

Derechos de la naturaleza, descolonización e interculturalidad. Acerca del caso ecuatoriano*

Rights of nature, decolonization and interculturality.
About the case of Ecuador

*Edwin Cruz Rodríguez***

Resumen

Este artículo realiza una hermenéutica del reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Ecuador, en el contexto del cambio constitucional en su conjunto. La hipótesis es que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza se enmarca en un proceso de descolonización que se articula con los proyectos del Buen Vivir y la interculturalidad, y que tiene como consecuencia la ruptura con la concepción antropocéntrica e instrumental de la naturaleza sobre la que se levanta la tradición del derecho occidental. Primero, se reconstruyen las principales diferencias entre el derecho ambiental y los derechos de la naturaleza. Seguidamente, se examina la articulación entre los derechos de la naturaleza y la cosmovisión del Buen Vivir. En tercer lugar, se analiza el tránsito entre la perspectiva antropocéntrica y la biocéntrica. Finalmente, se estudia el carácter de constructo intercultural de los derechos de la naturaleza.

Palabras clave: Derecho ambiental, derechos de la naturaleza, Constitución, Ecuador, Buen Vivir, interculturalidad, giro biocéntrico.

Abstract

This paper makes a hermeneutics of constitutional recognition of the nature rights in Ecuador, in the context of constitutional change as a whole. The hypothesis is that the recognition of the nature rights is part of a decolonization process that is

Fecha de recepción del artículo: 12 de febrero de 2014

Fecha de aprobación del artículo: 15 de mayo de 2014

* El presente artículo de reflexión hace parte del proyecto de investigación, en curso y sin financiación formal, "Identidad, alteridad, diversidad y otredad en el pensamiento político latinoamericano", que desarrolla el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia.

** Politólogo, Especialista en análisis de políticas públicas de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Análisis de problemas políticos, económicos e internacionales contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia, Candidato a Doctor en estudios políticos y relaciones internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.

articulated with the projects of Good Living and Multiculturalism, and that results in a break with the anthropocentric and instrumental view of nature on the tradition of Western law is lifted. First, the main differences between environmental law and the rights of nature are rebuilt. Next, the joint between the rights of nature and the worldview of Good Living is examined. Third, the transition between the anthropocentric and biocentric perspective is analyzed. Finally, the character of intercultural construct rights of nature are studied.

Keywords: Environmental law, rights of nature, constitution, Ecuador, Good Living, multiculturalism, biocentric turn.

Introducción

Una de las transformaciones constitucionales más importantes de los últimos tiempos en América Latina tuvo lugar con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, en la Constitución ecuatoriana de 2008. En efecto, al lado de los derechos medioambientales, habituales en el constitucionalismo latinoamericano, entre los artículos 71 a 74 de la carta se reconocieron derechos específicos a la naturaleza. El Art. 71 estipula el derecho integral a la existencia de la “naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida”, sus ciclos de vida y procesos, al tiempo que establece la potestad de “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad” para exigir ante las autoridades el cumplimiento de los derechos de la naturaleza; el Art. 72 establece la “restauración” como un derecho de la naturaleza independiente de las indemnizaciones a individuos y colectividades afectados por daños ambientales.

El carácter inédito de tal reconocimiento radica en que, primero, se declara la naturaleza como sujeto de derechos; segundo, también se consagra una perspectiva intercultural al homologar el entendimiento occidental de la “naturaleza” con la “Pacha Mama”, propia de los pueblos y nacionalidades indígenas del

país; y tercero, porque establece una justicia ecológica que demanda la “restauración” del medio ambiente vulnerado, no sólo compensaciones a los seres humanos afectados. La comprensión de estas transformaciones pasa inicialmente por analizar ¿cuál es el impacto que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza tiene a nivel sociocultural?

Este artículo trata de responder a ese interrogante, realizando una hermenéutica del reconocimiento de los derechos de la naturaleza en el contexto del cambio constitucional en su conjunto. La hipótesis es que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en Ecuador se enmarca en un proceso de descolonización que se articula con los proyectos del Buen Vivir y la interculturalidad, y que tiene como consecuencia la ruptura con la concepción antropocéntrica e instrumental de la naturaleza sobre la que se levanta la tradición del derecho occidental.

Para desarrollar este argumento, el texto se estructura en cuatro partes. En la primera, se reconstruyen las principales diferencias entre el derecho ambiental y los derechos de la naturaleza. Seguidamente, se examina la articulación entre los derechos de la naturaleza y la cosmovisión del Buen Vivir, resaltando su horizonte descolonizador. En tercer lugar,

se explica el estatus de la naturaleza como sujeto de derecho a partir del tránsito entre la perspectiva antropocéntrica tradicional y la biocéntrica. Finalmente, se estudia el carácter de constructo intercultural de los derechos de la naturaleza.

1. La naturaleza: De bien jurídico a sujeto de derechos

La Constitución ecuatoriana consagra derechos ambientales y derechos de la naturaleza en forma independiente¹. La principal diferencia entre el derecho ambiental y los derechos de la naturaleza, es el estatus que se le confiere a ésta. En el derecho ambiental, la naturaleza tiene un estatus de “bien jurídico”, mientras desde la perspectiva de los derechos de la naturaleza, ésta es concebida como un sujeto de derechos. En consecuencia, la aplicación y las concepciones de justicia en ambos casos también difieren.

