en América Latina*. Bogotá: ILSA.
- Giraldo, Omar. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del Buen vivir*. México D. F.: Editorial Ítaca.
- Heidegger. (2008). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.



# Prólogo

## Los derechos de la Naturaleza, el territorio y la plurinación

*Giorgia Pavani*

Me es grato escribir estas reflexiones en forma de prólogo del libro editado por destacadas y destacados estudiosas y estudiosos de varias universidades latinoamericanas y europeas. La altura de los ensayos contenidos en el volumen confirma la importancia y el fuerte impacto de las teorías en defensa de la Naturaleza como sujeto de derecho en el desarrollo del constitucionalismo andino, latinoamericano y del constitucionalismo democrático *tout court*. Además, la participación conjunta de expertos del tema de varios países confirma la exigencia de la doctrina de seguir adelante en un esfuerzo común en esta dirección para fortalecer el reconocimiento de estas tesis frente a la comunidad científica internacional.

Mi aporte en apoyar esta obra deriva, en este momento, de mi dúplice cara, debida, por un lado, a mi rol de coordinadora del proyecto europeo Capacity Building OPT-IN<sup>1</sup> y, por otro lado, de estudiosa de derecho comparado. Las dos caras me han permitido observar, conocer y aprender mucho de las experiencias de los países latinoamericanos involucrados en este proceso de transformación del constitucionalismo de nuestro siglo.

El proyecto Capacity Building OPT-IN ha recibido el apoyo financiero de la Unión Europea y ha llamado la atención de varias instituciones nacionales e internacionales (dentro de las cuales mencionamos el programa *Harmony with Nature* de las Naciones Unidas) por el aporte original a los programas

---

<sup>1</sup> Erasmus+ Capacity Building in the field of Higher Education 2017-2020 “Nuevo programa de posgrado para la formación de Operadores Transnacionales e INterculturales para la defensa de la naturaleza y la construcción de la paz en la Comunidad Andina” OPT-IN.

académicos de posgrado en las universidades del área andina. OPT-IN proporciona una idea metodológica original: presentar una nueva maestría para la formación de operadores con competencias transnacionales e interculturales en los temas de la defensa de la Naturaleza y de la construcción de la paz.

Las universidades de Ecuador y Colombia, durante los últimos años, han creado varios programas académicos sobre asuntos ambientales y de resolución de conflictos para responder a la demanda de competencias de operadores especializados en los dos temas. Lo que faltaba, en el panorama académico del área andina, era un programa de posgrado que pudiera desarrollar los dos temas en el marco de la interculturalidad y bajo las enseñanzas de la comparación jurídica, herramienta indispensable para construir una malla curricular transversal y multidisciplinar.

La Naturaleza –como sujeto de derecho– y “sus derechos” –que en esta obra se analizan– son fenómenos complejos que no se pueden analizar aisladamente de los procesos de transformación constitucional y (de organización) territorial que están interesando a un segmento cultural de América Latina, es decir, el área andina.

¿Cómo estudiarlos? ¿Cómo acercarse al tema? Hay varias opciones. Yo considero pertinente el acercamiento comparativo (el mismo que elegimos para desarrollar el proyecto OPT-IN y capacitar a varios estudiosos de Colombia y Ecuador), con un enfoque territorial e intercultural.

En mi opinión, hay tres elementos –Plurinación/Interculturalidad; derechos de la Naturaleza; construcción de la paz territorial– que representan las palabras clave del nuevo paradigma andino de las relaciones entre Estado, pueblos y territorios<sup>2</sup>.

En este sentido, los derechos de la Naturaleza dejan de ser considerados “patrimonio” del solo país que les entrega protección constitucional y se convierten en elementos de un “patrimonio común” entre unos países del área andina.

La cosmovisión traspuesta en la Constitución de Ecuador, por medio del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derecho y del Buen vivir como principio-guía, lleva a una «postura biocéntrica que se basa en una perspectiva ética alternativa, al aceptar valores intrínsecos en el entorno. Todos los

---

<sup>2</sup> He desarrollado esta propuesta en el volumen: *El Gobierno local. De los antiguos modelos europeos al nuevo paradigma latinoamericano* (Pavani, 2019).

seres, aunque no sean idénticos, tienen un valor ontológico aun cuando no sean de utilidad para los humanos» (Acosta y Gudynas, 2011, p. 18). En este contexto, la doctrina hace hincapié también en la modificación del concepto de ciudadanía que deja de ser “simplemente” individual/liberal y se convierte en (al plural) colectivas y comunitarias: unas «meta-ciudadanías ecológicas» (Gudynas, 2009).

La apuesta está exactamente en la capacidad de combinar estos nuevos conceptos y desarrollarlos a nivel territorial, puesto que el modelo territorial heredado por el pasado ha sido construido bajo el antiguo concepto de Estado y de ciudadanía y en una visión de la transferencia de competencias desde arriba hacia abajo.

Relativamente al cambio de perspectiva de las categorías tradicionales del derecho al medio ambiente, la Constitución de Ecuador es la más representativa de este cambio, porque pasa desde una visión antropocéntrica a una nueva visión ecocéntrica y a una nueva dogmática de los derechos que incluye no solamente a los seres humanos, sino también a sujetos animados e inanimados<sup>3</sup>. A pesar de ese claro reconocimiento constitucional, la implementación de los derechos de la Naturaleza no ha sido fácil, ni inmediata, ni tampoco apoyada por la jurisprudencia ordinaria y constitucional<sup>4</sup>.

En los países vecinos, como en Bolivia, los derechos de la Naturaleza no están presentes en la Constitución, sino que han sido afirmados por el legislador en dos leyes sobre la Madre Tierra<sup>5</sup>.

Un extraordinario ejercicio de hermenéutica ha sido cumplido por la jurisprudencia colombiana: en ausencia de una norma constitucional explícita, la Corte Constitucional<sup>6</sup> y la Corte Suprema de Justicia<sup>7</sup> han interpretado el

---

<sup>3</sup> Para una exhaustiva reflexión, ver “Natura (diritti della)” (Carducci, 2017, pp. 486 ss.).

<sup>4</sup> La primera aplicación jurisprudencial del art. 71 de la Constitución sobre los derechos de la Naturaleza (caso *Loja v. Río Vilcabamba* del 30 de marzo de 2011) ha sido parcialmente actuada y ha llegado a la Corte Constitucional por incumplimiento, pero la Corte no ha sancionado la inactividad de las autoridades públicas para recuperar el Río (Corte Constitucional, sentencia n. 012-18-SIS-CC, del 28 marzo 2018).

<sup>5</sup> Ley 71/2010 (Ley de derechos de la Madre Tierra) y Ley 300/2012 (Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien).

<sup>6</sup> Sentencia T-622 del 10 de noviembre de 2016, de la Sala sexta de revisión de la Corte Constitucional, nota como el caso *Río Atrato*, magistrado ponente Jorge Iván Palacio.

<sup>7</sup> STC 4360/2018 del 5 de abril, magistrado ponente Luis Armando Tolosa Villabona, nota como el caso *Derechos de la Amazonía*.

derecho al ambiente en una prospectiva ecocéntrica y la Corte Constitucional ha vislumbrado en el texto de 1991 tanto una constitución ecológica como una constitución cultural<sup>8</sup>. La importancia de las sentencias colombianas no se limita a la afirmación por vía jurisprudencial de una situación subjetiva (los derechos de la Naturaleza) no reconocida en la Constitución, sino que se extiende a la tutela de los derechos de las comunidades étnicas. Gracias a la flexibilización de las condiciones de procedibilidad, la Corte ha permitido «el acceso a la justicia de poblaciones tradicionalmente alejadas del aparato judicial por razones de aislamiento geográfico, postración económica o por su diversidad cultural», implementando una visión del Estado «comprensivo de la diversidad étnica y de las especificidades que caracterizan a aquellos grupos que se identifican como culturalmente distintos de la sociedad dominante». La protección de la *pacha mama* es «un efecto del objetivo primario de garantizar los derechos a la cultura y a la identidad de las comunidades étnicas» (Bagni, 2018, p. 1000).

Este enlace entre la defensa de la Naturaleza y los derechos de los pueblos indígenas es muy importante para realizar la construcción de un nuevo paradigma andino, que destaca no solamente a nivel estatal (con un cambio de forma de Estado), sino también a nivel local.

Entre los elementos más significativos de los procesos de descentralización que le están interesando a una parte de los Estados (originariamente) unitarios de América Latina, señalamos el rol jugado por las comunidades originarias, a las cuales se aplica, con varios matices, un derecho particular. La presencia de estas comunidades se ha transformado en un elemento clave de contraposición al paradigma de la soberanía clásica de huella occidental-liberal, basado en un concepto de pluralismo/multiculturalismo de “asimilación”, y no de integración<sup>9</sup>. Este paradigma ha sido trasladado a los Estados latinoamericanos también por medio de la adopción de la forma unitaria del Estado y ha permitido un control de la población indígena, por parte de la mayoría de cultura diferente.

---

<sup>8</sup> Punto 5.22 ss. de la sentencia, donde se confirma la jurisprudencia anterior (de la sentencia T-411 de 1992, en adelante).

<sup>9</sup> La bibliografía es inmensa y abarca varias disciplinas. Para un acercamiento terminológico y metodológico, véase “Interculturalism or multiculturalism?” (Taylor, 2012, p. 416). También “How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?” (Meer y Modood, 2012).

