


EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO INDÍGENA EN LA DEFINICIÓN DE LA NATURALEZA COMO SUJETO DE DERECHO EN LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

The problem of indigenous knowledge in the definition of nature as a subject of law in the Ecuadorian Constitution


Orly Leopoldo Delgado García

Universidad de Córdoba, España.
orlyleod@hotmail.com
orly.delgado@uleam.edu.ec

 <http://orcid.org/0000-0001-7523-9081>

Silvia Raquel Vélez Loor

Consejo de la Judicatura del Ecuador.
Manabí, Ecuador.
silviav1987@hotmail.com

 <https://orcid.org/0009-0006-0292-2406>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17246800>

RESUMEN

Una abundante literatura de Hispanoamérica trata de explicar la adecuación o no de la naturaleza como sujeto de derechos, a partir de su constitucionalización en Ecuador y jurisdicciones similares en otros países. El debate ha discurrido entre la acusación de antropocentrismo moderno y los problemas aun no resueltos sobre la existencia de marcos de aplicación judicial. Este artículo propone que el problema no reside en este debate, sino en una noción construida y asimilada sin discusión: el conocimiento indígena. Este artículo sostiene, junto a la fenomenología, que mientras no se identifique la fuente ontológica del conocimiento humano, no es posible comparar lo conocido sino los procesos del conocer. El debate que ha forzado la entrada del conocimiento indígena en la ley moderna confunde la naturaleza del conocimiento en sí, con el proceso funcional-descriptivo del conocer, que es su consecuencia. Por tanto, no es posible extrapolar el conocimiento indígena al conocimiento jurídico moderno porque son diferentes procesos de conocer y no conocimientos análogos. Esto se debe a que las formas del conocer, finalmente, solo tributan a un principio de naturaleza desconocida: la conciencia de las cosas.

Palabras claves: Conocimiento indígena, epistemología, derecho moderno, naturaleza, fenomenología jurídica.

ABSTRACT

A vast literature from Latin America attempts to explain the adequacy or inadequacy of nature as a subject of rights, beginning with its constitutionalization in Ecuador and similar legal systems in other countries. The debate has ranged from accusations of modern anthropocentrism to the still unresolved issues surrounding the existence of judicial enforcement frameworks. This article proposes that the problem lies not in this debate, but in a notion constructed and assimilated without discussion: the indigenous knowledge. This article argues, along with phenomenology, that as long as the ontological source of human knowledge is not identified, it is not possible to compare what is known, but rather the processes of knowing. The debate that has forced the entry of indigenous knowledge into modern law confuses the nature of knowledge itself with the functional-descriptive process of knowing, which is its consequence. Therefore, it is not possible to extrapolate indigenous knowledge to modern legal knowledge because they are different processes of knowing, not analogous knowledge. This is because the forms of knowing ultimately contribute only to a principle of unknown nature: the consciousness of things.

Keywords: Indigenous knowledge, epistemology, modern law, nature, legal phenomenology.

INTRODUCCIÓN: BIOCENTRISMO VS. ANTROPOCENTRISMO

En el marco de constituciones identificadas como “neoconstitucionales”; del llamado “nuevo constitucionalismo o constitucionalismo democrático para América Latina”, o del “constitucionalismo andino”, han aflorado diversas formas de protección de la naturaleza. Para ello, esta vez, a la naturaleza no se la identifica como el entorno en que habita y del que es responsable el humano, sino como un sujeto animado, es decir, que tiene alma consciente, como ésta se define en el judeo-cristianismo. Esta animación es el consecuencia y resultado de una metáfora conceptual en la que se transpolaría el conocimiento indígena Kichwa, el cual se refiere a la naturaleza como Pachamama o Madre Tierra y, a partir de ello, se transpola que es sujeta de derechos jurídicos. La idea de maternidad implicaría la existencia de un alma consciente que debe ser protegida como tal. La nueva figura jurídica no contempla que, a pesar de ser consciente, la naturaleza también sea sujeta de obligaciones. A pesar que en la naturaleza los fenómenos parasitarios, depredatorios, evolutivos y accidentes han provocado extinción de especies vivas, incluso antes de la aparición del humano, formando parte de sus procesos internos, no se le obliga a existir en equilibrio ecológico. Esto se debe a que el sentido que inspira esta forma jurídica es solo su protección de las amenazas del racionalismo y el capitalismo depredador:

[...] “El Derecho Ambiental tradicional no ha podido cumplir su tarea de protección de la Casa, ante su connivencia con el capitalismo y su modo de producción basado en acumulación y consumo. Insuficientes han quedado los marcos internacionales, interamericanos y nacionales para la protección de lo que tradicionalmente se ha denominado como el medio ambiente. Ante la catastrófica situación de la tierra, esfuerzos teóricos del Norte y del Sur han planteado salidas más ra-

dicales de protección y cuidado como lo es otorgar a la naturaleza y sus elementos, la calidad de sujetos de derecho.” (Estupiñán et al., 2022).