Para el derecho ambiental, el único sujeto de derechos es el ser humano y la protección del medio natural se enmarca en el derecho a un ambiente sano; es decir, como parte de los derechos humanos (López y Ferro, 2006: 22). En contraste, los derechos de la naturaleza asumen que ésta tiene un valor intrínseco, independiente de las valoraciones subjetivas (morales, de utilidad, estéticas, etc.), que se sustenta en el hecho de que sin ella no es posible la vida humana y, por tanto, es precondition para la realización de cualquier juicio (Gudynas, 2009: 51). Por consiguiente, mientras desde la perspectiva del derecho ambiental el bienestar de la naturaleza es un

medio para satisfacer el derecho humano a un ambiente sano; desde el punto de vista de los derechos de la naturaleza ésta aparece como un fin en sí misma.

En el marco del derecho ambiental, el medio ambiente natural no tiene el estatus de sujeto jurídico sino de “bien jurídico” o de “bien colectivo”, de forma que la protección de la naturaleza está subordinada a, y en función de, los Derechos Humanos (Zaffaroni, 2011: 64-65). Así, los derechos ambientales constituyen parte de los derechos de “tercera generación”, particularmente aquellos orientados a garantizar el derecho humano a un ambiente sano y la calidad de vida (Gudynas, 2009: 60).

El derecho ambiental ha sido considerado como una rama transversal del sistema jurídico, análoga a campos como el derecho de menores, el derecho del consumidor o el derecho a la salud, entre otros (Abidin y Lapenta, 2007: 10). Se trata de un campo que tiene estrechas relaciones con otras ramas del derecho, como el derecho administrativo público, el derecho privado en su carácter reparador, el derecho económico en su función distributiva y, sobre todo, el derecho internacional, puesto que han sido declaraciones internacionales en su mayoría las que lo han estructurado.

En efecto, aunque no existe un consenso sobre los orígenes de la legislación protectora del medio ambiente, e incluso para autores como Brañes (1994: 36) el derecho ambiental es connatural a la existencia de la sociedad humana y la necesidad de regular aspectos como la caza y la pesca, se sabe que formalmente tuvo un gran impulso en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Hábitat Humano de Estocolmo, en 1972 (Espadas, 2007).

¹ La Constitución ecuatoriana reconoce derechos ambientales en forma independiente a los derechos de la naturaleza. Por ejemplo, declara el acceso al agua potable como un derecho humano fundamental (artículo 12).

El derecho ambiental comprende aquellas normas cuyo objetivo último es garantizar las condiciones ambientales que hacen posible la vida humana (López y Ferro, 2006: 22). Siguiendo a Cafferata (2007: 72), puede ser concebido como “el conjunto de normas que regulan las relaciones de derecho público o privado tendientes a disciplinar las conductas en orden al uso racional y conservación del ambiente”; su objetivo es prevenir el daño ambiental y fomentar la conservación del equilibrio natural a fin de garantizar la calidad de la vida humana. De esa manera, mientras las normas relativas a la salud pública se ocupan de la vulneración directa de los derechos humanos como consecuencia de un daño ambiental (De los Ríos, 2007), el derecho ambiental se ocupa de aquellas afectaciones al medio ambiente natural que producen un daño indirecto sobre los seres humanos, muchas veces incluso proyectado en el tiempo hacia el futuro (Abidin y Lapenta, 2001: 13).

Aunque la justicia basada en los derechos de la naturaleza o justicia ecológica y aquella cimentada en los derechos ambientales o justicia ambiental, son distintas, pueden ser complementarias (Acosta, 2011: 355). La justicia ambiental tiene como función precautelar los Derechos Humanos frente a los daños al medio ambiente que puedan afectarlos. La justicia ecológica, sustentada en los derechos de la naturaleza, trata de garantizar la supervivencia de las especies y sus ecosistemas (Gudynas, 2011c: 273-274). De ahí la preocupación de la justicia ecológica por la restauración de la naturaleza afectada, puesto que no todo el daño que se hace al medio ambiente natural directamente a los seres humanos (Stutzin, 1985: 102). El derecho ambiental, al enfocarse en sanciones, compensaciones

y reparaciones entre seres humanos, deja sin posibilidad de dar respuesta a ese tipo de situaciones. Las compensaciones materiales, las multas y otros tipos de castigos por el daño medioambiental no garantizan por sí mismas la restauración de la naturaleza afectada. Como sostiene Gudynas (2011c: 274), el criterio de justicia cuando se aplican los derechos de la naturaleza es “asegurar que las especies vivas puedan seguir sus procesos vitales”, aunque ello no excluye sanciones de otro tipo a los responsables del daño.

Pese a las ventajas que presenta el reconocimiento de los derechos de la naturaleza desde el punto de vista de su conservación, está lejos de suscitar un consenso en el campo jurídico. Aún existen grandes controversias filosóficas y teóricas sobre la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos. En este sentido, el principal argumento contrario es que la naturaleza no puede concebirse como un sujeto de derechos en la medida en que no tiene capacidad, es decir, no actúa como sujeto moral y no puede establecer contratos, deberes ni obligaciones puesto que es incapaz de acción recíproca (Ávila, 2011: 183; Crespo, 2009: 5).