La nueva ola de constitucionalismo, con el reconocimiento en los textos constitucionales de los derechos de las poblaciones indígenas (y de sus territorios), propicia una ruptura con este paradigma y genera una crisis en las categorías clásicas de la organización del Estado, según las reglas de las relaciones entre centro y periferias y Estado-ciudadanos, de derivación europea-occidental<sup>10</sup>. En particular, los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia se basaron en un proyecto de sociedad plural y las nuevas constituciones aprobadas en los años 2008-2009 demuestran cómo este es un principio que tendrá que guiar todos los procesos políticos, incluido el de descentralización<sup>11</sup>.

Las cartas constitucionales superan los modelos estatales precedentes y el pasaje de un Estado asimilacionista a un Estado multicultural/intercultural, en el cual el concepto de nación es diferente al de huella liberal basado en la homogeneidad cultural.

Por eso, en los dos países se observa que no se planteó construir el nuevo Estado bajo la forma federal de base étnica, sino un Estado (autoproclamado unitario) acogedor de todas las diferencias étnicas (reconocidas por medio de una organización territorial descentralizada).

El territorio, entonces, representa el elemento de un Estado que vira hacia la Plurinación, permite el desarrollo de los derechos de la Naturaleza y –con especial referencia al caso colombiano– la construcción de un proceso de paz.

Efectivamente, en Colombia, parte de la comunidad en general y de la doctrina jurídica han reconocido en un acto político –el Acuerdo de Paz suscrito entre el gobierno y el grupo FARC– la posibilidad de un cambio de postura en las relaciones entre Estado-centro y entes territoriales. «Todo lleva a pensar que el tema territorial debe barajarse de nuevo y que los acuerdos de la Habana

---

<sup>10</sup> Un interesante trabajo todavía no editado como libro es E. Bueno, *Lo Stato plurinazionale. Percorsi di ingegneria costituzionale interculturale*, tesis de doctorado en Derecho Público Comparado, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”, a.a. 2017/2018.

<sup>11</sup> En Bolivia, los compromisos político-culturales que emergieron en la Asamblea Constituyente son evidentes: el peso del Movimiento al Socialismo (MAS) en el contenido de la Constitución y de la posterior Ley Marco de Autonomías y Descentralización (Ley 031 de 2010) no deja lugar a incertidumbre en los dos primeros artículos que reconocen al mismo tiempo la unidad del territorio nacional y el principio de autonomía, con especial énfasis en la autonomía indígena. En la Constitución de Ecuador, el Estado, si bien unitario, se proclama de carácter intercultural y plurinacional, lo que ha sido interpretado como el reconocimiento a las catorce nacionalidades de los pueblos indígenas del Ecuador que habían luchado por su condición de *distintos* (al respecto, ver Sánchez, 2002, pp. 69-88.).

[...], sin duda, constituyen el mejor pretexto para reflexionar nuevamente sobre un punto de gran calado y filigrana política: la distribución del poder en el territorio», entonces una «lectura del Acuerdo en clave territorial se debe hacer de forma implícita o explícita» (Estupiñán, 2018, pp. 152-153).

La idea de que la paz se pueda construir en los territorios se remonta al momento de las negociaciones, cuando se había ideado el concepto de «paz territorial»<sup>12</sup>. Sin embargo, ese concepto no ha sido aclarado sucesivamente y podría ser interpretado tanto en un sentido restrictivo-centralista como en un sentido más favorable la participación de las autoridades territoriales a la reconstrucción del territorio, no solamente en términos geográficos, sino políticos, económicos y jurídicos<sup>13</sup>. «En este sentido cobra importancia “la territorialización”, no solo la organización o división administrativa del territorio, sino la relación entre comunidades y la construcción de sociedad en lo local» (Suel, 2017).

No se trata, entonces, de un movimiento en favor de la descentralización o de un debate sobre la mejor forma de ordenamiento territorial o de reforma agraria; se trata de interpretar conjuntamente la cuestión territorial con el tema del desarrollo del proceso de paz, porque la lectura del texto de los acuerdos está «más ligada a una lógica de enfoque territorial que de descentralización y de autonomía (estas últimas se tendrán que construir en fase de implementación)» (Estupiñán, 2018, p. 161). Por supuesto, esta relación implica un modo de ser respecto de los territorios, que identifica a las comunidades que lo habitan (Delaney, 2005, p. 10) (territorio-paz-comunidad originarias en el razonamiento de la Corte Constitucional).

El conjunto de estos tres elementos Plurinación/Interculturalidad, derechos de la Naturaleza, construcción de la paz territorial permiten abarcar un

---

<sup>12</sup> Tanto así que parte de la doctrina se preguntaba si «¿Será ésta conveniente para un desarrollo interno más equilibrado y un escenario propicio para un acuerdo de paz con base en una distribución territorial del poder, o por el contrario, el camino más expedito para abandonar cada territorio a su suerte en la competencia mundial y romper la unidad territorial del Estado colombiano?» (Restrepo, 2004, pp. 81-96.).

<sup>13</sup> El “mínimo” desarrollo del tema de la paz territorial por parte del Estado todavía no permite expresar una opinión en sentido centralista o autonomista: los 16 programas de desarrollo con enfoque territorial (PDET), creados mediante Decreto 893 del 2017, los cuales aspiran a ser «los instrumentos de planificación y de gestión de programas sectoriales en el marco de una reforma rural integral», se revelan insuficientes para resolver un tema tan complejo.

análisis diferente del proceso de “transformación o reacomodamiento” del Estado unitario que ya no puede ser interpretado bajo las taxonomías clásicas (formadas por criterios exclusivamente jurídicos) que giran en torno a la contraposición “Estado unitario-Estado compuesto”, ya que está cambiado el paradigma de las relaciones centro-periferias, demostrando que el modelo de organización territorial rígido, basado en la uniformidad, en la jerarquía y en la separación de competencias, ya no funciona.

Para entender este nuevo paradigma es necesario proceder por medio de una lectura conjunta e integrada del rol jugado por los formantes en cada uno de los países considerados. Según mi visión de comparatista, la categoría de los derechos de la Naturaleza se construye por medio del aporte de la doctrina, de la jurisprudencia, y de la ley (en sentido ancho), es decir, por medio de los tres formantes que, según el destacado maestro comparatista Rodolfo Sacco, «indican los diferentes conjuntos de reglas y proposiciones que, dentro del ordenamiento, contribuyen a generar el orden jurídico de un grupo, en un determinado lugar y en un determinado tiempo»<sup>14</sup>.

Si analizáramos los formantes por separado en cada país, es decir, el rol del legislador en la actuación de los principios constitucionales, de la jurisprudencia en la interpretación de los nuevos derechos, así como de la doctrina en su misión de soporte de los dos formantes, tendríamos aún una visión incompleta de este paradigma andino. En otras palabras –y explicado en términos de teoría de la comparación–, no aparecería un paradigma, sino que se verificaría una disociación entre formantes.

Los elementos del nuevo constitucionalismo andino se encuentran en las constituciones recientes de Bolivia y Ecuador, pero el significado de cada uno de ellos se ha afirmado por medio de la interpretación de la jurisprudencia y de la doctrina más innovadora<sup>15</sup>, también en Colombia, donde la Constitución de 1991 no los incluye explícitamente en el texto. Sin embargo, los tres

---

<sup>14</sup> Según Sacco (1991), generaciones de juristas aprendieron que en razón al principio de “unicidad de la regla del derecho”, la regla legal, la regla doctrinal y la regla jurisprudencial tienen el mismo contenido y que son, por eso mismo, intercambiables. Esto no es cierto en las investigaciones de derecho comparado, al interior de cada sistema, los formantes se comportan de manera distinta.

<sup>15</sup> En América Latina, el tránsito de un Estado multicultural hacia un Estado intercultural es el resultado de un largo trabajo hermenéutico de la doctrina, el cual hizo hincapié en la exigencia de un diálogo paritario entre las diferentes culturas (Talavera, 2011, p. 20). Habla de una utopía andina (ÁVILA, 2019).

formantes (normativo, jurisprudencial y doctrinario/cultural) no siempre han funcionado en armonía.

El análisis comparado permite trazar un vínculo entre los formantes: exactamente como sucede en una melodía cuando los instrumentos tocan conjuntamente para crear una composición musical completa e independiente, así lo es para proporcionar una lectura amplia del nuevo paradigma, es necesario examinar conjuntamente el funcionamiento de todos los formantes.

Siguiendo adelante con la metáfora musical, en relación con el ordenamiento territorial, esta melodía tiene que ser transcrita en un nuevo pentagrama, porque el actual no es apropiado para acoger el nuevo paradigma.

Esta es la clave de lectura para el paso de un acercamiento descriptivo a las reformas constitucionales y legislativas aprobadas en la última década en esa área del continente, a la construcción de un modelo prescriptivo que no se identifique con la experiencia jurídica de un solo país –no sería un modelo en sentido estricto–, sino en un prototipo válido para los Estados que se identifiquen (y que se identificarán) con este nuevo paradigma.

La doctrina comparatista ya ha confirmado las condiciones de comparabilidad entre dos de los tres países analizados (Bolivia y Ecuador) en relación con la construcción de una nueva categoría de forma de Estado (el Estado intercultural), basada en el diálogo entre culturas, que va más allá de la categoría del Estado multicultural, este último basado en la coexistencia de varias culturas (Bagni, 2017, p. 111 ss.)<sup>16</sup>.