Entonces, no parece tratarse de una nueva lógica animista sino de una consideración poética o metafórica, para llamar la atención acerca de los peligros del avasallante desarrollo moderno. Sin embargo, sus autores insisten en que se trata de un nuevo paradigma animista. De hecho, esta perspectiva justifica la inclusión de la nueva forma jurídica bajo la idea de que se trata de un cambio de paradigmas, del antropocentrismo al biocentrismo. El biocentrismo, concepto cercano al ecocentrismo, es la corriente que establece igualdad axiológica de todos los seres vivos, por lo que merecen el mismo respeto.

Esta corriente de pensamiento tiene un fundamento filosófico idealista: la creencia que afirma que todos los seres vivos, tanto plantas y animales, como el ser humano, merecen la misma consideración por el mero hecho de ser seres vivientes, esto es, por tener la vida como elemento común. De hecho, la noción se deriva de la primordalidad de la vida en el derecho moderno de los humanos y, en consecuencia, no habría porqué desentenderse de esta primordalidad para todos los seres vivos. Es una corriente que se posiciona en contra del antropocentrismo, que consideraría que el ser humano es el centro de todo, lo cual supondría una injusta superioridad de esta especie sobre las otras. Para el antropocentrismo, las facetas de la vida existente, solo tendrían sentido desde el sentido que les otorga el ser humano. Así, en consecuencia, todo el desarrollo derivado del antropocentrismo implicaría latentemente el peligro de que se producirá sin considerar el respeto de otras formas de vida (De Carlos de Correia, 2021; Marín García, 2021; Gudynas, 2010; 2009).

Sin embargo, esta idea muestra su otra cara: si todos los seres vivos

tienen igual valor ¿Cuál criterio debe utilizarse para que destruir a otro ser vivo, de manera intencional o no, para producir la reproducción de la vida? Esto incluye, por supuesto, a los microorganismos como bacterias, hongos y, probablemente, virus. ¿Qué criterios relativizarían la necesaria jerarquía en las cadenas alimenticias y en la lucha de una especie por no ser depredada por otra?

Aunque la idea de una juridicidad biocéntrica se alimenta de otros paradigmas similares como el ecocentrismo, o la noción de Pangea (la Tierra entendida como un solo ser viviente), pero, en lo relativo al contexto ecuatoriano, la noción de la explícitamente bebe es la de Sumak Kawsay, en un dialecto del Kichwa, traducida como el “buen vivir”. Este concepto se convirtió en un *slogan* del gobierno de turno que impulsó la Constitución, y definió toda la adecuación ideológica de la planificación nacional.

Como se verá a continuación, se observa en la narrativa constitucional, así como en la narrativa de los mismos defensores de la visión biocentrista de la constitución, la claridad de que la idea animista de la naturaleza, que se deriva del único hecho de estar viva, es realmente una manera metafórica de confrontar el paradigma moderno y, por tanto, no existe como tal, sino como formulación moderna de políticas y derechos modernos.

Así que Ecuador diseñó para su Constitución un concepto de naturaleza política moderna, con raíces en la imaginación ancestral inconexa, donde los derechos clásicos fundados en Naciones Unidas o La Declaración Universal del Hombre y el Ciudadano...

“ (...) son adjudicados no únicamente a los individuos, sino que también son parte del ‘buen vivir’ (artículos 12 a 15), bajo una cobertura mucho más amplia. En efecto, al describir el “régimen del buen vivir”, se presentan normas sobre inclusión y equidad –en las que se cubren cuestiones sobre educación, salud, etc.–, junto a cuestiones sobre biodiversidad y recursos

naturales (artículos 395 a 415). Por lo tanto, la visión que se presenta del ‘buen vivir’ es integral, tanto en lo social como en lo ambiental.” (Gudynas, 2009)

Solo habiéndose descrito este contexto, pueden interpretarse gnoseológicamente los artículos constitucionales 10, 71 y 72 de la Constitución del Ecuador, y que son el centro del debate de este manuscrito.