Sin embargo, los defensores de la concepción de la naturaleza como sujeto de derechos afirman, en primer lugar, que la Constitución ecuatoriana establece la posibilidad de que cualquier ciudadano, comunidad, pueblo o nacionalidad pueda reclamar el cumplimiento de los derechos de la naturaleza; es decir, establece formas de representación legal que están sustentadas en el hecho de que el concepto jurídico de “capacidad” tiene excepciones y que cuando un sujeto titular de derechos es considerado como incapaz de reclamarlos existe la figura del “representante legal” (Ávila, 2011: 198-200).

En segundo lugar, los partidarios de los derechos de la naturaleza llaman la atención sobre el carácter histórico de ese concepto de capacidad, que a lo largo de la historia estuvo articulado a distintos criterios (raza, sexo, formación intelectual, estrato socioeconómico, etc.), los cuales habilitaban a tales o cuales sujetos para ser titulares de derechos, pero que con la evolución de la ciudadanía moderna se han transformado en un sentido progresivo (Acosta, 2012: 114-115).

En suma, el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza se traduce en una ruptura con el derecho ambiental y la tradición jurídica, puesto que supone reconocer la naturaleza como sujeto de derechos y establecer una justicia restaurativa. ¿Por qué el reconocimiento de estos derechos puede concebirse como parte de un proceso descolonizador? Responder esta pregunta implica establecer las relaciones entre los derechos de la naturaleza y otras concepciones que hacen parte del orden constitucional ecuatoriano como las de Buen Vivir e interculturalidad.

2. Del paradigma del desarrollo al VBBV

Un aspecto necesario para comprender el estatus de sujeto jurídico que la Constitución ecuatoriana confiere a la naturaleza, así como su significado descolonizador, es poner la problemática en el contexto del reconocimiento del Buen Vivir, traducción aproximada de Sumak Kawsay en kichwa (Gudynas y Acosta, 2011: 71). Se trata de una cosmología indígena, que se actualiza en el mundo contemporáneo para dar respuesta a la crisis ambiental y proyectar la construcción de una sociedad basada en la convivencia y la complementariedad entre seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Sin este marco

no es posible comprender la equivalencia que la Constitución hace entre “Pacha mama” y naturaleza.

Así, mientras los derechos ambientales están enmarcados en el enfoque del desarrollo sostenible, los derechos de la naturaleza se articulan a un cambio en la concepción de vida buena sustentada en el paradigma del desarrollo. El Buen Vivir tiene un carácter descolonizador en cuanto se presenta como una alternativa al paradigma del desarrollo que, al estar fundado en un modo de vida que privilegia el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados, ha llevado al planeta a la actual crisis ambiental.

Los derechos ambientales proceden de un discurso común sobre la necesidad de un desarrollo “sostenible” o “sustentable” (Franco, 2010: 34; Cafferata, 2007: 73; Crespo, 2003: 15), según el cual es necesario aprovechar los recursos naturales de tal manera que no se ponga en riesgo la vida y el bienestar de las generaciones futuras. No obstante, si bien esta perspectiva se constituye en una forma de desarrollo alternativo, no funciona como una alternativa al desarrollo, porque se sustenta en las bases del paradigma desarrollista: por un lado, mantiene las concepciones de la pobreza, la riqueza, el bienestar y la buena vida basadas en la posesión y disfrute de bienes materiales; y, por otro, conserva una concepción lineal y progresiva de la historia. Ambos supuestos del paradigma del desarrollo desembocan en un modo de vida basado en el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados, que son inadmisibles en el actual contexto de crisis ambiental (Gudynas y Acosta, 2011: 72).

La asociación entre crecimiento económico y desarrollo se encuentra en la raíz de

éste último concepto, que fue tomado de la biología evolutiva del siglo XIX, donde designaba los procesos vitales de crecimiento en las especies, y adaptado a la interpretación de fenómenos sociales (Gudynas, 2011a: 111). A mediados del siglo XX, cuando cobró fuerza el paradigma del desarrollo, sus teorías estuvieron ancladas al concepto de crecimiento, hasta tal punto que ambos llegaron a identificarse (Rostow, 1961).

Posteriormente, tal supuesto fue criticado y matizado; por ejemplo, en la teoría del desarrollo como ampliación de las oportunidades y de la libertad formulada por Amartya Sen (2000: 16). Sin embargo, todos los enfoques mantuvieron el crecimiento, la producción y el consumo ilimitados como una especie de factor necesario para producir el desarrollo (Acosta, 2012: 42; Oriol, 2006). Tanto el desarrollo sostenible en que se inspira el derecho ambiental, el desarrollo humano o el ecodesarrollo (Elizalde, 2009; Unceta, 2009), como los enfoques latinoamericanos, la teoría de la dependencia y el neoestructuralismo (Madoery, 2012), comparten ese fundamento.