La Plurinación/Interculturalidad y la defensa de los derechos de la Naturaleza pertenecen a los elementos comunes bajo los cuales se está construyendo la categoría del Estado intercultural, como nuevo modelo de relaciones entre «autoridad y libertad», Estado y ciudadanos.

La propuesta de una lectura por formantes del nuevo paradigma andino añade a estos elementos el componente del territorio: el territorio es considerado un elemento característico de este paradigma en el cual se desarrollan las garantías de los pueblos *tout court* y se construye la tesis para la defensa de la Naturaleza y la construcción de la paz territorial.

---

<sup>16</sup> En relación con la categoría del Estado multicultural, véase la obra *Lo Stato Multiculturale. Contributo alla teoria dello Stato dalla prospettiva dell'Unione indiana* (AMIRANTE, 2014).

Por tanto, razonando en términos prescriptivos, y no solamente descriptivos, los (nuevos) elementos del paradigma andino implican diferencias en relación con la estructura del ordenamiento local, pues como una nueva melodía no puede transcribirse en el antiguo pentagrama, igualmente el diálogo intercultural, la defensa de la Naturaleza y la construcción de la paz territorial no pueden desarrollarse en un espacio uniforme, homologado, controlado por el centro por medio de órganos que actuaban coherentemente en otra forma (y con visión) de Estado.

Si fuera así, o si siguiera siendo así, existiría el riesgo de la “desconstitucionalización”, es decir, de falta de actuación de la constitución o de un vaciamiento de los nuevos principios constitucionales (Sousa Santos, 2012, p. 14), mientras, en cambio, la propuesta epistemológica contenida en las constituciones «busca revalorizar los conocimientos ancestrales y mestizos para proponer alternativas al desarrollo hegemónico, en una suerte de ruptura del sistema geopolítico dominante» (Navas y Barahona, 2016, p. 136).

En este escenario, es fundamental abrir un diálogo al interior de la doctrina latinoamericana (en particular del área andina), y entre esa y la doctrina europea, con un aporte relativo al “cómo” alimentar –desde la perspectiva jurídica– este diálogo, para que sea fructífero para los demás formantes (en particular el legislador). Es lo que estamos intentando realizar con el proyecto Capacity Building OPT-IN.

Lo que he identificado como “paradigma andino”, con su carácter prescriptivo y su elemento principal de la asimetría (en todos los perfiles: funcional, estructural y identitario/cultural), puede ser leído también en términos interculturales e interdisciplinarios como una respuesta –jurídica– a la petición de superar la «autoestima relativamente baja» y el «*victimismo*» del «latinoamericano escéptico [el cual] típicamente subestima el papel del constitucionalismo en sus países» (Marquardt, 2016, p. 54).

Al contrario, con una “inyección de autoestima”, el estudioso latinoamericano puede convertir el área latinoamericana –que tanto ha adquirido de los derechos extranjeros– en un ejemplo de estudio en virtud de todos los casos de mutaciones del gobierno local que están afectando a muchos países europeos, valorizando las fuerzas centrífugas que caracterizan las experiencias latinoamericanas analizadas en el presente libro, identificadas por procesos de descentralización asimétrica, basados también en factores extrajurídicos, nuevas formas de participación ciudadana y de relaciones entre el Estado y

los ciudadanos. Estas nuevas tendencias de la descentralización representan un laboratorio experimental que se expande en América Latina y pueden ser estudiadas en un contexto más amplio de circulación de los modelos de descentralización y permitir al comparatista convertir lo aprendido de las experiencias latinoamericanas en algunas propuestas útiles para superar el momento de crisis europea, que ha llegado a una dimensión no solo económico-financiera, sino institucional.

Este libro se presenta como una verdadera “inyección de autoestima” por la doctrina latinoamericana y permite avanzar en la construcción del nuevo paradigma andino.

Bolonia, 1º de julio de 2019

## Referencias

- Acosta, A. y Gudynas, E. (2011). “La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, 53.
- Amirante, D. (2014). *Lo Stato Multiculturale. Contributo alla teoria dello Stato dalla prospettiva dell’Unione indiana*, Bologna.
- Ávila Santamaría, R. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, Madrid.
- Bagni, S. (2018) “Le voci (non del tutto inascoltate) della Natura nella recente giurisprudenza colombiana e indiana”, *DPCE online*, 4.
- \_\_\_\_\_. (2017). “Lo Stato interculturale: primi tentativi di costruzione prescrittiva della categoria”. En S. Bagni, G. Pavani y G. Figueroa Mijía (coords.), *La Ciencia del Derecho Constitucional Comparado. Estudios en Homenaje a Lucio Pegoraro*, Tomo II, México.
- Carducci, M. (2017). “Natura (diritti della)”, *Dig. Disc. Pubbl.*
- Delaney, D. (2005). *Territory: a short introduction*, Oxford.
- Estupiñán Achury, L. (2018). “Construcción del Estado en los Territorios del abandono. Aportes a partir del Acuerdo de Paz”. En L. ESTUPIÑÁN (ed.), *Constitucionalismo transicional en Colombia: el derecho a la paz como un deber de construcción dialógica*, Bogotá.

- Gudynas, E. (2009). *El mandato ecológico-Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito.
- Marquardt, B. (2016). *Historia constitucional comparada de Iberoamérica. Las seis fases desde la revolución de 1810 hasta la transnacionalización del siglo XXI*, Bogotá.
- Meer, N. y Modood, T. (2012). "How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, 2.
- Navas Alvear, M. y Barahona Nejer, A. (2016). "La Constitución como proceso de transformación y espacio de disputa: reflexiones sobre los sentidos del modelo de desarrollo en la Constitución de Montecristi". En M. Le Quang (ed.), *La Revolución Ciudadana en escala de grises avances, continuidades y dilemas*, Quito.
- Pavani, G. (2019), *El Gobierno local. De los antiguos modelos europeos al nuevo paradigma latinoamericano*, Santiago de Chile.
- Restrepo, D. (2004). "De la descentralización a la regionalización. Nuevo escenario de la guerra y oportunidad para la paz", *Revista eure*, vol. 29, 89, 81-96.
- Sacco, R. (1991). "Legal Formants: A Dynamic Approach to Comparative Law (Installment I of II)", *American Journal of Comparative Law*, 39.
- Sánchez Botero, E. (2002). "Los derechos indígenas en las Constituciones de Colombia y Ecuador". En J.A. GONZÁLEZ GALVÁN (coord.), "Constitución y Derechos Indígenas, Instituto de Investigaciones Jurídicas", *Serie Doctrina Jurídica*, 92, 69-88.
- Sousa Santos, B. (2012). "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad". En B. de Sousa Santos y A. Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito.
- Suelt Cock, V. (2017). "La autonomía local en el posconflicto, una propuesta de paz territorial". En M Criado de Diego (ed.), *La paz en el territorio: poder local y posconflicto en Colombia*, Bogotá.
- Talavera Fernández, P. (2011). "Diálogo intercultural y universalidad de los derechos humanos", *Revista del Instituto de Ciencias jurídicas de Puebla*, 28.
- Taylor, C. (2012). "Interculturalism or multiculturalism?", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, 4-5.



# Hacia otro fundamento de los derechos de la Naturaleza

*Claudia Storini\**

*Fausto Quizhpe\*\**

*Runa yno niscap Machoncuna naupa pacha quillcacta yachanman  
carca chayca hinantin causascancunapas manam canacamapas chin-  
caycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi cascanpas  
canancama ricurin hinatacmi canman chay hina captinpas canan-  
cama mana quellcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc  
guarocheri niscap machoncunap causascanta yma ffeenioccha carcan  
yma ynah canancamapas causan chay chaycunacta chayri sapa llac-  
tanpim quillcasca canca hima hina causascampas pacariscanmanta...*

**Manuscrito Huarochiri**

**Resumen:** Este trabajo intenta dar contenido a los derechos de la naturaleza desde los *pensamientos filosóficos* de los pueblos indígenas, así como desde la interacción o encuentro entre diversas formas de conocimiento, en especial el de la Amazonía y el *kichwa*; pretendiendo construir otro *saber-poder* con el que

---

\* Licenciada en Ciencias Políticas, Università degli Studi di Roma, La Sapienza. Licenciada en Derecho, Universidad degli Studi di Roma La Sapienza y Universidad de Castilla-La Mancha. Doctora en Derecho, Universidad de Valencia (UV). Profesora de Derecho Constitucional de la Universidad Pública de Navarra, Pamplona (UPN). Coordinadora del Doctorado en Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador).

\*\* Abogado de la Universidad Central del Ecuador. Magister en Derecho, mención Derecho Constitucional, Universidad Simón Bolívar (sede Ecuador). Candidato a doctor, Universidad Simón Bolívar (sede Ecuador).

se propone una crítica al dominante. Para ello, el trabajo se estructura en tres partes: crítica, reconstrucción y aplicabilidad. La crítica consiste en un diagnóstico teórico desde la aproximación al fundamento filosófico dicotómico que separa el ser humano de la naturaleza cosificándola. Se evidenciará cómo esta dicotomía atraviesa los estudios disciplinares y transdisciplinares sobre sus derechos. La reconstrucción se elaborará desde la *metafísica* dusseliana y, finalmente, se intentará demostrar las implicaciones de la aplicación fáctica de esta propuesta, relacionada con: *aprender*, *aprehender* y *desaprender* a través de una perspectiva transdisciplinar y analéctica capaz de abarcar personas, plantas, animales, agua, piedras, etc., como un todo en armonía.