En el artículo 10, la Constitución afirma que la naturaleza se equipara directamente a las formas humanas sujetas de derecho:

“Art. 10.- Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008)

En el artículo 71, los derechos de la naturaleza pueden ser tutelados por los seres humanos:

“Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza (...).” (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008)

Y en el artículo 72, se establece de manera taxativa un derecho relacionado con su existencia: la naturaleza tiene derecho a su restauración.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (...).” (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008)

La constitución es, entonces, clara:

a) La naturaleza tiene derecho a

elevant un moción judicial en contra de los humanos, porque es animada y consciente, como los humanos,

b) Como ella misma no puede erigirse tal derecho, porque realmente no está animada (o suficientemente animada) ese derecho debe ser tutelar, esto es, que ella es incapaz, lejana o discapaz,

c) El derecho central es el de su existencia y, dentro de ésta, a su restauración, lo que significa que se refiere solamente al aspecto biológico de la naturaleza (y no los campos magnéticos o los minerales, por ejemplo, de cuya restauración sabemos poco, o no existe), y solamente a su protección.

El espíritu de la norma, entonces, contiene cuatro características implícitas. Cuando se refiere a la naturaleza como sujeto de derechos, realmente se refiere a la **1. Animación, 2. de una naturaleza discapaz, lejana o incapaz, 3. Solo de sus aspectos vivos**, y solo tiene derecho a su **4. existencia y restauración**. En relación a la cuarta característica implícita de esta norma, por ejemplo, la naturaleza no tendría derecho a destruir al ser humano (su principal agresor según la narrativa biocentrista) sino solamente protegerse y restaurarse.

Así, la abundante literatura sobre naturaleza como sujeto de derecho, que dice ser resultado del debate entre biocentrismo y antropocentrismo (Oliveira Reis & Pessoa Mulatinho, 2014; Estupiñan Achury, et al., 2022; Roncal Vattune, 2013; Friggeri & Bellei Neto, 2024; Villa Furnaletto, 2014; Gudynas, 2010; 2009) no identifica bien el problema de cómo puede la naturaleza ser sujeta de derechos, según la norma redactada. A partir de los mismos defensores del biocentrismo, así como de los autores que aun no conciben cómo aplicarla (Acosta & Martínez, 2011; Fischer Lescano & Valle Franco, 2021; Valle Franco & Ewering, 2023; Arroyo Baltán, 2017), se percibe que su utilidad mayor es

la de ser una afirmación metafórica, inspirada en una idea re-elaborada del conocimiento indígena, que fue enmarcada para una aplicación moderna, porque se ha formulado más para llamar la atención de la gravedad destructiva de la modernidad (capitalista o capitalista de Estado -llamado socialismo-) sobre el medio ambiente, que como una posibilidad cierta.

SUMAK KAWSAY, PACHAMAMA Y BUEN VIVIR: EL ARTIFICIO DE UNA UTOPIA MODERNA

En la tradición lingüística de origen Kichwa en Ecuador se reconocen algunos usos similares al de Sumak Kawsay en sus representaciones cotidianas. A veces son referidos más bien como un bienestar de satisfacción material, superficial, cuando normalmente va adherido al concepto de Illa e Illa Kawsay, pero en algunos etnografías muy puntuales, sí hay referencias a este sentido de plenitud entre la tierra, plenitud, hermosura, e interdependencia (o complementariedad), del que se hace referencia en el texto constitucional. Parece claro que no se trata de una tradición extendida en el mundo indígena moderno sino una referencia de fuentes ya en desaparición.

Sin embargo, es claro que el uso de la Pachamama, del Sumak Kawsay y, consecuentemente, la naturaleza como sujeto de derecho, en el contexto jurídico, son indicativas de nociones neo-desarrollistas, post-desarrollistas y post-utópicas, por decir lo menos, inapropiadas. El mismo movimiento político indígena que promovió sus conceptos en las luchas nacionales del siglo XX, y que participó en la redacción de la Constitución que incluyó a la naturaleza como sujeto de derechos, lo denuncia:

"En este sentido, Carmel (2014, citado por Cubillo-Guevara, 2016) enfatiza que si bien la CONAIE y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) realizaron destacadas apor-

taciones sobre el BV¹, en la práctica sus propuestas fueron ignoradas en la redacción definitiva del texto constitucional, al igual que otras propuestas ecologistas y feministas. Según Cubillo (2016), cuando el MIE² propuso al SK³ como modelo de desarrollo, el Movimiento Político Alianza País⁴, usurpó el concepto transformándolo en BV para incorporarlo en su discurso como un concepto ómnibus, que una vez vaciado de su contenido indígena podría ser llenado de un nuevo contenido postneoliberal” (Cuestas Caza, 2019, p.117).

Cuestas Caza (2019) realiza un importante descripción de las fuentes llamadas ancestrales en estos usos por parte de la constitución. Él aduce que realmente hay tres usos representacionales, dos que son entre sí posiblemente coincidentes, pero entre ellos incoincidentes con lo relativo a la filosofía andina original.