Esa perspectiva del desarrollo tiene como correlato una mirada lineal y al mismo tiempo colonial de la historia, en la que se supone que todas las sociedades deben pasar por las mismas etapas para llegar a ser desarrolladas; es decir, deben adoptar el patrón de vida dominante en las sociedades europea y norteamericana, concebido como universal a pesar de su innegable carácter particular. Como consecuencia, el modo de vida específico de estas sociedades se impone sobre el resto de culturas, las cuales deben abandonar sus propias concepciones de vida buena para abrazar el patrón occidental dominante (Escobar, 2007). Aquellas sociedades que se negaran a, o estuvieran imposibilitadas de,

hacerlo, quedaban marginadas y excluidas, ubicadas en el “atraso” o el subdesarrollo, como expresiones de modos de vida inferiores a los desarrollados. El carácter colonial del paradigma desarrollista radica, entonces, en negar la posibilidad a sociedades “otras” para definir su propia concepción de la vida buena, su propia identidad (Zapata, 1997).

El Buen Vivir, por su parte, no constituye un enfoque homogéneo, puesto que se alimenta de distintas concepciones de vida buena enraizadas en las comunidades y pueblos indígenas andinos y amazónicos (Gudynas, 2011b: 13-14; Albó, 2011: 138). Sin embargo, existe un consenso, tanto entre los autores mestizos como entre los intelectuales indígenas, en que su aspiración es constituirse en una alternativa al desarrollo que tiene como horizonte deseable una sociedad basada en relaciones de complementariedad y convivencia entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza (Macas, 2010: 14; Choquehuanca, 2010: 10; Medina, 2011: 39; Acosta, Martínez y Sacher, 2013: 310; Acosta, 2012: 204)

Conseguir la convivencia y la complementariedad, desde esta perspectiva, implica modificar la forma como se relacionan las personas entre sí y con la naturaleza. Este aspecto puede comprenderse mediante la distinción entre el Buen Vivir y el “vivir mejor” por el que apuesta el desarrollo. Partiendo de la cosmovisión indígena de la historia como una serie de ciclos, el Buen Vivir se resiste a ver el proceso histórico de forma lineal y progresiva. Por eso rompe con la noción de progreso basada en la acumulación y disfrute de bienes materiales (Gudynas, 2011b: 2). Ésta visión del progreso y de la vida buena se subordina “a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social”

(Escobar, 2012: 46). El Buen Vivir propugna por erradicar los problemas de la pobreza y la desigualdad, pero sostiene una concepción diferente de la riqueza, la pobreza y la vida buena. Ésta no se reduce a la acumulación y consumo de bienes materiales, sino está necesariamente articulada a la convivencia y la complementariedad entre los seres humanos y la naturaleza, sin excluir la dimensión espiritual de la comunidad.

El “vivir mejor” por el que apuesta el desarrollo es rechazado desde el enfoque del Buen Vivir, fundamentalmente porque el que una parte de la sociedad viva mejor se traduce en que otra parte debe “vivir peor”. La convivencia y la complementariedad implican una forma de relación donde ninguna de las partes simplemente utiliza o domina a la otra originando una suma cero, sino donde las partes son mutuamente beneficiadas. En otras palabras, “vivir mejor” que otro o “vivir mejor” que en el pasado, implica que habrán siempre peores formas de vida, lo cual conlleva dinámicas no deseables de cara al ideal del Buen Vivir, como el egoísmo, el individualismo, la competencia, el utilitarismo y la explotación del otro (Puente, 2011: 362). No se aspira, por tanto, a vivir mejor que el otro, sino a vivir bien con el otro; no se aspira a vivir bien en el prometido futuro de la sociedad desarrollada, sino en el presente.

En fin, el horizonte de sentido para el Buen Vivir no está basado en el modo de vida dominante bajo el paradigma del desarrollo: el crecimiento económico, la producción y el consumo (Acosta, 2012: 15). El Buen Vivir rompe con las concepciones que ven en estos elementos las condiciones para el bienestar y la vida buena (Macas, 2010: 15). Es esta forma de pensamiento, y principalmente

su concepción de las relaciones entre seres humanos y naturaleza, la que hace posible que ésta última se constituya en sujeto de derechos. Tal proceso toma forma cuando se produce el tránsito del antropocentrismo de la tradición jurídica occidental al biocentrismo propio del Buen Vivir.

3. El giro biocéntrico

Aunque están inspirados en concepciones de desarrollo sostenible, los derechos ambientales tienen una visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza, que supone concebirla como un “bien jurídico”, al servicio de las necesidades y deseos de los seres humanos (Zaffaroni, 2011: 37; Acosta, 2011: 321). En contraste, la convivencia y complementariedad, que defiende el Buen Vivir y en las que se enmarcan los derechos de la naturaleza, se traducen en una redefinición de las relaciones entre seres humanos y la naturaleza, pues supone que ambas partes deben beneficiarse y la relación debe estar basada en el respeto.

