



Los derechos de la naturaleza y un nuevo orden cósmico¹

CLAUDIA STORINI

Claudia Storini, directora del Área de Derecho de la UASB-E, presenta en este ensayo sus observaciones sobre los fundamentos que sustentan la protección de la naturaleza desde otro tipo de filosofía: la de los indígenas. Son replanteamientos abarcadores y comprensivos de la relación del ser humano con su entorno, y plantean nuevos retos para el desarrollo de aspectos del derecho y la convivencia en el mundo actual.

¹ El contenido de este trabajo es el resultado de una reelaboración y adaptación del artículo «Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza», publicado en coautoría con Fausto Quizhpe en el libro *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático* [online]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10901/16011>.



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'* que nuestra *casa* está en proceso de destrucción y que lo nuestro es un camino hacia el suicidio; las organizaciones ecologistas alertan acerca de la destrucción de los casquetes polares y el calentamiento global. En la Amazonía, desde mucho antes de que la *ciudadanía* urbana llegara a este punto de iluminación, se *vivía* con la idea de que este lugar llamado Tierra es frágil, y, aunque no estuvieran reconocidos los *derechos de la naturaleza*, se consideraban al jaguar, al ceibo, al río e incluso a la *pedra* como *parientes*.

En la Amazonía las *cosas* son humanas. Pero a la hora de hablar de derechos de la naturaleza, casi nadie, aunque sea de manera aproximada, ha intentado escrutar cuál es o podría ser el fundamento de la *protección de la naturaleza* desde esta *otra filosofía*. Es decir, casi nadie ha intentado hablar *desde y con los indígenas* sobre estos derechos de reciente creación jurídica y milenarismo reconocimiento.

En este sentido, aquí se propone rescatar otro *saber-poder* que pretende ser *liberador*; es decir que procura dotar de coherencia a lo que se dice frente a lo que se hace para, tal vez, poder vislumbrar un camino que evite contradicciones como la de reconocer los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana y, al mismo tiempo, irrumpir en el Yasuní para deforestarlo y extraer su petróleo; o planificar y practicar la explotación minera en otros muchos territorios provocando profundos daños económicos y sociales; a esto habría que añadir, solo por citar uno, los altos niveles de contamina-

ción de suelos y de recursos hídricos por el uso del mercurio.

Se argumentará aquí la necesidad de dar contenido a los derechos de la naturaleza desde los *pensamientos filosóficos* de los pueblos indígenas, así como desde la interacción o encuentro *tinkuy* entre diversas formas de conocimiento, en especial el de la Amazonía y el *kichwa*; así se pretende construir otro *saber-poder* con el que se propone una crítica al dominante. Otro *saber-poder* que permita cuestionar los fundamentos del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, es decir, el fundamento antropocentrado, el ecológico, el economicista, etc. Debe también aclararse que la intención de esta reflexión no es demostrar que estos últimos saberes son inservibles, sino que, al considerarlos de manera aislada, se vuelven *fetiches*.

“ **Casi nadie, aunque sea de manera aproximada, ha intentado escrutar cuál es o podría ser el fundamento de la protección de la naturaleza desde esta otra filosofía.** ”

“ **La exigencia 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.** ”

La aproximación al fundamento filosófico dicotómico que separa al ser humano de la naturaleza cosificándola puede ser claramente identificada en la mayoría de los estudios disciplinares y transdisciplinares sobre los derechos de la naturaleza. Frente a esta construcción teórica, la exigencia 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 halla en que la noción de derechos de la naturaleza, aunque no en estricto sentido, nació como propuesta filosófico-factual desde los contextos mencionados. Se intentará abordar el concepto de *vida de la totalidad o cuidado de la vida* como instrumento para una aproximación filosófica que permita una construcción analéctica de los derechos de la naturaleza, y que, implícitamente, cuestione el *fantasma jurídico* que emergió de su reconocimiento en la Constitución de la República del Ecuador de 2008. Esta construcción también implica una crítica a la antropología desde lo que se llamará *metaantropología*. Esta crítica no se plantea para proponer categorías supraantropológicas, sino con el único objetivo de poder utilizar un discurso que logre trascender la antropología —en tanto que ciencia centrada en el estudio del *humano*— y permita defender el postulado de la coexistencia en *totalidad* entre humanos, plantas, animales e incluso piedras, aunque estas en la actualidad sean manchadas con derrames de petróleo.