Los tres usos son, a) la propia filosofía andina, b) el buen vivir, que sería una precaria traducción del Sumak Kawsay, desarrollada por el estatismo y el socialismo del Siglo XXI, y c) el ecologista y post-desarrollista, que prestará sus bases teóricas como armas en el debate eco-geopolítico.

De tal modo que el debate sobre el biocentrismo y antropocentrismo, así como sus formulaciones constitucionales, se alejarían peligrosamente de la perspectiva culturalista, cuya semántica original depende del contexto, la tierra y la relación directa de la cultura Kichwa con la naturaleza, presentando un concepto más interiorista y filosófico. Se trataría de un transvase equivocado y, en parte, oportunista, desde la epistemología amerindia a la epistemología de la geopolítica y la coyuntura política modernas.

En respecto a la visión pachamamista o culturalista, el concepto parece estar bien fundamentado. Hay

1 Buen Vivir

2 Movimiento Indígena Ecuatoriano

3 Sumak Kawsay

4 Partido del Correoismo, que impulsó la Constitución del 2008 y que gobernó los diez años siguientes.

fuentes que lo datan, al menos, desde los años 40 del siglo XX:

“La investigación doctoral de Benjamín Inuca (2017a, 2017b), rastrea en documentos históricos las apariciones e interpretaciones del término AK⁵ y SK⁶ desde la década de 1940, tanto en la Sierra como en la Amazonía ecuatoriana. Inuca (2017a), analiza el texto Ñuncanchij yachana de Lola Díaz Salazar de 1986 y concluye que en dicho texto: ‘Las acciones cotidianas fueron categorizadas dentro de alli kawsay; alli maillashca, alli micuna, alli ruraj. En cambio cuando sugirieron una actitud de vida, talvez espiritual, como un imaginario posible, como una forma de vida a conseguir escribieron como sumak kawsay. El alli kawsay fue una categoría pragmática de vida buena, fue la práctica de vida buena, mientras que el sumak kawsay fue un ideal, fue el pensamiento – sentimiento o el espíritu kichwa de la vida hermosa (p. 167)’” (Cuestas Caza, 2019, p. 113).

La perspectiva culturalista, sin embargo, es luego resemantizada por las perspectivas post-desarrollistas (que buscan nuevas maneras de expresar la contienda política entre ecologismo, desarrollo y desarrollo sustentable), post-utópicas (socialistas y estatistas, que buscan un marco nacionalista para moralizar la planificación nacional), y neo-desarrollistas (que buscan explorar experimentos políticos de nuevo diseño). Tal resemantización no solo fue obra de los factores políticos no-indígenas en la redacción de la constitución sino también de la misma evolución de los Movimientos Indígenas que luchaban en las calles de las urbes ecuatorianas y en los espacios criollos por sus reivindicaciones, y que tenían necesidad de construir su propia terminología (Cuestas Caza, 2019, p. 117).

Los mismos defensores del marco neo-desarrollista entendieron que, por un lado, se trata de “resonancias”, que no siempre identifican al verdadero pensamiento indígena, pero son útiles como nuevas metáforas para el compromiso utopista:

5 Ally Kawsay

6 Sumak Kawsay

"Las tradiciones culturales andinas expresadas en el "buen vivir" o Pachamama tienen muchas resonancias con las ideas occidentales de la ética ambiental promovida, por ejemplo, por la "ecología profunda" o con los defensores de una "comunidad de la vida". Incluso, una parte sustantiva del movimiento de la "ecología profunda" rescata espiritualidades y cosmovisiones de pueblos originarios, y además insiste en sostener que sus posiciones incluyen tanto nuevas formas de valoración como una redefinición del sí mismo (bajo una concepción del sí mismo expandido). Pero también hay que advertir que no todas las posturas de los pueblos originarios son bio-céntricas, y que incluso hay diferentes construcciones para la Pachamama" (Gudynas, 2009).

Pero, por el otro lado, también entendieron el problema de transvasar de una epistemología amerindia a la lógica de la política moderna. En manos de una clase política con intereses propios, los conceptos pachamamistas o culturalistas lucen atractivos pero su aplicación no solo es difícil sino que pueden servir para encubrir formas de post-neo-liberalismo:

"Es evidente que muchos de los posibles avances dependerán de las leyes marco (u orgánicas), leyes específicas y otros marcos reglamentarios que comiencen a ser aprobados en el futuro inmediato. Las tensiones que se señalaron arriba seguramente se expresarán en esos debates legislativos, intentando, por ejemplo, generar leyes marco que reduzcan el reconocimiento del valor propio de la Naturaleza, restringiéndolos a los derechos de tercera generación, o minimizando los compromisos con la restauración ecológica a meras formas instrumentales de remediación ambiental" (Gudynas, 2009).