Tanto el paradigma del desarrollo como los derechos ambientales están sustentados en esa visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza que empezó a establecerse en Occidente desde el siglo XV, abandonando las visiones organicistas predominantes en la Edad Media. Así, el ser humano fue extraído de la naturaleza y puesto por encima de ella como una especie de soberano. Desde entonces, la humanidad y su desarrollo, su cultura, se definieron en oposición a la naturaleza (Acosta, 2012: 29). Por esta razón, el punto de vista del desarrollismo supone que el proceso civilizatorio implica necesariamente el dominio de la naturaleza, tal como explica el intelectual indígena ecuatoriano Floresmil Simbaña:

“El fundamento capital de la filosofía occidental es concebir al ser humano como entidad separada de la naturaleza: una sociedad es más civilizada mientras más alejada está del mundo natural; tener cualquier percepción o relación con la naturaleza como vínculo activo era prueba de su barbarismo. La naturaleza es concebida como contraposición a lo civilizado, a lo humano, a la razón, por lo tanto hay que controlarla y someterla como mero objeto de dominio y máxima fuente de riqueza. Fuera de la órbita occidental, incluso dentro de ella, otros pueblos tuvieron y tienen otras concepciones. Para ellos, alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tiene que estar ligado a la naturaleza, porque no es posible entenderse fuera de ella: sociedad y naturaleza son una totalidad. Por lo tanto, concebirse “parte de” no es sinónimo de barbarie, al contrario. Este es el caso de los pueblos originarios de América; para estos pueblos Abya Ayala no era un continente rico en recursos naturales, sino una “tierra de abundante vida”; la naturaleza no era un recurso, sino la Pachamama, la “madre” de todo lo existente” (Simbaña, 2011: 222).

El Buen Vivir y los derechos de la naturaleza propugnan por superar la perspectiva dualista entre los seres humanos y la naturaleza, para establecer relaciones de convivencia y complementariedad. Eso supone abandonar el antropocentrismo y transitar hacia el biocentrismo, que no privilegia la supervivencia de una especie determinada, sino propugna por la protección de la vida en general (Acosta 2012: 88). También implica abandonar los criterios utilitarios, con los que se establecen las distintas valoraciones de la naturaleza, para afirmar su valor intrínseco independiente de los juicios subjetivos (Gudynas, 2011c: 244). Ello está sustentado en el hecho de que en la cosmovisión indígena del Buen Vivir no

existe la idea de cosas u objetos inanimados o inertes (Oviedo, 2012: 53), lo que corresponde a la forma como desde la perspectiva antropocéntrica se concibe la naturaleza, sino que todo hace parte de un mismo proceso vital. Así lo expone la dirigente indígena Nina Pacari (2009: 33-34):

“Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano [...] en el mundo de los pueblos indígenas La Tierra no es sino allpa-mama que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de allpa-mama? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos”

Lo anterior implica dotar a la naturaleza de un valor intrínseco o inmanente, independiente de los juicios subjetivos: “las plantas, animales, ecosistemas o paisajes tienen valores que son propios e independientes de los fines, percepciones o valoraciones humanas” (Gudynas, 2011c: 242). Como sostiene Simbaña (2011: 222): “La vida humana no puede pervivir sin la naturaleza. Por eso dentro del *sumak kawsay* subyace el concepto de *Pachamama*, que hace referencia al universo, como la madre que da y organiza la vida. Por lo tanto garantizar el buen vivir de la sociedad, implica considerar a la Naturaleza como “sujeto””.

Esto permite comprender por qué de la mano del Buen Vivir, la Constitución ecuatoriana reconoció la naturaleza como sujeto de

derechos, lo cual significa una ruptura importante con la tradición antropocéntrica del derecho (Ávila, 2012: 226), que se remonta a la Antigüedad, cuando el ser humano erigido en sujeto de derechos fue abstraído de la naturaleza y ubicado por encima de ella, como amo y señor soberano (Arias, 2012: 100). Del mismo modo, significa una ruptura con el ambientalismo, en la medida en que los derechos de la naturaleza le asignan un valor inmanente independiente de las valoraciones subjetivas, con lo que se acerca al paradigma de la ecología profunda (*deep ecology*) (Zaffaroni, 2011: 67).

Reconocer un valor intrínseco o inmanente en la naturaleza implica también lo que Gudynas (2011c: 259) ha denominado el “enfoque biocéntrico”. En contraste con el antropocentrismo, ésta perspectiva desvía la mirada del ser humano y articula la protección de la naturaleza a la persistencia de la vida en general, no sólo de la especie humana, en el Planeta. Así pues, la naturaleza puede erigirse en un sujeto de derechos, se constituye en un fin en sí misma, dejando de ser un medio al servicio de los intereses, deseos o necesidades de los seres humanos.

En otras palabras, desde esta perspectiva el reconocimiento de la naturaleza no se agota en su calidad de “bien jurídico”, sino que se considera que es necesario reconocerla como sujeto de derechos (Stutzin: 1985: 102). Tal concepción está presente en la Constitución ecuatoriana cuando reconoce los derechos de la naturaleza en forma independiente de los derechos del ser humano y dispone la obligatoriedad de su restauración integral en caso de daño (Ávila, 2011: 226). Como antes se mencionó, en comparación con el derecho ambiental, que sanciona los daños al medio ambiente que afecten a los seres humanos,

los derechos de la naturaleza pretenden sancionar los daños que se produzcan al medio ambiente natural con independencia de la afectación, mediata o inmediata, a los seres humanos y, por esa razón, más que multas o sanciones a los agentes causantes del daño se exige una “restauración integral”.

