



## HACIA OTRO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA\*

### RUMO A OUTRA FUNDAÇÃO DOS DIREITOS DA NATUREZA

### TOWARDS ANOTHER FOUNDATION OF NATURE'S RIGHTS

Recebido em:	10/03/2020
Aprovado em:	03/06/2020

CLAUDIA STORINI \*

FAUSTO CÉSAR QUIZHPE-GUALÁN \*

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

*Manuscrito Huarochiri*

\* Este artículo ha sido publicado en libro colectivo *La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Bogotá: Universidad Libre. 2019.

\* Directora del programa de Doctorado y de la Maestría en Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede, Ecuador. Doctora en Derecho, Universidad de Valencia (UV). Profesora Titular de Derecho Constitucional de la Universidad Pública de Navarra, Pamplona (UPN). Directora del Área de Derecho de UASB-Ecuador. E-mail: [claudia.storini@uasb.edu.ec](mailto:claudia.storini@uasb.edu.ec)

\* PhD en Derecho por la Universidad Andina Simón Bolívar-E. Estudiante de Filosofía Indígena. E-mail: [fausto.quizhpe@uasb.edu.ec](mailto:fausto.quizhpe@uasb.edu.ec)



**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 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 evidenciando como esta dicotomía atraviesa los estudios disciplinares y transdisciplinares sobre sus derechos. La reconstrucción se elaborará desde la *meta-física* 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

## I. Introducción

Es necesario empezar reconociendo la necesidad de tomar decisiones que afectan a 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'*<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> Jorge Mario Bergoglio, «Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común» (24 de mayo de 2015), [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html).



calentamiento global. En la Amazonía, desde mucho antes que la *ciudadanía* urbana llegue 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 a la *piedra* como *pariente*. Ante ello, y partiendo del presupuesto que acerca de éste 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”<sup>2</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<sup>3</sup>, así como desde la interacción o

---

<sup>2</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”. *Nuevo Valbuena ó Diccionario Latino Español*, 5ta. ed. (Valencia: Martínez de Aguilar, 1843), 363, 412, 414.

<sup>3</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.



encuentro *tinkuy* entre diversas formas de conocimiento; en especial el de la Amazonía y el *kichwa*; pretendiendo construir otro *saber-poder* con el que se propone una crítica al dominante. Con él se cuestionan los fundamentos del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, es decir, el antropocentrado, el ecológico, el economicista, etc. Sin embargo, la intención no es demostrar que estos último 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 evidenciando como esta dicotomía atraviesa los estudios disciplinares y transdisciplinares sobre sus derechos. La reconstrucción se elaborará desde la *meta-física* dusseliana<sup>4</sup> 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.

## 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*.

---

Ver: Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, 3a. ed. (Bilbao: Deusto, 2010), 25-26.

<sup>4</sup> Según Enrique Dussel, “Esta relación del situado «cara-a-cara» ante la Alteridad del «alguien-Otro» (Autrui) es 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, como responsables por el Otro (la meta-física)”. En: *Materiales para una política de la liberación*, 1a. ed. (España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007), 258.



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<sup>5</sup>. 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.

Dentro del enfoque de la crítica económica y transdisciplinaria 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”<sup>6</sup> que pertenecerían a *occidente*, su trabajo se coloca también en la línea histórica —el proceso de la conquista— y en la económica<sup>7</sup>. Escobar, también propone el posdesarrollo o el “degrowth”<sup>8</sup> en la misma línea discursiva de Latouche<sup>9</sup> o Bonaiuti<sup>10</sup>, 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.

---

<sup>5</sup> James R. May y Erin Daly, *Global Environmental Constitutionalism* (New York: Cambridge University Press, 2014), 280, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135559>.

<sup>6</sup> Arturo Escobar, «Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development?», *Cultural Studies* 24, n.º 1 (enero de 2010): 4, <https://doi.org/10.1080/09502380903424208>.

<sup>7</sup> Matriz transdisciplinaria, disciplinas 2 y 7.

<sup>8</sup> Arturo Escobar, «Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: A Preliminary Conversation», *Sustainability Science* 10, n.º 3 (julio de 2015): 451-62, <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>.

<sup>9</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. Ver: Serge Latouche, *La scommessa della decrescita*, trad. Matteo Schianchi, Epub (Milán: Fertrinelli, 2014); Serge Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*, 1a. ed. epub (Torino: Boringhieri, 2011).