EL CONOCIMIENTO INDÍGENA Y EL CONOCIMIENTO JURÍDICO MODERNO

El hecho de que en las ciencias sociales se utilice el lenguaje para identificar y describir el mundo, ya implica un proceso en el que no podemos encontrar "definitud" en los hechos sociales. El fenómeno que subyace detrás de todas las explicaciones en las ciencias sociales (incluyendo también

las exactas) es un hecho dado pero no explicado y, hasta la fecha, inexplicable: el hecho mismo de conocer. Todo lo que se define, por tanto, está atado a la persona, y ésta, a su vez, está atada a la cultura. La realidad es ese espacio del lenguaje en el que tratamos de definir las cosas para usarlas. Y no es, como cierto racionalismo y funcionalismo han tratado de proponer, un hecho fijo, externo a la persona. La realidad es un fenómeno producto del conocer de las personas y no otra cosa (Garfinkel & Sacks, 1970)

De tal modo que la fenomenología, fundamental en las bases de las ciencias sociales contemporánea, enseña que lo que una persona define son las formas estructurales que se expresan a partir de referencias indicadas en la infancia y la cultura, y no son definiciones de una realidad incommovible fuera del sujeto.

Esto sugiere dos problemas en la noción de conocimiento indígena (como de cualquier otro):

- Todo conocimiento es ideal, y no material. La materia son las prestaciones de la observación que asisten a las ideas, sea modificándolas, transformándolas o confirmándolas.
- Todo conocimiento es cultural y, por tanto, el resultado de una conexión interior con la naturaleza pero también de las interacciones con otras personas y culturas.

En relación a este último problema, no es hoy posible identificar naciones o culturas que hayan producido conocimiento sin la interacción con otras naciones o culturas. La Constitución del Ecuador se redacta en tiempos en que toda idea de cultura primigénea o ancestral, se muestra como una sustantivo original, cuando, en realidad es una proceso de conformación y debates desde la intersubjetividad.

Así, el conocimiento indígena no es un conocimiento fuera de las

fuerzas del conocimiento humano, y también es real-ideal, dentro su propio contexto, o *nomos*. Además no es un conocimiento puro o aislado, sino en extrema relación y diálogo con la culturas indígenas vecinas y con la cultura moderna occidental de las naciones que las circundan.

En el discurso Waorani, así como el discurso de los pueblos indígenas de la zona más biodiversa del planeta, el ecosistema Yasuní, no se percibe está idea de animación de la naturaleza que asiste a la constitución ecuatoriana. Su proceso de conocer es diferente al nuestro como al de los Kichwas que cultivaron esta idea de belleza sublime asociada a la complementariedad con la naturaleza. Por el contrario, entre los Waorani, se percibe la necesidad de respetar “un hogar”, lo que es una noción instrumental pasiva de la acción humana. Esto refleja que el conocimiento del Sumak Kawsay es una elaboración específica en un contexto específico, del mismo modo que lo es el derecho moderno, y todo conocimiento.

La realidad ideal percibida, dentro del *nomos* estructural de la cultura, es la materia de debate jurídico, y no la maticidad poética de la naturaleza, la cual no puede demostrarse. Por ello la idea de naturaleza como sujeta de derechos, en el entendido de que ella es tiene un alma consciente, está muerta desde su misma redacción constitucional. Esta es la idea central de este debate: que los indígenas Kichwas (algunos de ellos) hayan indentificado un alma consciente en la naturaleza como un todo, que les hace ver realmente una suerte de madre (y no una alegoría emocional de la madre), es una revelación en procesos de conocimiento que son específicos a sus procesos cósmicos de reconocimiento del mundo, por lo que no son accesibles a nuestro conocer. Podemos incluso describir el proceso en el que ellos pudieron haber llegado a esta importante conciencia, pero no por ello el *nos* moderno y occidental

puede fácilmente alcanzar esa misma conciencia. Porque, al no conocer la esencia misma del conocimiento, aquello que produce conciencia del cosmos, solo tenemos formas y estructuras del conocer, que son su consecuencia. Y, para poder tener conciencia de la Pachamama (o de Di's, o de los ángeles, o de las fuentes divinas de la vida, o de las inteligencias constelares, por ejemplo), las formas y estructuras del conocer en el *nos* moderno y occidental, no están preparadas. En términos de lo que enseña la fenomenología, dado que conciencia del mundo es un misterio, no tenemos mas caminos que las formas del conocer que aprendimos.

La forma jurídica propuesta no puede demostrarse por el simple hecho de que el conocimiento indígena que valida la metáfora de la naturaleza como sujeto de derechos, surge de una conciencia de las cosas que no es validable, ni por la vía de la razón o la lógica, o la vía de la ciencia, pero tampoco por la vía del conocimiento estructural antrópico. Es simplemente un hecho real-ideal, anclado en las expresiones estructurales del conocimiento cultural.