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*, un enfoque o punto de vista acerca de la totalidad a partir del cual todo lo que rodea a las personas es objeto de posible apropiación. En este sentido, se podría utilizar la disyunción utilizada por Descola entre *naturaleza natural* y *naturaleza naturalizada*, donde la *naturaleza* que está o existe de suyo, como un árbol que puede crecer sin la necesidad de la intervención del ser humano, es una *naturaleza natural*. Mientras que al referirnos a la *naturaleza naturalizada* se estaría añadiendo una construcción semiótica antropocentrada. De este modo, 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*. Aun sabiendo que este planteamiento podría ser tildado de *metafísico*, para rechazarlo puede ofrecerse un contraargumento que demuestre su asidero. En este sentido, 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, o que el Estado es dueño del agua, son manifestaciones de un planteamiento metafísico. Si bien es cierto que, según la teoría del derecho, estos hechos o «fenómenos» pueden explicarse desde el *vínculo jurídico* entre las empresas chinas con el Yasuní, o entre



© flickr.com

el Estado ecuatoriano y su soberanía en relación con el agua, dicho vínculo jurídico tiene como fundamento, en el primer caso, un escrito en hojas de papel que refleja un contrato de concesión o un acuerdo de voluntades para producir obligaciones; y en el segundo caso, una Constitución que establece la propiedad *inalienable* del agua por parte del Estado. Esto demuestra que siempre es posible construir marcos teóricos para legitimar un orden dominante que fomenta la acumulación y la propiedad, pero también que estas teorías, bajo otras cosmovisiones, podrían configurarse como *metafísica*. Ello implica que las personas despojadas de sus territorios, en este caso Tagaeri y Taromenane, se verán obligadas a 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»; una vez adoptada esta posición de *fe*, asumirán que deben respetar al *propietario* y sucumbir a su voluntad.

“
Crear que las empresas Sinochem, Sinopec y Conoco Philips son dueñas del Yasuní, o que el Estado es dueño del agua, son manifestaciones de un planteamiento metafísico.
”

La dualidad naturaleza-cultura también puede ser analizada desde la dimensión lingüística e intercultural de la noción *humano* o *persona*. Los teóricos *indigenistas* coinciden en definir la categoría *runa* como sinónimo de *humano* o *persona*. 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 todas y todos los seres existentes en el mundo tangible, representa la paridad complementaria de lo masculino y femenino e incluye piedras, animales, plantas, etc., en un contexto de *totalidad*. Ante ello, la *otra* aproximación a este concepto da como resultado un sinónimo de *totalidad* o *pachamama*, y demuestra que traducirlo con la palabra *humano* o *persona* implica, sin duda, una tergiversación de la filosofía *inkaika* desde la dominante. Todo ello demuestra que desde el indigenismo se han traducido estas categorías imponiendo, aunque sea sin querer, la partición *naturaleza-cultura* al pensamiento *kichwa*.

La separación *cultura-naturaleza* encuentra otra expresión en el debate que sugiere que el equilibrio ecológico se rompe por la intervención del *humano*; en este sentido, se entiende que si una *persona* toma una manzana de una planta altera el estado de la *naturaleza*. No obstante, no puede existir *persona* o *humano* que no necesite alimentarse y, por tanto, que no haya afectado el estado de la *naturaleza*; de allí que el diferente sentido que adquiere el término *alteración* solo puede residir en los niveles de afectación que nunca serán los mismos en un contexto primitivo que en uno civilizado. Se entiende como *pueblos primitivos* a aquellos en los que las categorías se transforman y para quienes la naturaleza siempre está por encima de la cultura.