En este contexto, la naturaleza tiene el estatus de una persona jurídica. No obstante, como sostiene Stutzin (1985: 104-105), se trata de un tipo especial de persona jurídica, si se tiene en cuenta que no es una ficción creada por el sistema jurídico sino que corresponde a un ente con existencia concreta que, además, es condición necesaria para la vida; en consecuencia, es posible concebirla como una persona jurídica de derecho público que podría homologarse con una “fundación para la vida”.

De fondo, todo ello tiene como consecuencia la aceptación de una igualdad básica entre todas las especies. Como afirma Stutzin (1985: 113), implica reconocer que todo lo existente “sirve de algo” y debe ser conservado. Se asume que todos los organismos vivos tienen una función de cara al equilibrio homeostático de la biósfera o al bienestar de la Pacha Mama, independientemente de los juicios apoyados en criterios de utilidad, valor económico o consideraciones estéticas (Acosta, 2012: 115). Ahora bien, ¿ello supone privilegiar los derechos de la naturaleza sobre los derechos de los seres humanos?

No, dado que, por una parte, los derechos de la naturaleza están orientados a proteger los ciclos de la biósfera y, por consiguiente, no tienen por objeto la protección de los individuos de las distintas especies, sino garantizar la supervivencia de las especies como tales (Acosta, 2011: 353). Por lo tanto, los derechos de la naturaleza no pueden traducirse en una

prohibición para el aprovechamiento del medio ambiente, aunque implican restricciones más radicales en comparación con el derecho ambiental a ese aprovechamiento, puesto que no permite que se destruyan ecosistemas ni que se ponga en riesgo la persistencia de las especies (Gudynas, 2011c: 261). Además, por otra parte, no hay que olvidar que la perspectiva biocéntrica vuelve a poner al ser humano dentro de la naturaleza. Por ende, existe una reciprocidad puesto que la transgresión de los derechos de la naturaleza implica también una vulneración de los derechos humanos y viceversa (Acosta, 2011: 213). Pero incluso si este postulado no es aceptado, tal como están consagrados en la Constitución ecuatoriana, los derechos de la naturaleza no desconocen los Derechos Humanos a un medio ambiente sano en función de la calidad de vida (Gudynas, 2011c: 253).

En fin, en el marco del Buen Vivir es posible comprender la elevación de la naturaleza al estatus de sujeto de derechos y el consiguiente tránsito de la perspectiva antropocéntrica hacia la biocéntrica. Sin embargo, los derechos de la naturaleza no sólo se inspiran en las cosmovisiones indígenas, sino que articulan significados y tradiciones del derecho occidental, lo cual plantea la necesidad de examinarlos como una construcción intercultural.

4. Los derechos de la naturaleza como constructo intercultural

Para comprender cabalmente el estatus de sujeto de derechos que se reconoce a la naturaleza en la Constitución ecuatoriana, así como su carácter descolonizador, no basta con ubicarse en el contexto del Buen Vivir, sino también es necesario entender que los derechos de la naturaleza son producto de la

interacción entre las distintas culturas que habitan el país: no sólo los diversos pueblos y nacionalidades indígenas, sino también los pueblos afroecuatorianos y los mestizos.

Así pues, cuando la Constitución reconoce igual estatus a la “naturaleza” y a la “Pacha Mama”, recoge el producto de esa interacción entre las culturas de forma igualitaria. En otras palabras, no concibe los derechos de la naturaleza como una imposición de la cosmovisión indígena del Buen Vivir sobre las visiones del mundo de las demás culturas, sino que apuesta por una construcción que recoja horizontes de las distintas culturas y los ponga a dialogar en igualdad de condiciones. La interculturalidad, por consiguiente, es fundamental para comprender los derechos de la naturaleza, puesto que también está consagrada como un principio en la Constitución, en materias como la salud, la educación y la administración de justicia, entre otros. Este enfoque apuesta por el establecimiento de relaciones equitativas entre las distintas culturas que habitan el país, basadas en el diálogo, el respeto, la convivencia, la justicia y el aprendizaje mutuo (Cruz, 2013).

Los derechos de la naturaleza ponen en diálogo productos de distintas culturas o, en palabras de Boaventura de Souza Santos (2012: 39), forman un “híbrido jurídico”, que combina distintas culturas jurídicas: la Pacha Mama, de la cosmovisión indígena, junto con la naturaleza, de la concepción científica occidental. Ambas mediadas por el derecho, que a su vez reúne tradiciones distintas. Mientras los derechos de la naturaleza proceden de la tradición occidental del pensamiento analítico, los derechos de la Pacha Mama hunden sus raíces en una matriz de pensamiento simbólico indígena (Houtart, 2011: 8).

Por tal razón, este enfoque intercultural de los derechos de la naturaleza implica también el reconocimiento de que no existe una única visión de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. De esa manera, el enfoque intercultural tiene la capacidad para cuestionar la imagen colonial que, de la mano del paradigma desarrollista, impuso una visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza.