**Palabras clave:** Derechos de la naturaleza, naturaleza y cultura, filosofía indígena

**Abstract:** This article tries to give content to the rights of nature from the philosophical thoughts of the indigenous peoples, as well as from the interaction or encounter between diverse forms of knowledge, especially that of the Amazon and the Kichwa; pretending to build another knowledge-power with which a critique of the dominant is proposed. To this end, the paper/article is structured in three parts: critique, reconstruction and applicability. The critique consists of a theoretical diagnosis from the approach to the dichotomic philosophical foundation that separates the human being from nature by objectifying it, showing how this dichotomy crosses the disciplinary and transdisciplinary studies on their rights. The reconstruction will be elaborated from the dusselian metaphysics and, finally, we will try to demonstrate the implications of the factual application of this proposal, related to: learning, apprehending and unlearning through a transdisciplinary and analytical perspective capable of encompassing people, plants, animals, water, stones, etc., as a whole in harmony.

**Keywords:** Rights of nature, nature and culture, indigenous philosophy

## I. Introducción

Es necesario empezar reconociendo la necesidad de tomar decisiones que afectan nuestra existencia, no en la dimensión metafísica, sino psico-orgánica. Se trata de nuestra extinción o supervivencia como especie. Lo dicho resume y señala el camino y propósito de este trabajo. En el texto constitucional ecuatoriano de 2008 se establecen los *derechos de la naturaleza*; un papa originario

del Cono Sur determina teológicamente en su *Laudato Si'* (Bergoglio, 2015) que nuestra *casa* está en proceso de destrucción y que lo nuestro es un camino hacia el suicidio; las organizaciones ecologistas alertan la destrucción de los casquetes polares y el calentamiento global. En la Amazonía, desde mucho antes que la *ciudadanía* urbana llegara a este punto de iluminación, *vivían* con la idea de que este lugar llamado *tierra* es frágil y, aunque no estuvieran escritos los *derechos de la naturaleza*, se consideraban el jaguar, el ceibo, el río, e incluso la *piedra*, como *parientes*. Ante ello, y partiendo del presupuesto de que acerca de este tema hay un escaso debate pragmático–filosófico, lo que se busca con este trabajo es acercarse, entender y asimilar eso de que *las “cosas” en la Amazonía son humanas*. Se intentará, en otras palabras, develar aunque sea de manera aproximada cuál es o podría ser el fundamento filosófico de la protección de la *naturaleza* desde *otra filosofía*. Se intentará hablar *desde* y *con* los “indígenas” (Nuevo Valbuena o Diccionario Latino Español, 1843, 363, 412, 414)<sup>1</sup> sobre un derecho de reciente creación jurídica. La afirmación de que se intentará hablar *desde*, manifiesta un posicionamiento teórico, es decir, hablar *desde* los pueblos llamados indígenas no implica que exista una autorización para hacerlo, sino que *nos permitimos hacerlo*, lo cual constituye sin duda un atrevimiento frente a la expresión *saber-poder dominante* que a nuestro criterio pseudo fundamenta los derechos de la naturaleza. En este sentido, el presente trabajo se propone otro *saber-poder* que pretende ser *liberador*, es decir, que pretende dotar de coherencia a lo que se dice frente a lo que se hace, esto es, evitar contradicciones como, por ejemplo, la de reconocer los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana e irrumpir en el Yasuní o planificar y practicar la explotación minera.

Este trabajo intenta dar contenido a los derechos de la naturaleza desde los *pensamientos filosóficos* de los pueblos indígenas (Beorlegui, 2010, pp. 25–26)<sup>2</sup>, así como desde la interacción o encuentro *tinkuy* entre diversas

<sup>1</sup> En análisis etimológico *indígena* corresponde a “[n]atural o nativo del país”, derivado de latín *inde* “[d]e allí, desde allí, desde aquel lugar” y *genus* “[r]aza, línea, familia, casa, parentela, origen, ascendencia, naturaleza, patria”. Como se puede ver, solo el desglose etimológico involucra un sinfín de problemas; y dado que el presente trabajo no permite explayar este tema, asumiremos la categoría “indígena” con una restricción semántica, como sinónimo de “personas que se autoidentifican como *kichwa*, *shuar*, *huaorani*, etc.”.

<sup>2</sup> La categoría plural *pensamiento[s] filosófico[s]* es una sustitución de la *filosofía* a secas, es decir, no existe lo último, porque ello constituye eurocentrismo. Decir la *filosofía inicia en Grecia es eurocentrismo*, pero decir el *pensamiento filosófico griego* nos permite contraponer al *pensamiento filosófico latinoamericano*, *shuar*, *kichwa*, etc.

formas de conocimiento, en especial el de la Amazonía y el *kichwa*; pretendiendo construir otro *saber-poder* con el que se propone una crítica respecto al dominante. Con él se cuestionan los fundamentos del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, es decir, el antropocéntrico, el ecológico, el economicista, etc. Sin embargo, la intención no es demostrar que estos últimos son inservibles, sino que, considerados de manera aislada, son *fetiches*. Para ello, el trabajo se estructura en tres partes: crítica, reconstrucción y aplicabilidad.

La crítica consiste en un diagnóstico teórico desde la aproximación al fundamento filosófico dicotómico que separa el ser humano de la naturaleza cosificándola. En este punto se evidenciará cómo esta dicotomía atraviesa los estudios disciplinares y transdisciplinares sobre sus derechos. La reconstrucción se elaborará desde la *metafísica* dusseliana y, finalmente, se intentará demostrar las implicaciones de la aplicación fáctica de esta propuesta, relacionada con: *aprender, aprehender y desaprender* a través de una perspectiva transdisciplinar y analéctica capaz de abarcar personas, plantas, animales, agua, piedras, etc., como un todo en armonía (Dussel, 2007, p. 258)<sup>3</sup>.

## II. ¿Derechos de la naturaleza?

Sobre este tema coexisten varios enfoques teóricos que critican o a su vez abogan por los derechos de la naturaleza. En la mayoría de ellos, se asume la división dicotómica entre *naturaleza-cultura*, el *ser humano* sujeto es el origen protector y fin por el que se debe proteger la *naturaleza como objeto*.

May y Daly proponen la defensa de los derechos de la naturaleza desde el “environmental constitutionalism”, en este sentido, los derechos de la naturaleza estarían positivados esencialmente para preservar las futuras generaciones humanas (May y Daly, 2014, p. 280). Esta posición es una simplificación del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, y en ella se los asimila al derecho ambiental, sin llegar siquiera a considerar el ámbito antropocéntrico al que se debería trasladar la discusión. Es decir, el ser humano es el creador de las normas ambientalistas que protegen la naturaleza.

---

<sup>3</sup> Según Dussel, “Esta relación del situado «cara a cara» ante la Alteridad del «alguien-Otro» (Autrui) es la relación ética por excelencia, que rompe con la funcionalidad de los actores (lo óptico) en el sistema (lo ontológico), y los sitúa uno frente al Otro, como responsables por el Otro (la metafísica)”.

Dentro del enfoque de la crítica económica y transdisciplinar se pueden agrupar, entre otros, los trabajos de Latouche, Bonaiuti, Escobar. Estos autores comparten premisas críticas contra el extractivismo y desarrollismo. En particular, Escobar analiza las “relational ontologies” provenientes de personas indígenas y afrodescendientes contrapuestas a las “dualist ontologies” (Escobar, 2010, p. 4) que pertenecerían a *Occidente*. Su trabajo se coloca también en la línea histórica —el proceso de la conquista— y en la económica. Escobar también propone el posdesarrollo o el “degrowth” (Escobar, 2015) en la misma línea discursiva de Latouche (2014; 2011a)<sup>4</sup> o Bonaiuti (2013), en el sentido de que el *humano* debe vivir satisfaciendo sus necesidades básicas, como si estuviera en un *estado de naturaleza* o *primitivo* para con ello frenar la acumulación desmedida y la destrucción global.

Plantear el retorno del ser humano a su estado de “naturaleza” o, en otras palabras, a un estado anterior es una tarea compleja. Si se analiza la evolución del *humano latinoamericano* que proviene de distintas partes del globo, se verifica que este es genéticamente mestizo. De aquí surge una pregunta ¿cuál es el estado de naturaleza de una persona considerada en la actualidad *latinoamericana*, *indígena* o *blanca* que lleva genes Inka, africano, asiático, etc.? (M. Salzano y Bortolini, 2002). Esta pregunta cuestiona las teorías que intentan posicionar un esencialismo de lo indígena sin precisar su significado. En este sentido, intentar retornar a los “valores propios” o “al estado anterior de equilibrio con la naturaleza” sería una tarea imposible, primero deberíamos precisar a cuál estado se quiere retornar ¿al Inka, al asiático o al africano?

Todo ello permite concluir que no es posible volver al estado de naturaleza o a lo primitivo y que solo queda la posibilidad de tomar una decisión hacia el futuro, es decir, vivir satisfaciendo las necesidades básicas como cualquier otro ser vivo; ello bastará para garantizar la vida de todos los *seres*.