Por el contrario, todo lo que se deriva de esta fuente de conciencia, como por ejemplo, el uso de la naturaleza, el respeto de sus formas y tiempos, el aprovechamiento racional y sustentable de sus recursos, el deseo personal y ciudadano de cuidar en el gran reloj del universo, las formas creadas y/o evolucionadas, son todas ellas materia de debate, comunicación, y construcción de conocimiento. Y solo así, pueden ser materia del Derecho.

Suponer que el conocimiento llamado ancestral es más sabio, solo puede serlo en la medida en que nuestras relaciones culturales e interactivas con esas culturas así lo perciban. De lo contrario, no es más sabio, sino anacrónico. No percibimos la totalidad de la cultura con toda su

cosmovisualidad, sino aquello que toca nuestras necesidades y emociones, como sucede con los sentimientos de culpa en los que resonamos. Realmente, obtenemos de la cultura ancestral, lo mismo que obtiene un navegador por Instagram cuando lee un post sobre la teoría de la relatividad: una imagen muy reducida *ad absurdum*, pero que nos produce una infantil satisfacción que nos conduce a la ilusión de conocimiento integral de la otra cultura. En sí mismo, de esto se alimentan los procesos culturales y las ideas: De la exposición a estas formas de interacción se derivan los tiempos situacionales, coyunturales y estructurales (de no haber más por ejemplo, en una posible inteligencia astral o inter-especie) con los que entendemos el mundo (Castro Aniyar, 2022).

Pero no es un entendimiento real-material, pues esto no es posible. Es más bien un entendimiento real-ideal (ideas estructurantes de una conciencia o un conocimiento) que se circunscribe a nuestra historia, valores, personas y estabildades culturales.

Pero éste no es solo un tema entendido por la fenomenología, sino que también es un tema claramente trabajado en la antropología y en la obra de Michel Foucault, por cuanto la determinación de un conocimiento indígena da poder al ordenador de la "práctica divisoria", esto es entre el que decide que algo se puede hacer, y el que no tiene recursos materiales, medibales y por tanto, reales para hacerlo, como sucede con algunas religiones, el sistema penitenciario o la psiquiatría:

"El concepto de conocimientos indígenas implica que el sistema en que se inscribe está aislado y fuera de la historia, lo cual ni siquiera se sostiene para los grupos más remotos (...)

Las prácticas divisorias

El concepto de brecha, en lugar de confluencia, entre sistemas locales y extra locales de conocimientos, no es sociológicamente neutro: crea un espacio conceptual para el

ejercicio de una autoridad burocrática central que "zanja" brechas imaginarias, lo cual privilegia a dicha autoridad (cf. el comentario, citado anteriormente, de Ferradás [1998: 240], de que los conocimientos indígenas constituyen una "antinomia de autoprivilegio"). La división creada entre conocimientos indígenas y no indígenas es

un ejemplo de lo que Foucault (1982: 208) llamó "prácticas divisorias", refiriéndose a las diversas maneras por las cuales las sociedades objetivan al otro y se privilegian a sí mismas (por ejemplo, distinguiendo entre dementes y cuerdos, enfermos y sanos, criminales y ciudadanos respetuosos de la ley)." (Agrawal, 2002, p. 84)

CONCLUSIONES

El reconocimiento de la naturaleza, como sujeto de derecho, en las Constituciones de la República del Ecuador [2008] y del Estado Plurinacional de Bolivia, de acuerdo a lo que expresa el jurista brasileño Dr. Francisco Rogerio de Carlos Corrêa, parece implicar un nuevo paradigma en el tratamiento de la Pachamama o "madre naturaleza" en el plano jurídico.

El modelo **biocéntrico** avanzado junto a este nuevo paradigma tiene el propósito de tornar la relación del ser humano con la Naturaleza más equilibrada. Pero tal mudanza conceptual ha conllevado a una larga acumulación de debates y construcciones políticas.

El primer impacto medible es el aumento de literatura jurídica que considera que el nuevo paradigma es una herramienta para el cambio eco-geopolítico, por tanto es herramienta para la utopía y el cambio social. El segundo impacto visible es el aumento de literatura jurídica que explora modelos y maneras de incorporar el nuevo marco conceptual en los derechos nacionales e internacionales. El tercer impacto, mucho más visible dentro de Ecuador, es la consolidación de un discurso nacionalista que usa la semántica ancestral para moralizar los sistemas nacionales de planificación y la acción política.