Ello se traduce en el reconocimiento de que las diversas culturas tienen la capacidad de establecer distintos tipos de relaciones con su entorno. Se reconoce que las culturas indígenas no necesariamente tuvieron relaciones de conservación del medio ambiente, pues muchas veces también fueron proclives a la degradación de la naturaleza, dependiendo de sus condiciones tecnológicas (Gudynas, 2010: 282-283). Pero también se rescata el horizonte de convivencia y complementariedad que el Buen Vivir plantea como alternativa a la visión antropocéntrica en que se funda el paradigma del desarrollo, que pasa por el abandono de la visión instrumental del medio ambiente.

Así se formula una concepción constructivista de la naturaleza. En consecuencia, los usos y prácticas que involucran a la naturaleza siempre están mediados por procesos de significación, por la cultura (Escobar, 2000: 118). El medio natural adopta distintos significados, usos y valoraciones en los diversos grupos humanos, y no necesariamente la concepción antropocéntrica e instrumental debe verse como superior a otras. Por eso, muchas veces las marcadas distinciones que la cultura occidental establece entre naturaleza y cultura, lo vivo y lo inerte, lo real y lo espiritual, lo humano y lo divino, no se sostienen en otros contextos culturales.

Es esto lo que hace posible comprender que en ciertas culturas otros seres vivos, distintos a los seres humanos, e incluso el paisaje mismo, puedan ser concebidos como parte de la comunidad, esto es, como sujetos morales y políticos (Gudynas, 2011c: 250). Por ejemplo, y como antes se mencionó, en la tradición andina se considera que todo hace parte del mismo proceso vital y que, por lo tanto, no existe la idea de cosas, objetos inanimados o seres inertes (Oviedo, 2012: 53). Así lo explica el intelectual indígena boliviano David Choquehuanca:

“Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos” (Choquehuanca, 2010: 10).

El carácter descolonizador de esta perspectiva intercultural también puede constatarse si se tiene en cuenta que el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza supone también un reconocimiento de los saberes subalternizados de los pueblos y nacionalidades indígenas, por una parte, y que esa perspectiva intercultural, a diferencia de la visión colonial del paradigma desarrollista, no establece una jerarquía entre los distintos saberes y productos culturales. La consagración constitucional de los derechos de la naturaleza implica un reconocimiento de la cosmovisión del Buen Vivir, es decir, de saberes subalternos que provienen de

la periferia del mundo y que cuestionan el “colonialismo intelectual” (Tortosa, 2012: 1). Por consiguiente, cuestiona la pretensión de universalidad de la cultura eurocéntrica y, particularmente, la forma como establece que deben ser las relaciones entre seres humanos y naturaleza así como su concepción de vida buena.

Además, los derechos de la naturaleza suponen la convivencia de distintas tradiciones de pensamiento acerca de la relación entre seres humanos y naturaleza, tanto occidentales como indígenas. En este sentido, constituyen el resultado de una “ecología de saberes”, un proceso de convergencia entre distintas formas de conocimiento complementarias (Santos, 2010: 44). En contraste con el colonialismo del paradigma desarrollista, esta convergencia no establece una jerarquía entre los valores de las distintas culturas y no excluye sino propugna por ser inclusiva.

En síntesis, los derechos de la naturaleza son un producto intercultural. Aspectos nodales como el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos no pueden comprenderse si no se tiene en cuenta la interacción entre las formas de pensamiento indígenas y su articulación con la tradición occidental del derecho. Desde la perspectiva intercultural, el carácter descolonizador de los derechos de la naturaleza radica en visibilizar los saberes locales previamente subalternizados y ponerlos a dialogar con los saberes globales dominantes en igualdad de condiciones.

Corolario

El reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Ecuador se enmarca dentro de un proceso descolonizador más

amplio. Este proceso puede comprenderse cuando los derechos de la naturaleza son ubicados en el marco de otros conceptos nodales del orden constitucional como los de Buen Vivir e interculturalidad, para apreciar su especificidad en relación con el derecho ambiental convencional.

El derecho ambiental se enmarca en el concepto de desarrollo sostenible, el cual apuesta por aprovechar los bienes naturales asegurando que no se comprometa su disponibilidad futura y por esa vía los derechos y la calidad de vida de las generaciones futuras. Sin embargo, tal concepto de desarrollo está sustentado en los principios básicos del paradigma desarrollista: una concepción de vida buena fundada en el crecimiento, la producción y el consumo ilimitados, así como en la acumulación y disfrute de bienes materiales; y una concepción antropocéntrica e instrumental de la naturaleza, que se impusieron como ideales de vida buena universales a pesar de su particularidad. El derecho ambiental comparte estos supuestos y es ello lo que explica la concepción de la naturaleza como un “bien jurídico”. Su objeto principal es garantizar los derechos y la calidad de vida de los seres humanos, por eso sus sanciones no están referidas al daño de la naturaleza, sino a los daños que la vulneración del medio ambiente puede ocasionar a los seres humanos.