La naturaleza desde la *teología de la liberación* de autores como Boff (1996), Ellacuría (Jon Sobrino, 1990) o el mismo Dussel se trata como *cosa*, esto es, desde la ecología, como una economía de la naturaleza, como el desarrollo sostenible. Es, por tanto, una teología éticamente centrada en el ser humano explotado, pobre, marginado, etc. En la *Carta Encíclica Laudato Si' del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*, se aboga por la protección de la naturaleza, pero esta protección se enmarca en el derecho civil y

---

<sup>4</sup> Al respecto, se pueden revisar los trabajos representativos de Latouche que hacen referencia a los derechos de la naturaleza y, sobre todo, a Ecuador.

en el canónico, ya que el “regalo de la tierra con sus frutos pertenece a todo el pueblo” (Bergoglio, 2015, p. 57), es decir, también en este caso la *naturaleza* es una *cosa* entregada por el Dios cristiano a los humanos.

De la misma manera, Aristóteles aborda la naturaleza como *cosa* en sus tres definiciones de esta última:

(1) en un sentido, *la generación de las cosas que crecen [...]*, (2) y en otro sentido, *lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente (en esto)*; (3) además, *aquello-de-donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza y que corresponde a cada una de estas en tanto que es tal* (Aristóteles, 1994, p. 213).

Lo planteado hasta aquí no es más que un ejemplo de cómo las diferentes disciplinas o transdisciplinas han considerado a la naturaleza y sus derechos. La filosofía que subyace a cada una de las construcciones teóricas analizadas es categórica: la naturaleza es una cosa, un medio para el ser humano. La protección de sus derechos no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para garantizar el futuro del hombre.

### **III. Reconstrucción epistémica de *la vida de la totalidad***

Frente a la construcción teórica descrita, la interpelación que aquí se plantea es que el *fundamento filosófico* de los *derechos de la naturaleza* debe volver a los oídos, a la vista y sobre todo a las ideas de los indígenas de la Amazonía, y más en general, a los indígenas del continente americano. El fundamento de esta interpelación se encuentra en que la noción de *derechos de la naturaleza*, aunque no en estricto sentido, nació como propuesta *filosófico-factual* desde los contextos mencionados.

En el presente acápite se intentará abordar la *vida de la totalidad* o el *cuidado de la vida* como aproximación que permite una construcción *analéctica* de los *derechos de la naturaleza*, e implícitamente cuestiona el *fantasma jurídico* (Pachukanis, 2017, p. 74)<sup>5</sup> que emergió de su reconocimiento en la

---

<sup>5</sup> En la crítica marxista de la teoría general del derecho, acertadamente Pachukanis expone que: “[u]na cuestión diferente corresponde a las así llamadas teorías sociológicas y psi-

Constitución de la República del Ecuador de 2008 (Asamblea Nacional, 2008, artículos 71-74).

De la misma manera, se pretende plantear una crítica a la antropología desde la que se llamará *meta-antropología*, no con el fin de proponer categorías supra-antropológicas, sino con el objetivo de llegar a utilizar construcciones que trasciendan la antropología en tanto que ciencia centrada en el estudio del *humano* y permitan defender el postulado de la coexistencia en *totalidad*: humano, plantas, animales, e incluso piedras, aunque sean manchadas con derrames de petróleo como en la actualidad.

La construcción teórica del *humano* como categoría conceptual que da paso a la separación dicotómica entre *naturaleza* y *cultura* permite situar a las personas como *seres humanos* con *cultura*, es decir, realiza una división cartesiana entre la humanidad, por un lado, y las plantas, animales y *cosas* que constituyen la *naturaleza*, por el otro. Esta estructura esconde una categorización piramidal que pone en su cúspide al *humano*; es una *cosmovisión* (Estermann et al., 2009, p. 133)<sup>6</sup>, enfoque o punto de vista acerca de la totalidad, a partir de la cual todo lo que rodea a las *personas* es objeto de posible apropiación. En este sentido, se podría plantear la disyunción entre *naturaleza natural* y *naturaleza naturalizada* (Descola, 2012, p. 28)<sup>7</sup>, donde la *naturaleza que está o existe de suyo* (Zubiri, 2006, p. 7)<sup>8</sup>, como un árbol que puede crecer

---

cológicas del derecho. De aquellas se puede exigir más, pues, en razón de que el método empleado por ellas se propone explicar el derecho como un fenómeno en surgimiento y desarrollo. Más aquí nos espera otra decepción. Las teorías sociológicas y psicológicas del derecho generalmente excluyen de su examen la forma jurídica como tal, o sea, pura y simplemente dejan de ver los problemas que en ella se abarcan. Desde el inicio ellas operan como conceptos de carácter extrajurídico, sin embargo, se toman para examinar opiniones puramente jurídicas y solo para expresar las “*ficciones*”, los “*fantasmas ideológicos*”, las “*proyecciones*”, etc.’ (cursiva añadida).

<sup>6</sup> En este trabajo se utiliza la categoría *cosmovisión* en sentido *plurívoco* para reflejar que así como existen distintas *filosofías* también existen una pluralidad de *cosmovisiones*, es decir, el presente planteamiento constituye una crítica respecto a la *cosmovisión* como subcategoría de la *filosofía*.

<sup>7</sup> Esta distinción es defendida por Descola utilizando la teoría de Spinoza.

<sup>8</sup> En la distinción de Zubiri “Todas las cosas son realidad —y por eso son realidad— en el sentido de que aquello que son lo tienen «de suyo». Por ejemplo, un electrón tiene «de suyo» una carga eléctrica negativa, etc. De suyo, tiene esas propiedades. En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo «de suyo», sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad”.

sin la necesidad de la intervención del hombre, es una *naturaleza natural*. Al hablar de la *naturaleza naturalizada* se está añadiendo una construcción semiótica antropocéntrica que permite concebirla como *naturalizada*. Y más aún si se elimina la dualidad *naturaleza-cultura*, también la naturaleza natural deja de existir y todo se vuelve humano (Viveiros de Castro, 2013)

La separación *naturaleza-cultura* está plasmada de modo implícito tanto en la Constitución como en el Código Civil, ambos textos al garantizar el derecho de propiedad, están rechazando la consideración filosófica de la existencia del *hermano río*, de la *madre tierra* o del *padre jaguar*. Jurídicamente hablando, la naturaleza es un objeto frente al sujeto *humano*. Este planteamiento podría ser criticado de *metafísico*; sin embargo, puede ofrecerse un contraargumento que demuestre su asidero. En la *teología de la liberación*, Hinkelammert reprocha el ateísmo acrítico que corre el peligro de someterse a la metafísica de la dominación, desde allí tendría sentido plantear aquí la que podría denominarse como una *metafísica de la liberación* (Hinkelammert, 2017, p. 350)<sup>9</sup>. Es decir, si hablar del *hermano jaguar*, del *hermano río* o de la *madre tierra* es un planteamiento metafísico, también puede afirmarse que creer que *las empresas Sinochem, Sinopec y Conoco Philips* son dueñas del *Yasuní* (Wu, 2019, p. 105)<sup>10</sup>, o que *el Estado es dueño del agua*, son manifestaciones de un planteamiento metafísico. Si bien es cierto que según la teoría del derecho esto puede explicarse desde el *vínculo jurídico* entre las empresas chinas con el Yasuní, o el Estado ecuatoriano y su soberanía en relación con el agua, este vínculo jurídico tiene como fundamento, en el primer caso, un escrito en hojas de papel que refleja un contrato de concesión o acuerdo de voluntades para producir obligaciones y, en el segundo caso, una Constitución que establece la propiedad *inalienable* (Asamblea Nacional, 2008, artículo 318) del agua por parte del Estado.

Esto demuestra que es siempre posible construir marcos teóricos para legitimar un orden dominante que fomenta la acumulación y la propiedad, pero

---

<sup>9</sup> Según este autor, “[t]ambién los dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo que no condena los dioses idolátricos [como el fetiche de la acumulación], es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica”.

<sup>10</sup> El estudio de Wu sobre empresas chinas en Latinoamérica establece que las prenombradas se encuentran afectando tanto al Yasuní como al territorio *Tagaeri Taromenane*.

que también estas teorías bajo otros ordenes podrían configurarse como *metafísica*. Lo cual implica que las personas despojadas de sus territorios, en este caso *Tagaeri Taromenane*, deben adoptar una posición de *fe*, ya que primero tendrán que *creer* en la fuerza de las palabras escritas en el papel que asegura la existencia de un “contrato de concesión para las empresas chinas” y, una vez adoptada esta *creencia* o posición de *fe*, *asumirán* que deben respetar al “propietario” y sucumbir a su voluntad.

La dualidad naturaleza-cultura también puede ser analizada desde la dimensión lingüística e intercultural de la noción *humano* o *persona*. Los teóricos *indigenistas* (Santana, 1983, p. 186)<sup>11</sup> coinciden en definir la categoría *runa* como sinónimo de *humano* o *persona* (Estermann, 1998, p. 56; Mannheim, 1991, p. 8). Sin embargo, la categoría *runa* en el contexto *Inka* en el que aparece es un morfema que indica género: masculino y femenino a la vez. Allí, esta palabra hace referencia a todos y cada uno de los seres existentes en el mundo tangible, representa la paridad complementaria de lo masculino y femenino que puede incluir piedras, animales, plantas, etc., en un contexto de *totalidad*. Por esta razón, otra aproximación a este concepto da como resultado el sinónimo de totalidad o *pachamama*<sup>12</sup> y, por tanto, traducirlo con la palabra *humano* o *persona* sin duda implica una tergiversación de la filosofía *inkaika* (Garcilaso de la Vega, 1919)<sup>13</sup> desde la dominante. Lo hasta aquí planteado demuestra que desde el indigenismo se han traducido estas categorías imponiendo, aunque sea sin querer, la partición *naturaleza-cultura* al pensamiento *kichwa*. Esta crítica se realiza en sentido semiótico-temporal, Eco (1996, p. 172) nos dirá acertadamente que la interpretación metafórica o mítica, en este caso, se debe realizar en el contexto temporal, en el siglo XV de la era común.

La separación *cultura-naturaleza* encuentra otra expresión en la discusión que sugiere que el equilibrio ecológico se rompe por la intervención del *humano*, así el hecho de que una *persona* tome una manzana de una planta altera el estado de la *naturaleza*. No obstante, no existe *persona* o *humano* que no se haya alimentado y, por lo tanto, no haya afectado a la *naturaleza*; la diferencia

---

<sup>11</sup> Santana entiende el *indigenismo* “como un cuerpo de doctrina política al servicio de la acción de los no-indígenas sobre el mundo indígena”.

<sup>12</sup> Según María Vicenta Gualán Puchaicela, en la memoria hora *kichwa* Saraguro existen piedras *kari* (de género masculino) y *warmi* (de género femenino).

<sup>13</sup> Se habla de *filosofía* adhiriendo al planteamiento de Garcilaso que categoriza “[v]ivían [...] los sabios y maestros de aquella república [Tawantisuyu], llamados Amauta, que es filósofo”.

reside en los niveles de afectación (que no son los mismos en un contexto *primitivo* que en uno “civilizado”).

Para entender esta afirmación es necesario el análisis de la categoría *primitivo*. Humanos que *viven* (Illich, 2014, p. 29)<sup>14</sup> cubriendo sus necesidades básicas: protección del frío o del calor, alimentación y un lugar para resguardar su integridad. Este *primitivo* puede ser el *huaorani* que no se ha integrado a la economía del consumo.

La noción *primitivo* aquí utilizada descarta la teoría evolucionista darwiniana que describe el paso unidireccional del estado de *naturaleza o primitivo* al de cultura, y defiende más bien su inversión, esto es, pasar del estado de cultura al primitivo.

Lo *primitivo* se suele considerar desde un marco temporal, y este marco según Marx es inválido ya que: “[l]as comunidades primitivas no están cortadas todas por el mismo patrón. Su conjunto forma, al contrario, una serie de agrupamientos sociales que difieren en tipo y edad y señalan fases de evolución sucesivas” (Marx, 2015, p. 196). En este sentido, el autor citado critica la categoría “feudal” de Phear:

“Este burro de Phear llama feudal a la estructura social de la aldea”. La aplicación de la categoría de feudalismo a la comunidad oriental por los historiadores sociales y de la cultura, etnólogos, marxistas y marxistas sedicentes, etc., responde a una periodización en sociedad oriental, feudalismo, etc. Se trata de una abstracción antihistórica, etnocéntrica; cualquiera que sea quien la use, europeo o no, reduce la historia universal a la medida del molde europeo (Marx, 2015, p. 292).

---

<sup>14</sup> En la dimensión de Illich: “La mayoría de las lenguas usan el término ‘vivir’ en el sentido de habitar. Hacer la pregunta ‘¿dónde vives?’ es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres. Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en sus propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje. Esta escritura podía inscribirse en la piedra por generaciones sucesivas o reconstruirse en cada estación de lluvias con algunas cañas y hojas. La morada nunca estaba terminada antes de ocuparse, contrariamente al alojamiento contemporáneo que se deteriora desde el día mismo en que está listo para ser ocupado. Una tienda hay que repararla cada día, levantarla, sujetarla, desmontarla. Una granja crece y disminuye según el estado de la familia de la casa: desde una colina vecina puede discernirse si los hijos ya están casados, si los viejos ya están muertos”.

Lévi Strauss refuerza esta afirmación y rescata aspectos positivos de lo *primitivo*:

Con todo entre los pueblos llamados “primitivos” la noción de naturaleza tiene siempre un carácter ambiguo: la naturaleza es precultura o también subcultura; sin embargo, es especialmente el terreno en el cual el ser humano puede entrar en contacto con los ancestros, espíritus y dioses. Por tanto, esta noción de naturaleza es un componente “sobrenatural” y esta “sobrenaturaleza” está tan incontestablemente encima de la cultura como la propia naturaleza está debajo de esta (Lévi-Strauss, 1993, p. 325).

Aquí las categorías se transforman, la *naturaleza* está por encima de la cultura en los pueblos “primitivos”. Este planteamiento puede ser un indicio que permita plantear la posibilidad de reeducar al *humano*, es decir, que se pueda llegar a entender que el agua, las plantas, las piedras, los animales son nuestros pares en una dimensión ontológica y que solo se puede velar por la naturaleza si somos una totalidad. El *huaorani* descrito aquí constituye una alternativa al planteamiento común del *humano* de la metrópoli o del campo, el *huaorani* es un “primitivo” al que podemos o debemos imitar si queremos sobrevivir.

Al igual que con el concepto de primitivo hay que entrar ahora en la categoría *pachamama*. Y hay que empezar afirmando que la misma ha sido traicionada en el proceso de traducción (Ricœur, 2004)<sup>15</sup>. De hecho, la Constitución de Ecuador (Asamblea Nacional, 2008, artículo 71) equipara los dos términos y utiliza esta frase: “[l]a naturaleza o pachamama”, al igual que Escobar al afirmar “the rights to nature, or the Pachamama” (Escobar, 2010, p. 21) o Latouche según el cual “[n]on siamo diventati degli ateisti della crescita, degli agnostici del progresso, degli scettici della religione dell’economia, per convertirci in adoratori della dea *Natura* (*che si chiama anche Pachamama*) e trasformarci in grandi sacerdoti del vangelo dell’abbondanza frugale” (Latouche, 2011b, p. 146) (cursiva añadida). En otros casos, se entiende *pachamama* como *madre tierra* (Hinkelammert, 2010, p. 175). Todas estas formas de traducir también implican la separación dicotómica entre *cultura* y *naturaleza* (Lajo, 2006, p. 52). Para los pueblos y nacionalidades *kichwa*, *pachamama* significa *madre cosmos* (Lajo, 2006, p. 162), es decir, es un sinónimo de totalidad: involucra las plantas, los animales, las piedras y, por supuesto, al *humano*.

---

<sup>15</sup> Ver al respecto el concepto de *trahison* contrapuesto a *fidélité*.

Una vez otorgada fidelidad<sup>16</sup> a la categoría *Pachamama*, hay que dotar la categoría *totalidad* de un carácter crítico. La totalidad desde la teoría ética se ha centrado especialmente en el *otro* como excluido, explotado, empobrecido, etc., es decir, la totalidad ha sido abordada desde un enfoque antropocéntrico. Autores como Bajtín, Lévinas y Dussel coinciden en que la *totalidad* permite imaginar un *todo* del que es posible abstraerse para luego realizar reconstrucciones teóricas factuales que afectan a la vida. Así, Dussel expresa que al posicionarse fuera de la *totalidad* (Dussel, 2015, p. 191)<sup>17</sup> a partir de una *metafísica*, con una mirada exterior del consenso dominador o de lo que la mayoría aprueba, *es posible* situarse en “la relación ética por excelencia, que rompe la funcionalidad de los actores (lo óntico) en el sistema (lo ontológico), y los sitúa uno frente al Otro (Habermas, 1999, p. 24)<sup>18</sup>, como responsables por el Otro (la metafísica)” (Dussel, 2007, p. 258). “La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [...] de una manera incomparable y única” (Lévinas, 2000, p. 63). Sería preciso entonces ponerse en la posición material del *otro*, pero ¿quién es el otro?:

El rostro se presenta en su desnudez; no es una forma que encierra un fondo, sino que precisamente por esto lo indica; no es tampoco un fenómeno que esconde una cosa en sí, sino que, justamente por esto, la traiciona. De otra manera, el rostro se confundiría con una máscara, que lo presupondría. Si significar equivaliera a indicar, el rostro sería insignificante (Lévinas, 2000, p. 66).

Entonces, el mero hecho de que el *rostro de el humano excluido del sistema* se haga presente, constituye una *interpelación* según las categorías de Dussel y Lévinas, porque el *otro* se encuentra en una situación *invisible*. Desde estas posiciones se llega, una vez más, a un punto de análisis *antropocéntrico*, es decir, desde esta *totalidad* se protege al *humano*. Y es frente a este sujeto

---

<sup>16</sup> Se siguen utilizando las categorías de Paul Ricœur.

<sup>17</sup> Nuestro autor expresa que “[e]n el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del ‘buen samaritano’, es llamado ‘bueno’ porque establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (*fuera* de la Totalidad ontológica) dicha *experiencia* del *cara-a-cara*. Para el samaritano, el ‘prójimo’ es el tirado *fuera* del camino, en la *exterioridad*: el Otro”.

<sup>18</sup> No hablamos aquí de la *inclusión* del otro *diferente* o *extraño* de Habermas, sino del otro *excluido*, el que *no puede* participar, el expulsado del sistema: el que duerme en las calles, el que pide limosna, la niña o el niño de las casas de acogida.

*humano* que según Dussel y Lévinas se configura una responsabilidad. Sin embargo, en este trabajo se busca una responsabilidad con la totalidad, en la que obviamente está incluida la *naturaleza*, la que *no* se ha hecho aún presente como ese *otro* humano de la *filosofía de la liberación*.

En este contexto para proteger a las plantas, los animales, el agua, etc., se recurre a los *derechos de la naturaleza*, a la *ecología*, al decrecimiento económico, etc. En otras palabras, las categorías filosóficas críticas de Dussel o Lévinas no tienen la posibilidad de llegar hasta las últimas consecuencias, es decir, no pueden cuestionar si la vida *humana* tiene razón de ser la *totalidad* que aquí se plantea, que también podría llamarse cosmos, universo o pluri-verso. Esta afirmación no implica el planteamiento de un suicidio colectivo, sino el *deicidio* del dios *humano* a cambio de la superioridad de la *pachamama* como totalidad. La más importante categoría de reflexión de Dussel o Lévinas es la vida, pero la vida en función de la existencia *humana*. La teoría que aquí se plantea diverge de este postulado y da paso a lo que Viveiros de Castro (2013) denomina *perspectivismo amerindio*, una perspectiva que se utilizará como parámetro para fundamentar el deseable devenir de las ciencias que interpelan los derechos de la naturaleza.

#### IV. El devenir de las ciencias *desde la vida de la totalidad*

Las repúblicas que nacieron de la fragmentación de la Gran Colombia iniciaron considerando el *Oriente*, ahora Amazonía, como territorio baldío, lo que implica que la población que se conoce hoy como *shuar*, *huaorani*, *záparo*, etc., era “inexistente” en ese entonces. Sin embargo, este territorio tenía gran importancia para el pago de la deuda externa o *gordiana* por la gran cantidad de “recursos naturales” considerados sin propietario. En este sentido, Alfaro en sus escritos detalla el carácter *geopolítico* que entonces tuvo este territorio:

[...] ahora todavía estamos envueltos en gravísimo litigio con el Perú y en cierto modo esto ha sido beneficioso para el Ecuador, porque, hasta que no haya deslinde de territorio, no pueden disponer los especuladores, con el suelo patrio, de los dos millones de cuerdas de terrenos baldíos señalados en el río Zamora y en la región Amazónica. Es muy posible que la Cancillería Peruana venga desde 1858 oponiendo deliberadamente recursos dilatorios á [sic] la demarcación definitiva de la

línea divisoria de la frontera, hasta tanto que pase el peligro de la venta de territorio de parte de los arregladores de la deuda exterior ecuatoriana (Alfaro, 1896, p. 29).

En la Amazonía continúa el proceso de extracción para el consumo de la metrópoli, este planteamiento extractivista sitúa como *objeto* a toda la Amazonía: es decir, no solo a las plantas, los animales y ríos, sino también a los indígenas (Wu, 2019, pp. 89,93,95).

Los pueblos amazónicos han sido también *objeto* de la antropología clásica —como área de estudio del estadio *primitivo* de la humanidad, categoría que, como ya se vio, tiene una connotación peyorativa e implica la obligación de “evolucionar” (Habermas, 1992, p. 224)<sup>19</sup> y “superarse” (Apel, 2004, p. 79)—<sup>20</sup>.

Para la reconstrucción de la relación *humano–naturaleza*, hay que volver a los *huaorani*. En su *filosofía*, el vínculo parental no se limita a la *humanidad* y, por tanto, no se sujeta al Código Civil; los *huaorani* son descendientes de la anaconda, porque la mujer de la que nacieron no tiene vínculo *jurídico* alguno con el “hijo”, es decir, se invierte el planteamiento evolucionista de Charles Darwin; los animales —según los *huaorani*— evolucionaron a partir del ser *humano*. Ante ello, si se quisiera re-escribir un *Código Civil huaorani*, este debería afirmar que *toda persona es hija del anaconda*, asimismo en su constitución se garantizaría que *todas las plantas, los animales, las personas, etc., son iguales y merecen el mismo respeto*.

También hay que poner en evidencia que cuando se habla de pueblos indígenas, especialmente de pueblos de la Amazonía, y se analiza su *pensamiento filosófico*, se suele utilizar la categoría *creencia*: se diría, por ejemplo, que ellos

---

<sup>19</sup> Según Habermas, “[e]n las sociedades primitivas la validez de las normas sociales ha de poder mantenerse sin recurrir al poder sancionador del Estado. Los controles sociales necesitan de una fundamentación religiosa anclada en el culto: la violación de las normas centrales del sistema de parentesco se considera sacrilegio. La ausencia de un poder sancionador externo puede quedar sustituida por la capacidad que la visión mítica del mundo tiene de dejar en suspenso, al menos en el ámbito de lo sacro, el potencial de negación e innovación que caracteriza al habla”.

<sup>20</sup> Apel nos dice que “ha habido un tiempo en el que, por ejemplo, todos los hombres consideraban que la naturaleza en su totalidad estaba dotada de vida y alma. Sin embargo, este trasfondo de certeza del *mundo vital arcaico* ha sido dejado de lado por la ciencia natural moderna” (cursiva añadida).

creen que la *naturaleza* está humanizada, que hay una *naturaleza antropomorfa* o dotada de *humanidad*, lo que nos llevaría a concluir que esta *creencia* es un conocimiento de carácter *subjetivo* dialécticamente desprovisto de *objetividad*. Esta creencia, así pues, estaría por tanto enmarcada en parámetros teológicos.

Marx develó el carácter teológico de la acumulación capitalista explicando que “[a] medida que acompañamos el proceso de valorización del capital, cada vez más la relación del capital se *mistifica* y cada vez menos se revela el secreto de su organismo interno” (Marx, 2017, p. 80). El proceso de acumulación *esconde*, entre sus caracteres, procesos de explotación humana y también, en nuestro caso, de la *naturaleza*. Sin embargo, estos aspectos no son fácilmente observables; tienen un carácter *místico*. Esto es evidente en la posición *mística* del liberalismo económico que justifica la existencia de una *mano invisible* (Smith, 1997, p. 333) que regularía el mercado y a la vez promovería el interés general, y consecuentemente la innecesidad de la intervención de cualquier agente regulador económico, como el estatal (Smith, 1995, p. 554), para dar lugar al bienestar general.

En relación a la discusión *meta-antropológica*, la disolución de la dicotomía *naturaleza-cultura* que realiza Viveiros de Castro a partir de la Amazonía es un punto de inflexión, en principio, para la antropología clásica; la criticidad de su teoría rompe con los conceptos prefabricados tradicionalmente y luego acoplados a los ahora denominados pueblos indígenas.

En el contexto descrito, los modelos tradicionales de construcción histórica están siendo cuestionados; se carece de una historia completa y detallada del *sistema mundo*; la historia europea con una visión del mundo tradicionalmente contada en los espacios académicos es objeto de crítica. En otras palabras, no existe un único modelo de *humanidad* desarrollista, economista, consumista; otros modelos de *humanidad*: *Huaorani*, *Araweté*, *Kichwa*, *etc.*, son los aquí planteados. Ello daría lugar a que se encuentren nuevas relaciones entre humanidad-naturaleza. En este sentido, existen esquemas que intentan plantear historias multicentradas, tal es el trabajo de Dussel en sus dos textos de *política de la liberación*, o el esfuerzo de la reconstrucción histórica de África (Ki-Zerbo, 2010) que parte de diseñar una metodología transdisciplinar que permite re-escribir la historia a partir de la genética y de la antropología, para terminar con una crítica de la historia colonial. Cuando la historia es contada desde varios centros o desde varios sujetos históricos, el

paso del estado de *naturaleza* al estado *cultural* deja de ser unidireccional; “la historia no es natural” (Zubiri, 2006, p. 77)<sup>21</sup>; no todos los colectivos humanos se “civilizan” y “desarrollan”; cada persona, pueblo, nación o civilización tiene la posibilidad *optativa* de elegir sus acciones y, por lo tanto, su futuro. Las sociedades se pueden re-educar.

## V. Conclusiones

La categoría *primitivo* puede ser útil para desarrollar la concreción de la vida, existen “ontologías relacionales [o una posibilidad de relación armónica de totalidades] entre humanos, animales, plantas y objetos materiales que constituyen espacios bioculturales caracterizados por la doble influencia de los humanos y otras ‘personas’, sus mutuas transformaciones y subjetividades interactuantes” (Arnold 2018:18)<sup>22</sup>. La relación entre algunos pueblos indígenas con su medio se caracteriza por concebir, sea una planta, animal, tierra, agua o piedra como *otra persona* u *otro ser humano*. Este es uno de los parámetros o posibilidades para reeducar al *humano*.

Designar como *persona* a cualquiera de los *seres* (plantas, animales, ríos, etc.) permite asumir ontológicamente como una máxima la vida de la totalidad. En los pueblos *indígenas* la petición de un permiso a la *yaku mama* (madre agua) y la *pachamama* (madre cosmos), tanto para ingresar a un río como para iniciar la siembra, permite entender nuestro entorno como *otra persona*, como un ser vivo. Así educa la *filosofía* Kichwa, que considera la piedra como un cuerpo mineral de los ancestros (Anne-Gaël Bilhaut, 2011, p. 89) o el *shuar* que mira en las piedras rojas constituidas esencialmente por yuca y entregadas por la madre tierra Nunkui (Harner, 1978, p. 68).