Sin embargo, la nueva forma jurídica no termina de crear un cambio sustancial en relación a los modelos previos, fundamentalmente, el del desarrollo sustentable, pues su formulación implica problemas políticos y epistemológicos más serios. En relación a los problemas políticos, desde de diferentes ángulos, se ha coincidido en que las construcciones conceptuales, como la naturaleza como sujeto de derecho, suelen ser útiles a los interjuegos de oportunidades políticas que rodean al debate, convirtiendo a la idea, más que en una solución, en una nueva herramienta, arma, o estrategia para otros fines.

Pero este problema es, realmente, consecuencia de un problema más de base: la epistemología de cierto conocimiento indígena. Los grandes autores de la fenomenología enseñan que el conocimiento, su existencia *per se*, es desconocido para el humano, por lo cual solo obtenemos del mundo procesos de construcción, elaboración y subjetivación de formas y estructuras. El conocimiento indígena no escapa de ello, por lo que no tenemos un camino directo a la conciencia de la naturaleza como ente animado y consciente, que interactúa con nosotros, no de manera alegórica, sino real. Solo tenemos las formulaciones construidas en la evolución de sus culturas, que son diversas según sus especificidades antropológicas y que proveen más de técnicas de conocimiento que a una conciencia en sí. Esto hace imposible entender la idea de naturaleza como sujeto de derechos, sino a través de alegorías, mayormente, auspiciadas por el enorme sentimiento de culpa que tiene la cultura occidental moderna al destruir el planeta. Esta es una forma precaria de conocimiento, aunque llene de satisfacción nuestra imaginaciones poéticas sobre el tema.

La teoría de los tres relojes enseña que es común en las sociedades confundir los tiempos del significado de las cosas, haciendo más invisible

el cambio social. El reloj del habla y las situaciones, mucho más dinámico y lleno de imaginación utópica, se confunde con el reloj de las coyunturas y las formas institucionales, y a su vez, se confunden éstos con el reloj estructural, de naturaleza mucho más estática, donde los sentidos y la conciencia se mantienen estructurando establemente a los demás significados (Castro Aniyar, 2022). La naturaleza como un ente animado y consciente es un claro elemento del reloj estructural de una cultura, posiblemente correspondiente a las revelaciones de D's, al diálogo con las inteligencias constelares, o el diálogo con los muertos, por dar algunos ejemplos conocidos en las culturas. Solo se llega a ella, a través de una condición mística que implica una especificidad cultural y, posiblemente, también ancestral, histórica y personal. Son formas de conocimiento tan importantes que, si desaparecen, desaparece todo lo que se sostiene de ellas, desplomando un enorme edificio de significados. No es posible, por tanto, transpolar una noción tan profunda como esta, ceñida entre el reloj estructural de la cultura y el reloj "a perpetuidad" de la naturaleza (Castro Aniyar & García Briones, al lenguaje del derecho, que convencionalmente requiere para su funcionamiento de grandes dosis de pureza lógica y evidencia material (Meza Intriago, 2015).

Al no entender esto, se han confundido los tres tiempos de los significados, provocado esto, más por el deseo de que la naturaleza nos reclame judicialmente, que por el hecho real de que pueda hacerlo (o que nosotros los sepamos).

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto & Martínez, Esperanza (2011) La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política. *Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana*. Quito, Ecuador.

Agrawal, Arun (2002). El conocimiento indígena. *Revista internacio-*

nal de ciencias sociales. Septiembre de 2002, No. 173.

Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (2008) *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi, Ecuador, Editorial Corporación de Estudios y Publicaciones, Edición 2021.

Arroyo Baltán, Lenin (2017) Perspectiva actual de la Naturaleza como Sujeto de Derechos. *Revista Culliacán*. Congreso del Estado de Sinaloa. Año 1, número 1, ISSN en trámite, Diciembre-Junio, Estado de Sinaloa, México [pp.51-73]

Castro Aniyar, D. (2022). El arte de la predicción social. Apuntes sobre el uso de la ciencia y las emociones en sistemas inteligentes de predicción, en Cruz Marte, I. y Espinoza, A. (2022). *El Futuro del Delito. Prognosis y Propuestas para el Campo Jurídico y Criminológico en el Siglo XXI*. Editorial Mawil. <https://mawil.us/wp-content/uploads/2023/05/EL-FUTURO-DEL-DELITO.pdf>

Cuestas Caza, Javier (2019). Sumak Kawsay entre el post-desarrollismo occidental y la Filosofía Andina. *Ánfora*, vol. 26, núm. 47, 2019. Universidad Autónoma de Manizales, Colombia. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357863763010>

De Carlos Corrêa, Francisco (2021) ¿La naturaleza sujeto de derechos? Una nueva tendencia en las constituciones biocéntricas, en *X Jornada Interacional de Políticas Públicas, Trabalho Alienado, Destruição da Natureza e Crise de Hegemonia: consciência de classe e lutas sociais na superação da barbárie*. Maranhão, Brasil 16 – 19 de noviembre de 2021.

Estupiñan Achury, L., Parra Acosta, L., & Rosso Gauta, M. C. (2022). La Pachamama o la naturaleza como sujeto de derechos. Asimetrías en el constitucionalismo del “buen vivir” de América Latina. *Saber, Ciencia Y Libertad*, 17(2), 42-69. <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2022v17n2.9264>

Fischer Lescano A. & Valle Franco, A. (coord.) (2021). *La Naturaleza como sujeto de derechos: Un diálogo filosófico y jurídico entre Alemania y Ecuador*. Quito, Ecuador, Editorial V & M Gráficas

Friggeri, Pablo & Bellei Neto, Orlando (2024). Biocentrismo ancestral: desde América Latina la ecología puede ser más profunda. *Revista Wirapuru, Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, Vol. 9, año 5, primer semestre 2024, Santiago de Chile.

Garfinkel, H. & Sacks, H. (1970) On Formal Structures of Practical Actions, en MacKinney, J. & Tiryakian, E. *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. Appleton-Century-Crofts. NY.

Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.13: 45-71, julio-diciembre

Gudynas Silinkas, Eduardo (2009) La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador. Bogotá, Colombia, *Revista de Estudios Sociales* N° 32. Abril 2009, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Los Andes, Colombia.

Marín García, Alfredo (2021) Biocentrismo. *Economipedia*. Obtenido de: <https://economipedia.com/definiciones/biocentrismo.html>.

Oliveira Reis, Ana & Pessoa Mulinho, Juliana (2014) El biocentrismo versus nuevo desarrollismo: El Neoeextrativismo Ecuatoriano en el contexto del nuevo constitucionalismo latinoamericano. *Revista de la Facultad de Derecho del Suir de Minas*. Pouso Alagre, Minas Gerais, Brasil, Vol. 30 N° 2, pp. 59 – 74.

Roncal Vattune, Ximena (2013) La naturaleza...un sujeto con derechos, *Revista Integra Educativa*, Instituto Internacional de Integración, Convento Andrés Bello. Vol. VI N° 3, La Paz,

Estado Plurinacional de Bolivia.

Valle Franco, Alex & Ewering, Elena (2023) Derechos de la Naturaleza y acceso a la jurisdicción internacional. Una perspectiva europea y latinoamericana, en Fischer Lescano A. & Valle Franco, A. (coord.). *La Naturaleza como sujeto de derechos: Un diálogo filosófico y jurídico entre Alemania y Ecuador*. Quito, Ecuador, Editorial V & M Gráficas.

Villa Furnaletto, Taisa (2014) El Constitucionalismo transformador latinoamericano implicaciones en la restauración y reparación del daño ambiental, *Caixias do Sul*, Río Grande do Sul, Brasil [Traducida por el autor]

Autores

Orly Leopoldo Delgado García

Este artículo forma parte del proyecto de investigación del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad de Córdoba (UCO) España.

Docente Principal Facultad de Ciencias Sociales Derecho y Bienestar de la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí;

Juez Civil de la Provincia de Manabí, Ecuador y Doctorando del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad de Córdoba (UCO), Manta 130219, Manabí, Ecuador. Correo electrónico: orly.delgado@uleam.edu.ec ORCID iD:

Silvia Raquel Velez Loor

Abogada y Magister en Derecho Procesal, Ex Registradora de la Propiedad del GAD de Montecristi y Ex Directora del Consejo de la Judicatura de Manabí, Asistente de la Fiscalía General del Estado – de Manabí - Universidad San Gregorio de Portoviejo Manta 130219, Manabí, Ecuador. Correo electrónico: silviav1987@hotmail.com ORCID iD:

Declaración Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de

interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera

Notas

Para tener una perspectiva completa de los derechos de la naturaleza, es necesario remontarse siglos atrás, mucho antes del colonialismo, así lo sostienen Liliana Estupiñán Achury Leonardo Antonio Parra Acosta y María-Camila Rosso Gauta afirmando que dentro del marco de constituciones llamadas “neoconstitucionales”, nuevo constitucionalismo o constitucionalismo democrático para América Latina, o también constitucionalismo andino han surgidos diversas formas de protección de la Madre Tierra o Pachamama, lo que dio forma para considerar a la naturaleza como sujeto de derechos. Sin embargo, se mantiene la preocupación de que el Derecho Ambiental tradicional realmente no cumplido su tarea de protección de la naturaleza. “siendo Insuficientes los marcos internacionales, interamericanos y nacionales para la protección de lo que tradicionalmente se ha denominado como el medio ambiente” .j que permitan hacer efectiva la calidad de sujeto de derecho a la Pachamama.