<sup>10</sup> Mauro Bonaiuti, *La grande transizione: dal declino alla società della decrescita*, Epub (Italia: Bollati Boringhieri, 2013).



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.?<sup>11</sup> 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 solo queda la posibilidad de tomar una decisión hacia el futuro es decir, vivir satisfaciendo las necesidades básicas como cualesquier 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<sup>12</sup>, Ellacuría<sup>13</sup> o el mismo Dussel es tratada como *cosa* estos 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 en canónico ya que el

---

<sup>11</sup> Esto se encuentra explicado detalladamente en el trabajo de Salzano y Bortolini. Francisco M. Salzano y María Cátira Bortolini, *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, 2002).

<sup>12</sup> Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Religión (Madrid: Trotta, 1996).

<sup>13</sup> Ignacio Ellacuría Jon Sobrino, *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. II, II vols. (Valladolid: Trotta, 1990).



“regalo de la tierra con sus frutos pertenece a todo el pueblo”<sup>14</sup>, 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*”<sup>15</sup>.

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

### III. Reconstrucción epistémica *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.

<sup>14</sup> Bergoglio, «Carta Encíclica Laudato Si’ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común», 57.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Biblioteca Clásica Gredos 200 (Madrid: Gredos, 1994), 213.



En el presente acápite se intentará abordar la *vida de la totalidad o cuidado de la vida*, como aproximación que permite una construcción *analéctica* de los *derechos de la naturaleza*, e implícitamente cuestiona el *fantasma jurídico*<sup>16</sup> que emergió de su reconocimiento en la Constitución de la República del Ecuador de 2008<sup>17</sup>.

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 el *humano*; es una *cosmovisión*<sup>18</sup>, enfoque o punto de vista acerca de la totalidad, a partir de la cual todo lo que

---

<sup>16</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 psicológicas 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", "fantasmas ideológicos", "proyecciones", etc'. (cursiva añadida) Ver: Evgeni Pachukanis, *A teoria geral do direito e o marxismo*, trad. Lucas Simone (São Paulo: Sundermann, 2017), 74.

<sup>17</sup> Asamblea Nacional, «Constitución de la República del Ecuador» (2008), Artículos 71-74, [www.lexis.com](http://www.lexis.com).

<sup>18</sup> En todo el trabajo se utiliza aquí 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*. Josef Estermann et al., eds., *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, 2009), 133.





rodea a las *personas* es objeto de posible apropiación. En este sentido se podría plantear la disyunción entre *naturaleza natural* y *naturaleza naturalizada*<sup>19</sup>, donde la *naturaleza* que está o existe *de suyo*<sup>20</sup>, como un árbol que puede crecer sin la necesidad de la intervención del hombre, es una *naturaleza natural*. Al hablar de la *naturaleza naturalizada* se está añadiendo una construcción semiótica antropocentrada 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<sup>21</sup>.

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*. Éste planteamiento podría ser criticado de *metafísico*; sin embargo, puede ofrecerse un contra argumento 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 con una *metafísica de la liberación*<sup>22</sup>. Es decir, si hablar del *hermano jaguar*, del *hermano río* o de

---

<sup>19</sup> Esta distinción es defendida por Descola utilizando la teoría de Spinoza. Philippe Descola, *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*, trad. Geneviève Godbout y Benjamín P. Luley (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2012), 28.

<sup>20</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”. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 7.

<sup>21</sup> Este planteamiento es ampliamente desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro en, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, 1a. ed. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013).

<sup>22</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



la *madre tierra* es un planteamiento metafísico, también puede afirmarse que creer que las empresas Sinochem, Sinopec y Conoco Philips son dueñas del Yasuní<sup>23</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*<sup>24</sup> 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 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*<sup>25</sup>

---

tipo de metafísica”. Franz Hinkelammert, *La vida o el capital*, ed. Estela Fernández Nadal, 1a. ed. (Buenos Aires: Clacso, 2017), 350.

<sup>23</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*. Wenyuan Wu, *Chinese Oil Enterprises in Latin America: Corporate Social Responsibility*, 1st edition (New York, NY: Springer Science+Business Media, 2019), 105.

<sup>24</sup> Asamblea Nacional, Constitución de la República del Ecuador, Artículo 318.