La incorporación de los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana permitió una extrapolación estatal de valores de los pueblos indígenas en la medida en que ellos coincidían con la retórica desarrollista, un *fantasma jurídico*<sup>23</sup>, diría Pachukanis.

---

<sup>21</sup> Zubiri lo resume dialécticamente: “[e]s «natural» el conjunto de caracteres psico-orgánicos que tiene un hombre como los tienen todos los animales”.

<sup>22</sup> En el texto original “[r]elational ontologies between humans, animals, plants and material objects... constitute biocultural spaces characterized by the double agency of human and other ‘persons’, their mutual transformations, and interacting subjectivities”.

<sup>23</sup> Ver nota de pie de página número 23.

Desde lo *humano*, tenemos el reto de asumir nuevas perspectivas para *aprender, aprehender y des-aprehender*. Es necesario *aprender* porque somos *analfabetos* (Freire, 1967)<sup>24</sup> respecto a otras *filosofías* del mundo. Esta situación de *analfabetos* viene de una *educación bancaria* que refleja la estructura social que ha construido al *humano* para acumular, devorar y destruir su entorno. Puesto que esta “educación” se encuentra *aprehendida* en nuestra psique, podemos soltarla y asumir otra perspectiva de la realidad. La tarea dialéctica *aprender-des-aprehender* permite que la educación sea *liberadora*, es decir, da lugar a que se cuestione el *statu quo* y se pueda transformar la realidad (Freire, 1974, p. 22). Esta educación no está presente en textos diseñados para “enseñar” ecología, ahorrar energía o disminuir la contaminación.

Aquí se ha obviado el movimiento de liberación animal, porque también se asume que la filosofía *amazónica y kichwa* trasciende esta perspectiva cuando considera como *humanos* a las plantas, piedras y el agua.

El recorrido por los trabajos disciplinares y transdisciplinares, tanto en favor como en contra de los derechos de la naturaleza, permite mantener la premisa de que cada disciplina considerada de manera aislada se convierte en un fetiche y no logra su objetivo: *proteger la naturaleza*. A lo dicho subyace la necesidad de disolver la dicotomía *naturaleza-cultura*, y la solución para ello es mirar hacia la filosofía de los pueblos de la Amazonía.

La satisfacción de nuestras necesidades básicas afecta el mundo y en consecuencia lo transforma, todo acto humano es de carácter ético: cuida o destruye la vida.

En este sentido, hablar de los derechos de la naturaleza sin traicionarlos solo puede conseguirse invirtiendo “veinticinco siglos de filosofía: la filosofía no debería ser «amor por la sabiduría», sino una «sofología» o «sabiduría del amor». Por amor se mueve todo el orden de la carnalidad, la sensibilidad, el dolor, la responsabilidad por el dolor de la víctima, y solo desde allí la «construcción» (porque no hay «re»-construcción de lo nuevo) de un orden nuevo” (Dussel, 2006, p. 407; Lévinas, 1974, pp. 167 ss).

---

<sup>24</sup> Según Freire, “[l]a concepción ingenua del analfabetismo lo encara como si fuera un “absoluto en sí”, o una “hierba dañina” que necesita ser “erradicada”. De ahí, la expresión corriente: erradicación del analfabetismo. [...] La concepción crítica del analfabetismo, por el contrario, lo ve como la explicitación fenoménico-refleja de la estructura de una sociedad en un momento histórico dado”.

## Referencias

- Alfaro, Eloy. (1896). *Deuda gordiana*. 2a. ed. Quito: Imprenta Nacional.
- Anne-Gaël Bilhaut. (2011). *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Doris Cepeda de Baillard, tran. Quito: Flacso / Abya Yala.
- Apel, Karl-Otto. (2004). *Estudios éticos*. Carlos de Santiago, ed. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 77. México: Fontamara.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez, tran. Biblioteca Clásica Gredos, 200. Madrid: Gredos.
- Arnold, Denise Y. (2018). Making Textiles into Persons: Gestural Sequences and Relationality in Communities of Weaving Practice of the South Central Andes. *Journal of Material Culture*: 1–22. <https://doi.org/10.1177/1359183517750007>.
- Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. [www.lexis.com](http://www.lexis.com), accessed December 21, 2015.
- Beorlegui, Carlos. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3a. ed. Bilbao: Deusto.
- Bergoglio, Jorge Mario. (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano. [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).
- Bonaiuti, Mauro. (2013). *La grande transizione: dal declino alla società della decrescita*. Epub. Italia: Bollati Boringhieri.
- Descola, Philippe. (2012). *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*. Geneviève Godbout and Benjamín P. Luley, trans. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Dussel, Enrique. (2006). *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5a. ed. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. 1a. ed. España: UANL / Plaza y Valdez Editores.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Poscolonial. España: Akal / Interpares.
- Eco, Umberto. (1996). *Semiotica e filosofia del linguaggio: I concetti fondamentali della semiologia e la loro storia*. Italia: Einaudi.

- Escobar, Arturo. (2010). Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development? *Cultural Studies* 24(1): 1–65. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380903424208>, accessed February 16, 2019.
- Estermann, Josef. (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de La Sabiduría Autóctona Andina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Estermann, Josef, Note, Nicole, Fornet-Betancout, Raúl, y Aerts, Diederik (eds.). (2009). *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, vol.10. Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society. Belgium: Springer.
- Freire, Paulo. (1967). *Educação e conscientização*. Centro Intercultural de Documentación, 25. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Garcilaso de la Vega, Inca. (1919). *Comentarios reales de los incas: escritos*, vol.II. Horacio H. Urteaga, ed. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca.
- Habermas, Jürgen. (1992). *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*, vol.II. Manuel Jiménez Redondo, ed. 1a. ed. España: Taurus Humanidades.
- \_\_\_\_\_. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Harner, Michael J. (1978). *Shuar: pueblo de las cascadas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Hinkelammert, Franz. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. 1a. ed. Costa Rica: Arlekin.
- \_\_\_\_\_. (2017). *La vida o el capital*. Estela Fernández Nadal, ed. 1a. ed. Buenos Aires: Clacso.
- Illich, Ivan. (2014). *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos. Clásicos de la resistencia civil*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Ki-Zerbo, Joseph (ed.). (2010). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*, vol.I. 2a. ed. Brasília: Unesco.
- Lajo, Javier. (2006). *Qhapaq Ñan: la ruta inka de la sabiduría*. 2a. ed. Quito: Abya Yala.
- Latouche, Serge. (2011a). *Come si esce dalla societa dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*. 1a. ed. epub. Torino: Boringhieri.

- \_\_\_\_\_. (2011b). *Per un'abbondanza frugale: malintesi e controversie sulla decrescita*. Fabrizio Grillenzoni, tran. Epub. Torino: Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_. (2014). *La scommessa della decrescita*. Matteo Schianchi, tran. Epub. Milán: Fertrinelli.
- Lévinas, Emmanuel. (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Collection Publiee Sous le Patronage des Centres D'archives-Husserl, 54. Paris: Martinus Nijhoff & La Haye.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La huella del otro*. Esther Cohén, Sivana Rabinovich, and Manrico Montero, trans. 1a. ed. México: Taurus.
- Lévi-Strauss, Claude. (1993). *Antropologia Estrutural II*. María do Carmo Pandolfo, tran. 4a. ed. Biblioteca Tempo Universitário, 45. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- M. Salzano, Francisco, y Cátira Bortolini, María. (2002). *The Evolution and Genetics of Latin American Populations*. 1st. ed. Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology, 8. United States of America: Cambridge University Press.
- Mannheim, Bruce. (1991). *The Language of the Inka since the European Invasion*. 1st. ed. United States of America: Board.
- Marx, Karl. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. 2a. ed. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- \_\_\_\_\_. (2017). *O capital*, Livro III. Epub. Brasil: Boitempo.
- May, James R., y Daly, Erin. (2014). *Global Environmental Constitutionalism*. New York: Cambridge University Press. <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9781139135559>, accessed February 21, 2019.
- Nuevo Valbuena o Diccionario Latino Español. (1843). 5ta. ed. Valencia: Martínez de Aguilar.
- Pachukanis, Evgeni. (2017). *A teoria geral do direito e o marxismo*. Lucas Simone, tran. São Paulo: Sundermann.
- Ricœur, Paul. (2004). *Sur la traduction*. 3e tirage. Paris: Bayard.
- Santana, Roberto. (1983). *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. 1a. ed. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Smith, Adam. (1995). *La riqueza de las naciones*. Carlos Rodríguez Braun, tran. Madrid: Alianza Editorial.

- \_\_\_\_\_. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Carlos Rodríguez Braun, ed. Filosofía. España: Alianza Editorial.
- Sobrino, Jon, Ellacuría, Ignacio. (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol.II. Valladolid: Trotta.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. 1a. ed. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Wu, Wenyuan. (2019). *Chinese Oil Enterprises in Latin America: Corporate Social Responsibility*. 1st edition. New York, NY: Springer Science+Business Media.
- Zubiri, Xavier. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.