Este planteamiento permite entrever la posibilidad de reeducar al *humano*, es decir, po-

“**La separación *cultura-naturaleza* encuentra otra expresión en el debate que sugiere que el equilibrio ecológico se rompe por la intervención del *humano*.**”

sibilita pensar en que se pueda llegar a entender que el agua, las plantas, las piedras y los animales son nuestros pares en una dimensión ontológica, y que solo es posible velar por la naturaleza si nos constituimos como una totalidad. En este sentido es que el huaorani es 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. La inversión de la percepción hacia el concepto de primitivo debe estar acompañada por el cuestionamiento de otra categoría, la de la *pachamama*. Y hay que empezar afirmando que esta ha sido traicionada en el proceso de traducción. Prueba de ello es, por ejemplo, la Constitución de Ecuador, que equipara dos términos al establecer: «[l]a naturaleza o pachamama». Lo mismo hace Ar-

turo Escobar al afirmar: «the rights to nature, or the Pachamama», o Latouche, según el cual «[n]on siamo diventati degli atei 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» (cursiva añadida). En otros casos, se entiende *pachamama como madre tierra*. Sea como fuera, lo que aquí debe evidenciarse es que todas estas traducciones implican una separación dicotómica entre *cultura* y *naturaleza*. Para los pueblos y nacionalidades *kichwa*, *pachamama* significa *madre cosmos*, es decir, que es un sinónimo de totalidad: involucra plantas, animales, piedras y, por supuesto, el *humano*.

No hay duda de que para seguir con 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, y la mujer de la que nacieron no tiene vínculo *jurídico* alguno con el «hijo». De esta manera, se invierte el planteamiento evolucionista de Charles Darwin, ya que los animales —según los huaorani— evolucionaron a partir del ser *humano*. Ante ello, si se quisiera reescribir un Código Civil huaorani, este debería afirmar que *toda persona es hija de la 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, para describir sus contenidos, la categoría *creencia*. Se diría, por ejemplo, que ellos *creen* que la *naturaleza* puede adquirir semblanzas humanas, que hay una *naturaleza antropomorfa* o dotada de *humanidad*, afirmaciones que conducirían a concluir que esta *creencia* es un conocimiento de carácter *subjetivo* dialécticamente desprovisto de *objetividad* y que, por tanto, estaría enmarcada dentro de parámetros teológicos excluyentes de cualquier valor filosófico. No



obstante, es preciso recordar aquí que 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». Esto es evidente en la posición *mística* del liberalismo económico que justifica la existencia de una *mano invisible* que regularía el mercado y, a la vez, promovería el interés general, consolidando la idea de la innecesariedad de la intervención de cualquier agente regulador económico, como el estatal, para dar lugar al bienestar general.

En la actualidad, los modelos tradicionales de construcción histórica están siendo cuestionados. Se demuestra que se carece de una historia completa y detallada del *sistema mundo*; la historia europea con su visión del mundo tradicionalmente contada en los espacios académicos es objeto de crítica; ya no existe un único modelo de *humanidad* desarrollista, economicista, consumista; hay otros modelos de humanidad: Huaorani, Araweté, Kichwa, etc., y a ellos se debe dirigir la atención. 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, que parte de diseñar una metodología transdisciplinar que permite reescribir 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, 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, y ello permite concluir que las sociedades se pueden reeducar.

No hay duda acerca de que la categoría *primitivo* puede ser útil para desarrollar la concreción de una *vida de la totalidad* o *cuidado de la vida*, ya que permite evidenciar la existencia de las que Denise y Arnold definen ontologías relacionales (o una posibilidad de relación armónica de totalidades) entre humanos, animales, plantas y objetos materiales.

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 *yakumama* (madre agua) y a la

“

Ya no existe un único modelo de *humanidad* desarrollista, economicista, consumista; hay otros modelos de *humanidad*: Huaorani, Araweté, Kichwa, etc. ”

”



© Orellanaturismo.gob.ec

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, o Shuar, que mira en las piedras rojas constituidas esencialmente por yuca y entregadas por la madre tierra Nunkui.

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 coincidían con la retórica desarrollista, un *fantasma jurídico*, diría Pachukanis.

Desde lo humano tenemos el reto de asumir nuevas perspectivas para *aprender*, *aprehender* y *desaprehender*. Es necesario *aprender* porque somos *analfabetos* —según la acepción utilizada por Freire— 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-desaprehender* permite que la educación sea *liberadora*, es decir, da lugar a que se cuestione el *statu quo* y se pueda transformar la realidad.

“

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. ”

”

“

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. ”

”

Esta educación no está presente en textos diseñados para «enseñar» ecología, ahorrar energía o disminuir la contaminación.

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. Hablar de los derechos de la naturaleza sin traicionarlos solo puede conseguirse —como afirma Dussel en su libro *Ética de la liberación*— invirtiendo veinticinco siglos de filosofía: «la filosofía no debería ser “amor a 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».