<sup>25</sup> Santana entiende el *indigenismo* “como un cuerpo de doctrina política al servicio de la acción de los no-indígenas sobre el mundo indígena”. Ver: Roberto Santana, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, 1a. ed. (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983), 186.



coinciden en definir la categoría *runa* como sinónimo de *humano* o *persona*<sup>26</sup>. 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 cada una de los seres existentes en el mundo tangible, representa la paridad complementaria de los 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>27</sup> y por tanto, traducirlo con la palabra *humano* o *persona* sin duda implica una tergiversación de la filosofía *inkaika*<sup>28</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<sup>29</sup> 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 reside en los niveles de afectación que no son los mismos en un contexto *primitivo* que en uno “civilizado”.

---

<sup>26</sup> Véase por ejemplo, Josef Estermann, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1998), 56. O, Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion*, 1st. ed. (United States of America: Board, 1991), 8.

<sup>27</sup> Según María Vicenta Gualán Puchaicela, en la memoria hora *kichwa* Saraguro, existen piedras *kari* (de género masculino) y *warmi* (de género femenino).

<sup>28</sup> Se habla de *filosofía* adhiriendo al planteamiento de Garcilaso que categoriza “[v]ivían [...] los sabios y maestros de aquella república [Tawaintisuyu], llamados Amauta, que es filósofo”. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, ed. Horacio H. Urteaga, vol. II, VI vols. (Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919).

<sup>29</sup> Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio: I concetti fondamentali della semiologia e la loro storia* (Italia: Einaudi, 1996), 172.



Para entender esta afirmación es necesario el análisis de la categoría *primitivo*. Humanos que *viven*<sup>30</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.

La *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”<sup>31</sup>, 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

---

<sup>30</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”. Ivan Illich, *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*, Clásicos de la resistencia civil (México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014), 29.

<sup>31</sup> Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, 2a. ed. (Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015), 196.



antihistórica, etnocéntrica; cualquiera que sea quien la use, europeo o no, reduce la historia universal a la medida del molde europeo<sup>32</sup>.

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<sup>33</sup>.

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 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

---

<sup>32</sup> Marx, 292.

<sup>33</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, trad. María do Carmo Pandolfo, 4a. ed., Biblioteca Tempo Universitário 45 (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993), 325.



de traducción<sup>34</sup>. De hecho la Constitución de Ecuador<sup>35</sup> 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”<sup>36</sup> 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”<sup>37</sup>(cursiva añadida). En otros casos se entiende *pachamama* como *madre tierra*<sup>38</sup>. Todas estas formas de traducir también implican la separación dicotómica entre *cultura* y *naturaleza*<sup>39</sup>. Para los pueblos y nacionalidades *kichwa*, *pachamama* significa *madre cosmos*<sup>40</sup>, es decir, es un sinónimo de totalidad: involucra las plantas, animales, piedras y por supuesto, el *humano*.

Una vez otorgada fidelidad<sup>41</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 antropocentrado. 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*<sup>42</sup> a partir de una *meta-física*, con una

<sup>34</sup> Ver al respecto el concepto de *trahison* contrapuesto a *fidélité* en: Paul Ricœur, *Sur la traduction*, 3e tirage (Paris: Bayard, 2004).

<sup>35</sup> Asamblea Nacional, Constitución de la República del Ecuador, Artículo 71.

<sup>36</sup> Escobar, 21.

<sup>37</sup> Serge Latouche, *Per un’abbondanza frugale: malintesi e controversie sulla decrescita*, trad. Fabrizio Grillenzoni, Epub (Torino: Bollati Boringhieri, 2011), 146.

<sup>38</sup> Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 1a. ed. (Costa Rica: Arlekin, 2010), 175.

<sup>39</sup> Javier Lajo, *Qhapaq Ñan: la ruta inka de la sabiduría*, 2a. ed. (Quito: Abya Yala, 2006), 52.

<sup>40</sup> Lajo, 162.

<sup>41</sup> Se siguen utilizando las categorías de Paul Ricœur.

<sup>42</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



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 óptico) en el sistema (lo ontológico), y los sitúa uno frente al Otro<sup>43</sup>, como responsables por el Otro (la meta-física)”<sup>44</sup>. “La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [...] de una manera incomparable y única”<sup>45</sup>. 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<sup>46</sup>.

Entonces el mero hecho de que el *rostro de él 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 *antropocentrado*, es decir, desde esta *totalidad* se protege al *humano*. Y es frente a este sujeto *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*.

---

el ‘prójimo’ es el tirado *fuera* del camino, en la *exterioridad*: el Otro”. Ver: Enrique Dussel, *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*, Poscolonial (España: Akal / Interpares, 2015), 191.

<sup>43</sup> No hablamos aquí de la *inclusión* del otro *diferente* o *extraño* de Habermas sino del otro *excluido* el que *no puede* participar, el/la expulsado del sistema: el que duerme en las calles, el que pide limosna, el/la niña de las casas de acogida. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1999), 24.

<sup>44</sup> Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, 1a. ed. (España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007), 258.

<sup>45</sup> Emmanuel Lévinas, *La huella del otro*, trad. Esther Cohén, Sivana Rabinovich, y Manrico Montero, 1a. ed. (México: Taurus, 2000), 63.

<sup>46</sup> Lévinas, 66.



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 pluriverso. 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 denomina *perspectivismo amerindio*, una perspectiva que se utilizará como parámetro para fundamentar el deseable devenir de la ciencias que interpelan los derechos de la naturaleza <sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Ver al respecto: Eduardo Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, 1a. ed. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013).





#### 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 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 cuadras 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<sup>48</sup>.

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, animales y ríos, sino también a los indígenas<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Eloy Alfaro, *Deuda gordiana*, 2a. ed. (Quito: Imprenta Nacional, 1896), 29.

<sup>49</sup> Wu, *Chinese Oil Enterprises in Latin America: Corporate Social Responsibility*, 89,93,95.



Los pueblos amazónicos han sido también *objeto* de la antropología clásica, como área de estudio del estadio *primitivo* de la humanidad, esta categoría que como ya se vio, tiene una connotación peyorativa e implica la obligación de “evolucionar”<sup>50</sup> y “superarse”<sup>51</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 y especialmente de pueblos de la Amazonía y se analiza su *pensamiento filosófico*, se suele utilizar la categoría *creencia*, se diría, por ejemplo, que ellos *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 estaría por tanto enmarcada en parámetros teológicos.

---

<sup>50</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”. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*, ed. Manuel Jiménez Redondo, 1a. ed., vol. II (España: Taurus Humanidades, 1992), 224.

<sup>51</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). Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, ed. Carlos de Santiago, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política 77 (México: Fontamara, 2004), 79.



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”<sup>52</sup>. 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 sino, tienen un carácter *místico*. Esto es evidente en la posición *mística* del liberalismo económico que justifica la existencia de una *mano invisible*<sup>53</sup> que regularía el mercado y a la vez promovería el interés general, y consecuentemente la innecesaridad de la intervención de cualquier agente regulador económico, como el estatal,<sup>54</sup> 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 primer lugar, para la antropología clásica, la criticidad de su teoría rompe con los conceptos pre-fabricados 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, economicista, 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

---

<sup>52</sup> Karl Marx, *O capital, Livro III*, Epub (Brasil: Boitempo, 2017), 80.

<sup>53</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, ed. Carlos Rodríguez Braun, Filosofía (España: Alianza Editorial, 1997), 333.

<sup>54</sup> Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 554.



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<sup>55</sup> 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”<sup>56</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, constituyen espacios bioculturales caracterizados por la doble influencia de los humanos y otras ‘personas’, sus mutuas transformaciones y subjetividades interactuantes”<sup>57</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*.

---

<sup>55</sup> Joseph Ki-Zerbo, ed., *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*, 2a. ed., vol. I, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010).

<sup>56</sup> Zubiri lo resume dialécticamente diciendo “[e]s «natural» el conjunto de caracteres psico-orgánicos que tiene un hombre como los tienen todos los animales”. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, 77.

<sup>57</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”. Ver: Denise Y. Arnold, «Making Textiles into Persons: Gestural Sequences and Relationality in Communities of Weaving Practice of the South Central Andes», *Journal of Material Culture*, 4 de enero de 2018, 18, <https://doi.org/10.1177/1359183517750007>.



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 o 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<sup>58</sup> o el *shuar* que mira en las piedras rojas constituidas esencialmente por yuca y entregadas por la madre tierra Nunkui<sup>59</sup>.

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>60</sup> diría Pachukanis.

Desde lo *humano* tenemos el reto de asumir nuevas perspectivas para *aprender*, *aprehender* y *des-aprehender*. Es necesario *aprender* porque somos *analfabetos*<sup>61</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<sup>62</sup>. Esta educación no esta

<sup>58</sup> Anne-Gaël Bilhaut, *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*, trad. Doris Cepeda de Baillard (Quito: Flacso / Abya Yala, 2011), 89.

<sup>59</sup> Michael J. Harner, *Shuar: pueblo de las cascadas* (Quito: Ediciones Mundo Shuar, 1978), 68.

<sup>60</sup> Ver nota de pie de página número 23.

<sup>61</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 lo contrario, lo ve como la explicitación fenoménico-refleja de la estructura de una sociedad en un momento histórico dado”. Paulo Freire, *Educação e conscientização*, Centro Intercultural de Documentación 25 (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1967).

<sup>62</sup> Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, 1a. ed., vol. 16, Ecumenismo e humanismo (Brasil: Paz e Terra, 1974), 22.



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*, mirar hacia la filosofía de los pueblos de la Amazonía es la solución para ello.

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 invirtiendo “veinticinco siglos de filosofía: la filosofía no debería ser «amor de 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”<sup>63</sup>.

## VI. Bibliografía

Acosta, Alberto. «Los derechos de la naturaleza: algunos fundamentos no solo jurídicos para otra civilización». En *Justicia e interculturalidad: análisis y pensamiento plural en*

---

<sup>63</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, 5a. ed. (Madrid: Trotta, 2006), 407. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, Collection Publiée Sous le Patronage des Centres D’archives-Husserl 54 (Paris: Martinus Nijhoff & La Haye, 1974), 167 ss.



- América y Europa*, editado por Marianella Ledesma Narváez, 1a. ed., 289-326. Derecho & Sociedad. Lima: Centro de Estudios Constitucionales, 2018.
- Acosta, Alberto, y Esperanza Martínez. *Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora*. 1a. ed. Quito: Abya Yala, 2009.
- Agamben, Giorgio. *The Adventure*. Traducido por Lorenzo Chiesa. England: Massachusetts Institute of Technology, 2018.
- Alfaro, Eloy. *Deuda gordiana*. 2a. ed. Quito: Imprenta Nacional, 1896.
- Anne-Gaël Bilhaut. *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Traducido por Doris Cepeda de Baillard. Quito: Flacso / Abya Yala, 2011.
- Apel, Karl-Otto. *Estudios éticos*. Editado por Carlos de Santiago. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política 77. México: Fontamara, 2004.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea: ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. 1a. ed. Biblioteca Clásica Gredos 89. Madrid: Gredos, 1993.
- . *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Clásica Gredos 200. Madrid: Gredos, 1994.
- Arnold, Denise Y. «Making Textiles into Persons: Gestural Sequences and Relationality in Communities of Weaving Practice of the South Central Andes». *Journal of Material Culture*, 4 de enero de 2018, 1-22. <https://doi.org/10.1177/1359183517750007>.
- Asamblea Nacional. Constitución de la República del Ecuador (2008). [www.lexis.com](http://www.lexis.com).
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3a. ed. Bilbao: Deusto, 2010.
- Bergoglio, Jorge Mario. «Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común». Vaticano, 24 de mayo de 2015. [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).



- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Religión. Madrid: Trotta, 1996.
- Bonaiuti, Mauro. *La grande transizione: dal declino alla società della decrescita*. Epub. Italia: Bollati Boringhieri, 2013.
- Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Traducido por Ferran Meler Orti. 1a. ed. Colección Imago Mundi 182. Barcelona: Destino, 2010.
- Descola, Philippe. *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*. Traducido por Geneviève Godbout y Benjamín P. Luley. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2012.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5a. ed. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Poscolonial. España: Akal / Interpares, 2015.
- . *Materiales para una política de la liberación*. 1a. ed. España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007.
- Eco, Umberto. *Semiotica e filosofia del linguaggio: I concetti fondamentali della semiologia e la loro storia*. Italia: Einaudi, 1996.
- Escobar, Arturo. «Degrowth, Postdevelopment, and Transitions: A Preliminary Conversation». *Sustainability Science* 10, n.º 3 (julio de 2015): 451-62. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0297-5>.
- . «Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development?» *Cultural Studies* 24, n.º 1 (enero de 2010): 1-65. <https://doi.org/10.1080/09502380903424208>.
- Estermann, Josef, Nicole Note, Raúl Fornet-Betancout, y Diederik Aerts, eds. *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, 2009.
- Freire, Paulo. *Educação e conscientização*. Centro Intercultural de Documentación 25. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- . *Pedagogia do oprimido*. 1a. ed. Vol. 16. Ecumenismo e humanismo. Brasil: Paz e Terra, 1974.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio H. Urteaga. Vol. II. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio H. Urteaga. Vol. I. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio H. Urteaga. Vol. IV. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1920.
- Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Editado por Manuel Jiménez Redondo. 1a. ed. Vol. II. II vols. España: Taurus Humanidades, 1992.
- Harner, Michael J. *Shuar: pueblo de las cascadas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar, 1978.
- Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. 1a. ed. Costa Rica: Arlekin, 2010.
- . *La vida o el capital*. Editado por Estela Fernández Nadal. 1a. ed. Buenos Aires: Clacso, 2017.
- Illich, Ivan. *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. Clásicos de la resistencia civil. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014.
- Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Vol. II. II vols. Valladolid: Trotta, 1990.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. 4a. ed. Buenos Aires: Eudeba, 2009.



- Ki-Zerbo, Joseph, ed. *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2a. ed. Vol. I. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Lajo, Javier. *Qhapaq Ñan: la ruta inka de la sabiduría*. 2a. ed. Quito: Abya Yala, 2006.
- Latouche, Serge. *Come si esce dalla societa dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*. 1a. ed. epub. Torino: Boringhieri, 2011.
- . *La scommessa della decrescita*. Traducido por Matteo Schianchi. Epub. Milán: Fertrinelli, 2014.
- . *Per un'abbondanza frugale: malintesi e controversie sulla decrescita*. Traducido por Fabrizio Grillenzoni. Epub. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.
- Lechón, José Benjamín Inuca. «Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, n.º 2 (4 de mayo de 2017): 155-76. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.
- Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*. Traducido por Esther Cohén, Sivana Rabinovich, y Manrico Montero. 1a. ed. México: Taurus, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Traducido por María do Carmo Pandolfo. 4a. ed. Biblioteca Tempo Universitário 45. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- M. Bajtin, Mijail. *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. Traducido por Tatiana Bubnova. 1a. ed. México: Taurus / La huella del otro, 2000.
- M. Salzano, Francisco, y María Cátira Bortolini. *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, 2002.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. 1st. ed. United States of America: Board, 1991.
- Martínez, Daniel Gutiérrez, ed. *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*. 1a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.



- Marx, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. 2a. ed. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.
- . *O capital, Livro III*. Epub. Brasil: Boitempo, 2017.
- May, James R., y Erin Daly. *Global Environmental Constitutionalism*. New York: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135559>.
- Nuevo Valbuena ó Diccionario Latino Español*. 5ta. ed. Valencia: Martínez de Aguilar, 1843.
- Pachukanis, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Traducido por Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.
- Santana, Roberto. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. 1a. ed. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- . *La teoría de los sentimientos morales*. Editado por Carlos Rodríguez Braun. Filosofía. España: Alianza Editorial, 1997.
- Sonnenberg, Stephan Peter, y Dema Lham. «But Seriously Now ... Lawyers as Agents of Happiness? The Role of the Law, Lawmakers, and Lawyers in the Realization of Bhutan's Gross National Happiness». *Forum for Development Studies*, 7 de noviembre de 2017, 1-23. <https://doi.org/10.1080/08039410.2017.1393459>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté os deuses canibais*. Editado por Jorge Zahar. Brasil: Anpocs, 1986.
- . *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. 1a. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- . *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. 1a. ed. Argentina: Katz, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos cultura y valor*. Editado por Pilar Cortés. Traducido por Elsa Cecilia Frosi. Madrid: Espasa, 1995.



Wu, Wenyuan. *Chinese Oil Enterprises in Latin America: Corporate Social Responsibility*. 1st edition. New York, NY: Springer Science+Business Media, 2019.

Zaffaroni, Eugenio Raúl Zafaroni. *La pachamama y el humano*. Argentina: Colihue, 2011.

Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.