En cambio, los derechos de la naturaleza se enmarcan en el reconocimiento que la Constitución ecuatoriana hace de los principios del Buen Vivir, el cual desde un punto de vista normativo se plantea como una alternativa contemporánea al paradigma del desarrollo. Principalmente, el Buen Vivir cuestiona el ideal de vida buena occidental basado en el crecimiento, la producción y el consumo ilimitados, la acumulación y disfrute

de bienes materiales. Tal ideal no es sostenible dada la actual crisis ambiental, pero además está soportado en relaciones desiguales entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. En contraste, el Buen Vivir propugna por la construcción de relaciones de convivencia y complementariedad entre seres humanos, pero también entre ellos y la naturaleza. Este ideal está soportado en el hecho de que en la cosmovisión indígena todo lo existente pertenece a la Pacha Mama y hace parte de un mismo proceso vital. Por lo tanto, rompe con el antropocentrismo y la visión instrumental de la naturaleza.

Ello permite comprender porque la Constitución ecuatoriana otorga el estatus de sujeto de derecho a la naturaleza, pero también permite entender porque los derechos de la naturaleza se articulan a un proceso descolonizador que afirma los saberes y prácticas locales. No obstante, el carácter descolonizador no radica en la afirmación de lo local y “propio”, sino en el carácter intercultural de los derechos de la naturaleza, porque pone a dialogar en igualdad de condiciones dos tradiciones, la occidental y la indígena, sin establecer jerarquías valorativas entre ellas.

Lista de referencias

Abidin, C. y Lapenta, V. (2007). *Derecho ambiental. Su consideración desde la teoría general del derecho*. Cartapacio de Derecho, 12 (pp. 1-25).

Acosta A., Martínez E. y Sacher W. (2013). Salir del extractivismo: una condición para el Sumak Kawsay. Propuestas sobre petróleo, minería y energía en Ecuador. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.

Acosta, A. (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.

Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: Abya Yala.

Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.

Ávila, R. (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 173-238). Quito: Abya Yala.

Brañes, R. (1994). *Manual de derecho ambiental mexicano*. México: Fundación Mexicana para la educación ambiental.

Cafferata, N. (2007). Derecho, medio ambiente y desarrollo. En VVAA, *Encuentro Internacional de Derecho ambiental*. Memorias (pp. 65-104). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.

Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. En *América Latina en Movimiento*, 452.

Crespo, R. (2003). *Perspectivas futuras del derecho ambiental*. Juris Dicto, III (7), (pp. 121-s).

Crespo, R. (2009). La naturaleza como sujeto de derechos: ¿símbolo o realidad jurídica?, Temas de Análisis. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. Septiembre.

Cruz, E. (2013). *Pensar la interculturalidad. Una invitación desde Abya-Yala/América Latina*. Quito: Abya Yala.

De los Ríos, I. (2007). Mecanismos de tutela del derecho al ambiente sano como derecho humano fundamental. En VVAA, *Derecho, medio ambiente y desarrollo, Encuentro Internacional de Derecho ambiental*. Memorias (pp. 221-230). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.

Elizalde, A. (2009). ¿Qué desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas. En *Revista de Educación, Número Extraordinario*.

Escobar, A. (2000) *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* Edgardo, L. (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluri-verso. En *Revista de Antropología Social*, 21.

Espadas, J. (2007). I. En VVAA, *Derecho, medio ambiente y desarrollo, Encuentro Internacional de Derecho ambiental*. Memorias (pp. 247-254). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.

Franco, H. (2010). Crítica de la concepción expansiva del derecho ambiental. *Revista de Derecho Ambiental*, 24, (pp. 21-37).

Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets*, 4. (pp. 49-53).

Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina.

En Montenegro, L. (ed.). *Cultura y naturaleza* (pp. 267-292). Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis.

Gudynas, E. (2011a). Ambiente, sustentabilidad y desarrollo. En Reyes, J. y Castro, E. (eds.) *Contornos educativos de la sustentabilidad*. México: Universidad de Guadalajara.

Gudynas, E. (2011b). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. En *América Latina en Movimiento*, 462.

Gudynas, E. (2011c). Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 239-286). Quito: Abya Yala.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. En *Qué Hacer*, 181.

Houtart, F. (2011). *El concepto de Sumak Kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Debate, 84. Ecuador.

López, P. y Ferro, A. (2006). *Derecho Ambiental*. México: IURE Editores.

Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. En *América Latina en Movimiento*, 452.

Madoery, O. (2012). El desarrollo como categoría política. En *Crítica y Emancipación*, 7 (IV).

Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.

Oriol, J. (2006). Teoría y práctica del desarrollo. Cambios en las variables de la ecuación del desarrollo en los últimos 50 años. En *Reforma y Democracia*, 36.

- Oviedo, F. y Atawallpa, M. (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakaw-say. En Guillén, A. y Phelan, M. *Construyendo el Buen vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Pacari, N. (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Acosta, A. y Esperanza, M. (comps.) *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala.
- Puente, R. (2011). “Vivir Bien” y descolonización. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Rostow, W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Lima: ILDIS.
- Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen derechos. En Santos, B. y Grijalva, A. *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 13-50). Quito: Abya Yala.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Stutzin, G. (1985). *Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza*. *Ambiente y Desarrollo*, 1(1), (pp. 97-114).
- Tortosa, J. (2012). Sumak Kawsay, Buen Vivir, alternativa al desarrollo. En http://www.universitatdelapau.org/files/23-41201-document/sumak_kawsay_sant_cugat.pdf
- Unceta, K. (2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. En *Carta Latinoamericana*, 7.
- Zaffaroni, E. (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Zapata, M. (1997). *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir.