

CAPÍTULO I

LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA EN EL NEOCONSTITUCIONALISMO ANDINO HACIA UN NECESARIO Y URGENTE CAMBIO DE PARADIGMA

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/dirhum01>

Ramiro Avila Santamaría

VOLTAR AO SUMÁRIO

Desde el año 2008, cuando en Ecuador se reconocieron los derechos de la naturaleza, no he dejado de pensar y cuestionarme sobre las implicaciones de esta innovación en el derecho en general y en los derechos humanos en particular. No tengo respuestas definitivas, solo preguntas, inquietudes e intuiciones. Lo que estoy seguro es que los derechos de la naturaleza ofrecen respuestas radicales para problemas profundos que está atravesando la humanidad, tanto con relación a los seres humanos (violencia, pobreza, exclusión) como a la relación entre los humanos, otras especies y la Tierra (crisis ecológica).

En este ensayo quisiera explorar la relación entre la naturaleza, el humano y el derecho, con cierto énfasis en los derechos humanos (en adelante DDHH). Comenzaré contando mi experiencia personal frente a los derechos de la naturaleza hasta llegar a lo que ahora podría denominarse *Neoconstitucionalismo andino*. En segundo lugar, para entender algunas afirmaciones, que sin contexto pueden aparecer como una locura, conviene comenzar afirmando algo que las ciencias naturales y la historia del universo está claro y comprobado: tenemos un origen común con las estrellas y con el resto de las especies que habitan en la Tierra. En la tercera parte hago un intento de explicar la separación radical del ser humano con la naturaleza. ¿De dónde viene esta creencia de que el ser humano no es animal y que la cultura está fatalmente separada de la naturaleza? Algunas explicaciones dentro de la lógica de lo que se conoce como “modernidad hegemónica”. En una cuarta parte hago una aproximación crítica al discurso de los derechos humanos. Sostengo que el discurso puede ser contraproducente y ser funcional a la separación del ser humano con la naturaleza, que favorece al actual sistema de explotación de la naturaleza. En un quinto acápite hago una breve descripción de la crisis ecológica, que nos permite reflexionar que es necesario cambiar de paradigma, de aquel que nos ha llevado a esta catástrofe. Finalmente, en una apretada síntesis¹, afirmo que el mejor antídoto para todas las crisis, desde el derecho, se llama derechos de la naturaleza, y me permito ejemplificar algunas de sus consecuencias para el derecho y para los DDHH.

1 Para una explicación detallada, véase Ramiro Avila Santamaría, *La utopía andina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir desde la literatura, el derecho y las ciencias sociales*. Madrid: Akal, 2018.

DEL NEGACIONISMO AL NEOCONSTITUCIONALISMO ANDINO

Todavía recuerdo la noche en que me enteré de que en Montecristi se estaba discutiendo sobre los derechos de la naturaleza. Mi cabeza fue a mi archivo mental. Al momento, venía de enseñar teoría de los derechos humanos y había tenido cierta experiencia en activismo en derechos humanos desde el año 1993. Con las teorías que tenía y con mis vivencias, recuerdo haberme detenido un rato y pensar. ¿Qué diría Nino, Jellinek, Kelsen, Alexy, Ferrajoli, Bobbio, Hohfeld, Peces Barba o Dworkin? ¿Qué pensarían mis profesores de la universidad de derecho constitucional y derechos humanos? ¿Las teorías del derecho, derecho subjetivo, derecho público subjetivo, derecho fundamental, derecho colectivo, derecho difuso, interés público, justificarían a la naturaleza como titular de derechos? ¿Y el fundamento? ¿Dónde encontrar la justificación? ¿En el positivismo, el iusnaturalismo, el realismo jurídico...? Y luego, de cuerpo entero, se presentaba – como diría algún importante jurista ecuatoriano – el sacrosanto Código Civil y el derecho de los bienes. Precisamente ahí estaba la respuesta: la naturaleza es un objeto que puede ser apropiable, usable, usufructuable y disponible. Enseguida, como la gran mayoría de juristas, dije que no había fundamento. Quizá dije algo más cercano a lo que solemos decir los juristas, del tipo “absurdo”, “ridículo”, “novelería”. Lo cierto es que la teoría que tenía al momento no me daba para entender lo que estaban discutiendo en la Asamblea Constituyente de Montecristi. Como en el derecho miramos mucho al pasado y rendimos culto a los autores canónicos, y yo no encontraba respaldo alguno para tremenda innovación, simplemente era un negacionista.

Tengo que confesar que leía y releía el texto, el famoso artículo 71 de la Constitución, que reconoció los derechos a la naturaleza, y no entendía lo que era “ciclos vitales”, “procesos evolutivos”, “patrimonio genético”, por qué prohibir los transgénicos. Luego meter la dichosa palabra *Pacha Mama* y el *sumak kawsay*, incluso en el preámbulo y luego en el texto, era como *too much*. Qué vuelta más sin sentido al pasado y al mundo indígena, me decía. Se supone que somos estado laico y ponemos a la Tierra como una deidad indígena.

Negacionista. Esa fue mi primera reacción. Simplemente, desde la teoría del derecho que yo había aprendido, practicado y difundido, no había posibilidad de aceptar que la naturaleza, algo tan abstracto, lejano e inabarcable, pueda ser titular de derechos.

Después entendería que yo estaba dentro de aquella dominante *epistemología de la ceguera*, como lo denominó Boaventura de Sousa Santos, que impide ver otros saberes y otras sensibilidades. Se aprobó la Constitución, y en ella probablemente una de las instituciones más importantes para el derecho contemporáneo: los derechos de la naturaleza. Me entró el interés por explorar un poquito más sobre qué mismo era y cuál era el alcance. Mi primera intuición fue explorar los derechos de los animales. Comencé con Peter Singer, *Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement* (New York: Harper Perennial, 2009). La clave de ese libro, que sirve un mundo para entender parte de la complejidad de los derechos de la naturaleza, es que hay otros seres que sienten dolor y que existe una forma de discriminar a otros seres que, mereciendo igual respeto, se les trata como inferiores, que Singer llama *especismo*. En lo académico, escuchaba con atención y creciente curiosidad a Alberto Acosta y Esperanza Martínez, que comenzaron a publicar en Ecuador una colección de libros que los denominaron *Debates constituyentes* (Editorial Abya Yala). Había algo profundamente innovador en algunas instituciones de Montecristi que aún no merecen la atención de los juristas: la plurinacionalidad, la interculturalidad, la democracia comunitaria, la *Pachamama*, el *sumak kawsay*, los derechos de los pueblos en aislamiento, la soberanía alimentaria, la ciudadanía universal, los derechos de la ciudad, que en el 2011 me llevaron a postular la idea de que había un *neoconstitucionalismo transformador* (Quito: Abya Yala, 2011) y años más tarde un *neoconstitucionalismo andino* (Quito: Huaponi, 2016).

Ahora estoy consciente que Ecuador, por primera vez en la historia del país y del derecho occidental, pronunciaba con voz propia desde el Sur global, en lenguaje indígena, instituciones constitucionales. Siempre pusimos adjetivos a las instituciones que nos han implantado desde la modernidad hegemónica: estado, ciudadanía, democracia, nación, división de poderes, derechos

humanos... Nos impusieron sus sistemas de gobernanza e invisibilizamos todas las formas de organizarse y de mirar el mundo que tuvieron y tienen nuestros pueblos indígenas. Entiendo al neoconstitucionalismo andino, más allá de las estériles discusiones sobre el nombre de la teoría, como aquellas prácticas jurídicas de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales que tienen como objetivo la transformación de nuestras sociedades que son harto excluyentes, inequitativas y depredadoras de la naturaleza. La mirada entonces se concentra en los pueblos indígenas y en el derecho crítico occidental. Estas perspectivas requieren una buena dosis de interdisciplinariedad y de interculturalidad, a la que no estamos habituados los juristas tradicionales.

Desde el año 2008, para entender de forma adecuada este nuevo paradigma que nos trajo la Constitución de Montecristi, no he parado de leer sobre temas relacionados con la naturaleza. Imposible fue no dirigir mi mirada a la física, a la química, a la biología y a la filosofía oriental. Libros que vienen de la física, como el escrito por Frank Wilczek (premio Nobel de física en el año 2004), *El mundo como obra de arte. En busca del diseño profundo de la naturaleza* (Barcelona: Crítica, 2016), o la esclarecedora obra de Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life. A Unifying Vision* (Londres: Cambridge, 2014), fueron básicos para entender el famoso “ciclo vital” de la naturaleza.

Otra dimensión que emerge en este camino de investigación y exploración para comprender a cabalidad los derechos de la naturaleza fue el de la espiritualidad. Desde que dejé de practicar la religión católica y de creer en la iglesia, en toda iglesia, en la que entran por supuesto los evangélicos y todas las variedades judeocristianas, me alejé insensatamente de la vida espiritual. Ahí menciono algunos libros que me abrieron las puertas de mi percepción y que me mostraron otros caminos. Uno que ya voy por la tercera vez que leo: Frei Betto, *La obra del artista. Una visión holística del universo* (Madrid: Trotta, 1999), otro que conocí gracias a la lectura del libro de Cormac, Thomas Berry, *The Great Work. Our Way Into The Future* (New York: Three Rivers Press, 1999) y otro Lao Tse, *Tao Teh Ching* (España: Biblok Book, 2017). La idea central de esos libros es un llamado a la humildad, a la contemplación de

la maravilla que es la naturaleza, a la necesidad de cuidarla y a recuperar una relación más equilibrada. Somos parte de los ciclos vitales de la naturaleza, así como vivimos del agua, del aire, de los alimentos, nosotros con nuestra respiración, con nuestros desechos (los naturales por supuesto, como el sudor o la orina, no los plásticos), con nuestro cuerpo muerto también devolvemos lo que necesita la naturaleza.

En el plano espiritual, derivar al arte, poesía, literatura, música, era un paso, y darse cuenta de que, como dice Wilczek, “el mundo, en su estructura más profunda, encarna belleza. La idea de que hay simetría en los cimientos de la naturaleza ha llegado a dominar nuestra comprensión de la realidad física”, o como afirmaba Kepler “me siento transportado y poseído por una euforia inenarrable ante el espectáculo divino de la armonía celestial”. Esto que sienten los físicos, lo hacen cotidianamente los artistas. A diferencia de los juristas, o de los científicos racionalistas y positivistas, ellos y ellas nunca dejaron de estar estrechamente vinculados con la naturaleza, de apreciarla, de entenderla, de inspirarse. Entre los poetas más alucinantes para engancharnos con la naturaleza, cito a Walth Whitman y su *Hojas de hierba* (1855) y, otro genial, Ernesto Cardenal y sus *Versos del Pluriverso* (2005).

Pero hay un elemento más en esas búsquedas y encuentros con los derechos de la naturaleza, quizá el más importante para mí porque me abrieron los ojos sobre lo poderoso del reconocimiento de estos derechos: las luchas de los movimientos sociales por la naturaleza, en particular de los pueblos indígenas y de los ecologistas. Ahí, entre todas esas maravillosas y también dolorosas luchas de resistencias contra la explotación indiscriminada y violenta de la naturaleza, que hay muchas en la región y en el Ecuador, destaco dos: los Tagaeris y Taromenanis en territorio Waorani y los Yasunidos. Los primeros defienden con sus lanzas su territorio frente a nada más ni menos que empresas transnacionales petroleras, y los Yasunidos, que es un movimiento que intentó defender con votos el territorio de los pueblos Waoranis de la Amazonía ecuatoriana. Atrás de cada lucha, de cada paso que da un Tagaerí en su territorio, de cada persona joven que recogía firmas para hacer una consulta popular para que se pueda revertir la decisión de explotar

petróleo por parte del gobierno del señor Correa, estaba la protección de cada ser vivo en la Amazonía, y la convicción de que la explotación de petróleo provoca indescriptibles destrucciones, contaminaciones, violencias, que bien merecen la pena de ser calificadas como *ecocidio*.

La filosofía y las prácticas de los pueblos indígenas, sin duda alguna, y sin ánimo de idealizar, son una gran fuente de inspiración. Si uno lee las etnografías, los trabajos de antropólogos, lingüistas, misioneros, o, mejor aún, si uno escucha los discursos o tiene la maravillosa experiencia de compartir la vida de los pueblos indígenas, podrá apreciar otra forma de valorar a la naturaleza y también otra forma de relacionarse con la Tierra. Prácticas del tipo pedir permiso para subir una montaña, pedir perdón por matar un animal, agradecer por una cosecha, dejar de cultivar para que se regenere la Tierra, son comunes y cotidianas en varios pueblos indígenas. Ahí está la fuente fundamental para entender el contenido y alcance del *neconstitucionalismo andino*. Ahora sugiero, para comprender un poco mejor a la *Pachamama*, recordar quiénes somos y de dónde venimos.

EL ORIGEN COMÚN EN EL TIEMPO Y SUSTANCIA

Los seres humanos no podemos vivir sin la naturaleza. Gracias a la naturaleza podemos respirar, saciar nuestra sed, alimentar nuestro cuerpo, satisfacer todas nuestras necesidades que nos permiten existir. Agua, aire, tierra, fuego, elementos que alguna vez creímos que eran la esencia del universo, son indispensables para toda vida.

Somos polvo de estrellas, como dice la canción de Jorge Drexler (2004), y tenemos un origen común con todo el universo. Nuestra historia comienza hace unos 14 billones de años.² En un proceso complejo de atracción-repulsión, se formaron galaxias y estrellas. Una de ellas, el sol y la vía láctea hace unos 4.6 billones de años. Las primeras células, nuestras bisabuelas, emergieron hace 4

2 Todos los datos que siguen a continuación provienen del libro escrito por Brian Thomas Swimme y Mary Evelyn Tucker, *Journey of the Universe* (New Haven: Yale University Press, 2011).

billones de años. La primera reproducción sexual se produjo hace 1 billón de años. Las plantas y los animales, comenzando por algas, peces, salamandras, insectos, hace 500 millones de años, poblaron nuestra Tierra. Siguiéron aves, mamíferos, dinosaurios, hace 200 millones de años. Los primeros homínidos, los chimpancés, surgen hace 5 millones de años. Los primeros cazadores, los *homos erectus*, aparecen a los 1.5 millones de años. Hace 200.000 años los humanos, *homo sapiens*, construyen sus primeras herramientas, hacen ritos de entierro, habitan en África. Provenimos de las estrellas y todo ser vivo es nuestro pariente.

Durante todos estos millones de años, los humanos hemos sido parte del gran universo y seguimos el ritmo de la evolución. Los humanos somos una especie que vive de forma tan animal como cualquier otra especie.

Hace aproximadamente 10.000 años antes de Cristo, el humano comenzó a hacer notar su presencia en la Tierra, cuando domesticó algunos animales y practicó la agricultura. Algunos de los seres humanos se convirtieron en sedentarios y crearon las primeras ciudades, hace 8.000 años. Además, por estos mismos años, emigra y habita en todos los lugares de la Tierra.

De ahí en adelante, la huella humana ha sido notable. Se crearon grandes civilizaciones, como la Egipcia, la Inca, la Maya, la China, la Griega, la Romana, la Persa, la Hindú. El respeto y la admiración por la naturaleza persiste y se refleja en nuestros ritos religiosos y por nuestras deidades, salvando quizá la judeocristiana que se atrevió a imaginar que el ser humano, y solo el humano, es la encarnación de dios y es el ser central en el universo.

En la modernidad, rompiendo una tradición cultural, por el pensamiento hegemónico occidental, el ser humano decide romper con la naturaleza.

LA SEPARACIÓN Y LA SUPREMACÍA HUMANA

El drama de nuestra relación con la naturaleza está relacionado con la “modernidad”. La modernidad comienza con un hecho violento: la conquista de América, y se caracteriza por tres pilares básicos: el racionalismo,

la colonialidad y el capitalismo. Con estos tres ingredientes, se fractura nuestra relación con la naturaleza y olvidamos – al menos en el mundo occidental hegemónico- toda una tradición de vínculos con ella.

El racionalismo científico

El racionalismo surge a partir del siglo XVI y da comienzo a lo que se conoce como “revolución científica.” Algunos hitos en este momento histórico. Uno de las más importantes es la formulación de la teoría heliocéntrica, formulada por Copérnico en el año 1543: la Tierra no es el centro del universo y gira alrededor del sol. Este hecho, junto con la invención de la imprenta y el cisma de la iglesia producida por el protestantismo, cambiará la mirada de lo teológico a lo científico. Los científicos, en la búsqueda de la verdad, reemplazarán a los sacerdotes. La universidad será la principal fuente de conocimiento en desmedro del convento y de la iglesia.

Por otro lado, Descartes, que escribe *El discurso del método*, establecerá reglas para el conocimiento y las bases del método científico. Todo lo que no tenga un método, no será racional ni confiable. Además, Descartes separará el alma del cuerpo, el animal del humano (“que las bestias tengan menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna”, Descartes: 94), la naturaleza es como una máquina (“la naturaleza vemos como un reloj, compuesto por ruedas y de resortes”, Descartes: 95). De acá en adelante, tanto la filosofía como la ciencia, acentuarán estas diferencias.

El resultado es que el ser humano, sujeto que conoce, considerará a la naturaleza como una entidad ajena y diferente, objeto a conocer. El ser humano no es animal, el ser humano no es naturaleza, el ser humano es superior por racional.

El mayor desarrollo del racionalismo tiene que ver con la invención de la máquina y con su intensiva utilización en la revolución industrial. Con la máquina, la consideración del espacio y del tiempo, que estaban estrechamente vinculadas a la naturaleza, va desapareciendo. Antes de la existencia del reloj, por ejemplo, el tiempo se apreciaba en función del amanecer, el atardecer, las

lunas llenas, las mareas altas o bajas. Antes de la existencia de la locomotora, el automóvil o el avión, el paisaje se sudaba, las distancias largas implicaban estar sobre un animal, sentir su cansancio, su respiración, su hambre. Con los medios de transporte, el contexto natural es apenas un paisaje. Podemos estar a 10.000 metros de altura y no sentir el intenso frío del exterior; podemos estar en medio de una tormenta dentro de un auto y no estar mojados. Ahora con la tecnología digital, la separación es mucho mayor. Tenemos un tiempo y un espacio virtual. Podemos estar en medio de un bosque y al mismo tiempo estar en una aplicación que te conecta con la moda o con juegos colectivos de guerra. Estamos frente a personas de carne y hueso y solo nos importa tener “likes” y creer que somos populares con seres que son un efímero “me gusta”.

La colonialidad

La colonialidad es un fenómeno que comienza a partir de la conquista a América. Se caracteriza por el ejercicio del poder a través de la clasificación y la creación de la categoría “indio”, que diferencia al europeo –ser civilizado-, del americano, africano, asiático –ser primitivo. Aníbal Quijano creó esta categoría y consideró que existían tres manifestaciones: la colonialidad del ser, saber y poder (QUIJANO, 2011).

La colonialidad del ser tiene que ver con la identidad, y con la aceptación de valores y percepciones que vienen del norte global; la colonialidad del saber que tiene que ver con la sobrevaloración de una forma de conocer (racionalismo científico) y la invisibilización o negación de otras formas de conocimiento, relacionadas con lo espiritual, con lo “mítico”, y con otras manifestaciones de la experiencia humana; la del poder, que está asociada a la capacidad de clasificar y rotular: pobre-rico, anormal-anormal, culpable-inocente, desarrollado-subdesarrollado, humano-animal.

Por la colonialidad, existimos humanos superiores e inferiores, el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza, las ciencias humanas y las ciencias naturales. Por la colonialidad, se reforzó la idea de que el ser humano no es animal ni naturaleza.

El capitalismo

El capitalismo, entendido como una forma de organización económica y social que gira alrededor de la acumulación y reproducción del capital, da valor de cambio a la mayor cantidad de actividades humanas. Algo que tiene un valor cultural o satisface una necesidad, como una vasija o como el agua, con el capitalismo tiene precio. El capitalismo nace con la conquista y se desarrolla en toda la modernidad. Para el capitalismo, la naturaleza es un recurso natural, que tiene que ser explotado para el consumo humano. La naturaleza es como un gran reservorio de bienes que tienen que ser extraídos, transformados, comercializados, acumulados.

Mucho se ha escrito con relación al capitalismo y no pretendo discutir ni resumir su funcionamiento, sus críticas y sus supuestas “virtudes.” Quisiera llamar la atención sobre lo que David Harvey (2014), uno de los académicos más conocedores de las teorías marxistas y sobre el capitalismo, denomina “contradicciones” del capitalismo, que tienen relación directa con la naturaleza. Según Harvey hay tres tipos de contradicciones. Las primeras las llamas fundamentales, que son aquellas sin las cuales el capital no podría existir ni funcionar. Abolir una de ellas afectaría seriamente a las otras al punto de la extinción del capital. Estas contradicciones son las que generan las crisis del capitalismo. Las segundas, las denomina las cambiantes, que “son inestables y se mantienen en cambio evolutivo permanente” (HARVEY, 2014, p. 98). Captar esos momentos de cambio son oportunidades para la transformación, pero no son iguales en todo tiempo y lugar. Finalmente, las que nos interesan por el momento, que Harvey las denomina peligrosas, porque afectan de modo grave tanto al capital como a la humanidad, y provocan daños tales como la degradación del planeta, el empobrecimiento de millones de personas, el aumento de las desigualdades, la deshumanización de la mayoría, el control y represión policial y militar, la conformación de democracias totalitarias.

La primera de las peligrosas tiene que ver con el crecimiento exponencial y acumulativo sin fin, que se contradice con el crecimiento del capital productivo y de la población: el capital depreda. Los grupos de interés

privado y empresarial se benefician de la acumulación de capital y de las deudas. Si se eliminasen las deudas, entraría en crisis el aumento del capital. El capital crece sin límite y sin necesidad de estar vinculado con la producción. Si, por ejemplo, se tiene 100 dólares que ganan un interés del 5% anual, en un año será 105, en 100 años producirá 13.150 y no dejaría de crecer si se prolonga al tiempo. “No hay barreras al crecimiento ilimitado” (p. 237). El capital está en manos de estos rentistas más que en los capitalistas productivos e industriales. Ni la población ni la producción pueden crecer infinitamente. Los seres humanos y la naturaleza tienen límites y pueden incluso dejar de crecer. Si decrecen, el capital entra en crisis.

La segunda de las peligrosas consiste en que el capital necesita la naturaleza para subsistir y la explota hasta el límite de sus posibilidades: el capitalismo viola sistemáticamente los derechos de la naturaleza y ha provocado el cambio climático. La tercera peligrosa es la que Harvey anuncia el camino a un mundo distópico. Estas dos las vamos a exponer en el cuarto acápite, que nos obliga a replantear a los DESC.

El derecho de la modernidad hegemónica

El derecho es una de las manifestaciones de la modernidad hegemónica y comparte sus características. El derecho es racional. De hecho, el derecho estatal, en su teoría y sus fundamentos, comparte la lógica del positivismo científico: separa (la moral del derecho, las ciencias naturales de la ciencia jurídica), considera al ser humano como sujeto exclusivo y a la naturaleza como objeto, lo más exquisito de la teoría jurídica es la analítica, profundamente racional. El derecho hegemónico también comparte las características de la colonialidad. Hay un derecho superior, que es el que se aplica con rigurosidad, de forma global y tiene mecanismos efectivos de cumplimiento, el relacionado con la *lex mercatoria*, y otro marginal, que no tiene la atención primordial de los estados y de las empresas, el derecho de los pobres y que cuestan hacerlos efectivos, y son los derechos de los oprimidos, los derechos de los humanos que solo tienen titularidad de derechos, de la

naturaleza, de los pobres, de los informales. Finalmente, el capitalismo marca el objeto primordial de regulación del derecho, que se refleja en el derecho civil y en la propiedad. El capitalismo requiere de un derecho que proteja, promueva y garantice la expansión del capital. El derecho privado se ha ido apropiando poco a poco en la modernidad de la naturaleza y de lo que conoce como “los comunes”. El derecho protege la propiedad sobre la tierra, el agua, los bosques, los bienes naturales, y garantiza su transformación (industrialización) y su comercialización.

Con estos elementos podemos apreciar críticamente cómo los derechos humanos en general, y los DESC en particular se han desenvuelto en la modernidad.

LOS ESPEJISMOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

Norberto Bobbio (1997) consideraba que, en la modernidad, que tantas guerras y dolores ha producido, uno de los pocos “progresos” éticos se puede considerar a los derechos humanos. Discurso utópico por excelencia, los derechos humanos han permitido limitar al poder del estado y también vincularlo hacia lo que en occidente se llama dignidad. Sin embargo, hay que notar dos hechos importantes. El uno tiene que ver con los altos índices de violación en todos los ámbitos de los derechos y el otro con el uso instrumental del derecho. Vamos con este segundo apunte.

El discurso de los derechos humanos ha sido instrumentalizado por quienes ejercen poder con el objetivo de controlar, violar derechos y de reconocer derechos al estado (SANTOS, 2014, p. 28). Por otro lado, se ha privilegiado la protección y promoción de ciertos derechos, como los derechos civiles individuales, para promover el modelo de desarrollo y progreso, que fortalece el sistema capitalista y que Noguera los ha llamado derecho *para y de* la burguesía (2012, p. 17). El discurso de los derechos humanos puede tener dos objetivos opuestos. Por un lado, algunos derechos humanos podrían legitimar ideologías del individualismo propietario, fomentar el consumo, reproducir el desorden capitalista, como el derecho a la propiedad privada, al libre desarrollo

de la personalidad, la libertad de empresa. El ejercicio de estos derechos no es universal y es más bien excluyente y lo gozan una minoría (FERRAJOLI, 2001, p. 29). Por eso, Santos afirma que “la gran mayoría de la población mundial no es sujeto de derechos humanos, sino el objeto de discursos de derechos humanos” (2014, p. 23). Si uno compara, y esto se ha escrito en abundancia en América Latina, las dificultades para exigir el derecho a la salud con los derechos de los propietarios, más si son inversionistas extranjeros o tenedores de deuda externa, se podrá apreciar que la afirmación no es lejana de la realidad.

Se requiere un pensamiento crítico que cuestione los discursos, que Santos denomina “la hermenéutica de la sospecha” (2014, p. 24). Aplicando ésta, Santos mira cinco espejismos:

1. La opresión se mira como liberación, como el encierro de los ciegos en la novela de Saramago (*Ensayo de la ceguera*) para “protegerlos”, o, saliéndonos de la metáfora como cuando Bush invade Irak con el objeto de librar a ese país de una dictadura e imponer elecciones “libres” (KLEIN, 2007, p. 415), o cuando se considera satisfacción del derecho a la salud por la mera existencia de hospitales o escuelas.
2. Otros discursos utópicos de emancipación y liberación, como el *sumak kawsay* y la *Pachamama* son consideradas como inferiores a la lucha por la dignidad. En estos discursos la salud, la seguridad, la educación podría tener otra comprensión y otros contenidos.
3. Se reduce el discurso a lo jurídico y pueden descontextualizar las luchas de los movimientos sociales. Por ejemplo, un movimiento de pueblos indígenas que reclama que la selva es su hogar, podría no tener eco en la lógica y los estándares del derecho a la vivienda, y sus formas de vida se restringirían a la disponibilidad, accesibilidad, adaptabilidad y más.
4. El discurso de derechos puede negar contradicciones, como las diferencias entre hombres y mujeres, el norte y el sur, pueblos indígenas y empresas extractivas, indígenas capitalistas y mestizos ambientalistas.
5. En el discurso hegemónico, se puede considerar que los derechos humanos son opuestos y en inevitable tensión con el estado. El estado puede

ser un aliado fundamental en la lucha por los derechos o puede ser un instrumento del mercado y de las corporaciones.

En suma, en los derechos humanos, como en otros componentes de la modernidad, “el norte global reduce el mundo a la comprensión que Occidente tiene de él, ignorando o trivializando las experiencias culturales y políticas definitorias de los países del Sur global” (SANTOS, 2014, p. 34). Por otro lado, la visión hegemónica al resaltar lo universal, lo humano, lo individual, el secularismo, los derechos, la razón de estado, ha impedido considerar lo particular y local, la naturaleza, lo colectivo, las espiritualidades, los deberes, la razón popular (SANTOS, 2014, p. 37-55).

A la visión hegemónica, controladora, conservadora de los derechos humanos, Zizek (2005) la denominaría “acolchado ideológico” que da un significado opuesto al emancipador o liberador que una comprensión de los derechos humanos ofrece (p. 143). Esta forma de comprensión de los derechos humanos tiende a la regulación, al orden y a la sumisión (SANTOS, 2003, p. 52).

Uno de los críticos más agudos del discurso hegemónico de los derechos humanos es Giorgio Agamben (2003). Según este autor, la noción de soberanía popular y del estado garante de derechos no es otra cosa que un abandono al poder (p. 80). En el estado que dice proteger los derechos, las muertes son impunes (p. 96), las libertades se restringen (p. 110), se anula al individuo por el ciudadano responsable (p. 152). El estado hace uso del estado de excepción (p. 188), utiliza la biopolítica³ para controlar los cuerpos y administra a los grupos humanos como un campo de concentración, que “es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla” (p. 221). El sistema capitalista nos hace vivir “en un permanente estado de excepción mercantil. La competencia ha superado cualquier limitación y los conflictos comerciales se dirimen a

3 “Mecanismo con que se entiende la política en la (post) modernidad, aquel por el que la vida se convierte en el asunto y trasunto fundamental de la política en cualquiera de los niveles en que ésta se despliegue y ejerza” (Martínez de Bringas, 2004, p. 111).

tiros” (RENDUELES, 2015, p. 27). Además, en la misma línea, sostiene que los sistemas políticos y económicos (estado nación y capitalismo) requirieron de dos técnicas para lograr tener cuerpos dóciles que se adapten a un sistema opresivo: técnicas políticas y culturales (2003, 14). Entre las políticas están el discurso de derechos humanos, por el que una persona se convierte en “sujeto” (sometido y no titular de derechos) al poder estatal. Entre las tecnologías culturales, llamadas tecnologías del yo, por las que se realiza el proceso de subjetivación, están “el núcleo más precioso de la biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra” (AGAMBEN, 2003, p. 21). Tanto el hospital como la ciudad en la novela de Saramago cumplen al pie de la letra lo afirmado por Agamben: para proteger los derechos de las personas ciegas, que supuestamente habían contraído una enfermedad contagiosa en el *Ensayo de la ceguera*, se las encierra; éstas son sujetos de derechos, pero están, como tal, atrapadas en un sistema de control que degrada.

El discurso, las normas y las prácticas de derechos humanos también pueden ser contrahegemónicas y procurar un mundo mejor. En primer lugar, debemos tener conciencia de que el discurso hegemónico es un localismo globalizado, que hace considerar como universal y con influencia mundial algo que es creación y responde a circunstancias locales (SANTOS, 2014, p. 38). En el discurso contrahegemónico es más importante la autodeterminación de los pueblos que el desarrollo neoliberal (SANTOS, 2014, p. 80), y la expansión de libertades que el control y la represión en nombre de los derechos humanos. Esta comprensión de los derechos humanos tiene como objetivo la emancipación y liberación (SANTOS, 2003, p. 52). En este sentido, los derechos humanos siguen teniendo el potencial de ser ideas dinámicas que abren la puerta a otras posibilidades y a la transformación de la realidad (GOODALE, 2009, p. 126).

Un ejemplo sobre el discurso hegemónico y controlador y liberador en los derechos humanos nos ofrece Asier Martínez de Bringas (2005). El derecho a la cultura desde el primer paradigma puede ser entendido y reducido “a meros derechos de propiedad intelectual, expropiando el valor de las culturas y proporcionando las bases para una nueva división del trabajo”

(p. 22); o puede ser entendido, desde una teoría crítica y liberadora de los derechos humanos, en una dimensión holística e indivisible, como un derecho que desde los movimientos sociales enfrenta y deconstruye, reconfigura la política y las posibilidades, y se materializa en la vida de los pueblos, el territorio, la autodeterminación y que se abre “a un provocante pluralismo jurídico transliberal” (MARTÍNEZ DE BRINGAS, 2003, p. 74; 2004, p. 153).

Ahora bien, ¿qué se puede decir desde los derechos humanos sobre el racionalismo científico, la colonialidad y el capitalismo? Cada uno de estos elementos de la modernidad hegemónica pueden ser traducidos al lenguaje del constitucionalismo y de los derechos humanos. Así, el racionalismo científico está asociado con el derecho a la educación; la colonialidad con los derechos políticos, la identidad y la cultura; y el capitalismo con los derechos sociales y económicos.

Desde el análisis que se ha hecho, si se considera la perspectiva de los derechos humanos como discurso ideológico negativo y constitutivo, es decir desde la perspectiva de quienes ejercen poder, los derechos humanos pueden promover y hasta consolidar los ejes de la modernidad. Cuando se habla en términos genéricos del derecho a la educación, el contenido y las metodologías podrían fácilmente contener la forma de realizar estudios científicos positivistas. Es más, un profesor que realiza investigaciones encaminadas a expandir el abanico de productos farmacéuticos o productos de belleza goza de protección en cuanto a su ejercicio al derecho a la libertad de investigación, al trabajo, al desarrollo de su personalidad, a la libertad de cátedra y más.

En cuanto a la colonialidad del poder, cualquier persona de la élite económica tiene derecho a emprender su carrera política, con un proyecto neoliberal, capitalista, conservador, y aspirar legítimamente a ejercer altos cargos públicos. Esta persona es titular de varios derechos que protegerían su proyecto de vida: a la libertad de conciencia, a votar, a ejercer funciones públicas, a asociarse, a la libertad de expresión, a difundir sus ideas libremente y por cualquier medio. Por otro lado, una persona que decide acumular y consumir, ejerce su derecho al libre desarrollo de la personalidad y las más variadas libertades. Jurídicamente, se puede decidir, experimentar y

consolidar lo que hemos llamado la colonialidad del ser. Finalmente, una persona, como muchas que existen, escogen carreras que fortalecen el sistema mundo de la modernidad hegemónica para acumular bienes, como ingenierías de administración de empresas, marketing, antropología funcional a la explotación de “recursos naturales”, sociología que Bauman (2015, p. 223) llama ortodoxa y que está “preocupada por la obediencia y la adaptación de la condición humana” y más opciones de vida, en el fondo, dentro de lo que se ha analizado, estarían apoyando la colonialidad del saber.

En relación al capitalismo, los derechos humanos no prohíben ni impiden una organización social basada en el capitalismo, el socialismo, liberalismo o social democracia. De alguna manera los derechos limitan ciertas actividades, como la explotación laboral, la servidumbre o el daño ambiental. Sin embargo, el capitalismo se sustenta en dos derechos humanos que le dan vitalidad y garantizan su expansión: el derecho a la propiedad privada y el derecho a la libre empresa o libertad de mercado. En pocas palabras, en síntesis, los derechos humanos no solo que conviven con los valores y los ejes de la modernidad hegemónica, sino que lo fortalecen.

Desde una lectura crítica y liberadora, como sugiere Santos, los derechos humanos podrían tener otra comprensión y otra aplicación. El racionalismo científico si bien no se puede prohibir, no puede ser la única forma de aprendizaje. Los derechos humanos podrían evitar una entrada monocultural. No permitir otras formas de entender el mundo podría ser discriminatorio. La colonialidad del poder, ser, saber si bien son formas de ejercicio de derechos de unos, éstos no podrían en ese ejercicio imponer o violar otros derechos. Por ejemplo, si se lograra demostrar que en un proceso democrático sólo pueden acceder a cargos de representación personas y colectivos que tienen fuertes respaldos económicos y esta práctica impide que otras personas y colectivos, con igual derecho, pero sin medios económicos, puedan optar por los mismos cargos de representación, estaríamos hablando de un sistema cuestionable y excluyente. En la colonialidad del ser, si bien existen identidades hegemónicas, éstas no pueden ser únicas. La diversidad es parte de los derechos humanos. Lo mismo se puede predicar de la colonialidad

del saber. Los derechos humanos protegen a quienes optan por el racionalismo científico, pero no pueden prohibir la existencia y la emergencia de otros saberes, sentires y prácticas epistémicas. Finalmente, el capitalismo, como se ha explicado, es un sistema que puede ser cuestionado desde la perspectiva de quienes están en situación de opresión o sumisión.

La pobreza y la exclusión de amplios sectores de la población pueden ser consideradas como una violación sistemática y generalizada de los derechos sociales. La Relatora de Naciones Unidas sobre pobreza extrema considera que la pobreza “se caracteriza por la privación continua o crónica de derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales” (SEPÚLVEDA, 2012, p. 4). Es más, la riqueza de algunos que está íntimamente ligada con la pobreza de otros se podría considerar un crimen (RODRÍGUEZ, 2005, p. 267)⁴. En consecuencia, el capitalismo desde la óptica crítica del constitucionalismo y de los derechos humanos tendría que tener serias restricciones. Por consiguiente, los derechos humanos no pueden prohibir absolutamente los derechos que podrían sustentar la racionalidad científica, la colonialidad y el capitalismo, pero podrían limitarlos cuando producen violaciones a los derechos.

Los derechos humanos –siempre que se tenga la perspectiva crítica y liberadora- establecidos en las constituciones son proyectos utópicos que cambian vidas y comunidades, que ayudan a resistir formas de opresión, que permiten imaginar otros mundos en los que la gente tiene dignidad. La profesora Rodríguez Palop (2010) sostiene y demuestra que existe una cuarta generación de derechos, relacionados con el medio ambiente, el desarrollo y la paz (p. 40), que se sustentan en las necesidades humanas y en la solidaridad (p. 463), y que comprenden un proyecto integral, alternativo y revolucionario

4 Rodríguez Palop señala algunos datos escandalosos para sostener esta afirmación: con tres dólares podría suministrarse agua a una familia hindú, con cinco centavos se podría evitar que quede ciego uno de los cien mil niños que cada año enneguecen, con tres dólares se podría vacunar a un niño de los diecisiete millones de niños que mueren al año, con una tonelada de fertilizante se podría utilizar para alimentar a las miles de personas que mueren de hambre cada año; mientras en Estados Unidos se gastan ochocientos millones de dólares cada año en goma de mascar, en Australia se gasta cien millones de dólares en un nuevo modelo de automóvil, en EEUU se invierte en cosméticos lo que podría costear la sanidad de mil seiscientos millones de personas y se emplean tres millones de toneladas de fertilizantes en jardines (2005, p. 267).

(p. 316), lo que demuestra ese lado creativo y renovador del discurso de los derechos humanos y que, además, lo tendremos por un buen tiempo en las presentes luchas sociales, políticas y ambientales. En este sentido, los derechos humanos constituyen un horizonte, merecen intensa dedicación, esfuerzo y ser asumidos hasta sus últimas consecuencias (MARTÍNEZ DE BRINGAS, 2004, p. 177).

Sin embargo, la utopía de los derechos humanos es una más en la historia de la humanidad, la más aceptable y movilizadora para unos, pero al mismo tiempo podría ser también conservadora y un dispositivo ideológico. Aínsa afirma que las utopías modernas riman con la razón de estado-nación, han producidos monstruos, no han remediado los problemas que intentaron solucionar y han agravado los problemas. El constitucionalismo contemporáneo y los derechos no plantean necesariamente una alternativa a la modernidad hegemónica y, de hecho, como sucede actualmente, no ha limitado efectivamente un sistema que genera dolor, exclusión y marginación. Es decir, desde la perspectiva dominante, en los derechos humanos existe una crisis de la función utópica transformadora (AÍNSA, 1996, p. 13). Si bien los derechos humanos nacieron como la última utopía, cualquier día puede aparecer otra (MOYN, 2010, p. 10). Esa otra utopía emergente podría ser la andina, cuya existencia se justifica por las razones que analizamos enseguida a la luz de los derechos de la naturaleza.

Pero a pesar de todas las críticas y potencialidades de los derechos humanos, actualmente estamos ante una crisis sin precedentes en la historia de la humanidad y del planeta Tierra, que la podemos llamar “crisis ecológica”. Esta situación nos tiene que plantear nuevos y complejos retos para la comprensión del ser humano en la Tierra y de su derecho que ha sido particularmente pernicioso.

EL SER HUMANO Y LA NATURALEZA: LA CRISIS ECOLÓGICA

La tensa relación entre naturaleza y ser humano tiene un largo camino en la historia. Desde que existe el capitalismo, se han podido sortear muchas dificultades, como la industrialización para resolver el problema de la alimentación que a Malthus le parecía fatal, o hacer productivas a tierras desérticas. La naturaleza, desde el punto de vista del capital, está internalizada en la circulación y la acumulación. La naturaleza es un bien apropiable y rentable. Sin duda, por eso mismo, el capital contribuye a su reproducción: siembra bosques, limpia el agua para el cultivo de peces y la purifica para embotellarla, abona la tierra. Pero al capital le interesa su reproducción y acumulación y no el ser humano y sus necesidades, y menos la naturaleza y sus ciclos biológicos.

El capital es, pues, también “ecológico”. El problema es que, en el uso y abuso de la naturaleza, los efectos de la intervención humana son impredecibles, y lo estamos viendo con uno de los inventos más importantes que fue el uso de la energía fósil, las emisiones de CO² y el problema del calentamiento global. Requerimos, como especie, bajar de cuatro grados Celsius de temperatura a dos grados, que es, mirando las últimas cumbres sobre cambio climático, un sueño utópico y los esfuerzos hechos por los estados son aún tímidos (RODRÍGUEZ, 2005, p. 261). Somos testigos ya de olas de calor, desertificación, pueblos que han sufrido daños con inundaciones y que están en riesgo de desaparecer, una disminución en los alimentos, pérdida de ecosistemas y de diversidad y una amenaza seria a la sobrevivencia de la humanidad en la Tierra (KLEIN, 2014, p. 13). Por ello, Klein sostiene que el capitalismo está en guerra con la Tierra y con la humanidad, y que hasta el momento está ganando el primero (p. 21) y Laval y Dardot (2015) consideran el capitalismo neoliberal se ha convertido en enemigo de la naturaleza y el calentamiento global es “el problema más importante y más urgente jamás planteado a la humanidad” (p. 17).

Pero aún estos problemas derivados de la acumulación del capital generan la posibilidad de actividades empresariales. La conservación de

bosques para limpiar el CO² y el mercado de carbono, tienen precio, se compran y se venden. El capitalismo saca provecho de las catástrofes naturales y de las humanas, como hemos visto anteriormente. La naturaleza es considerada una mera mercancía, un “recurso natural”, es, según Harvey, como una “enorme gasolinera”, que da a cambio de dinero y cada vez que se requiera. La forma de solucionar los problemas que han generado el cambio climático es paradójicamente para el capitalismo contaminar más (KLEIN, 2014, p. 256). El ecologismo si es efectivo, tiene que ser anticapitalista. El capital siempre pone en peligro a la naturaleza y también al ser humano, no le interesa ni registra las externalidades negativas ni tampoco el impacto a las generaciones futuras (WRIGHT, 2010, p. 69). En la forma de intervención del capital, la degradación de la naturaleza es como un cáncer: genera desastres, no puede gestionar con éxito la naturaleza por la primacía del interés económico, las especies se extinguen, la biodiversidad disminuye, se generan hambrunas por el aumento de precios, se multiplicación las desigualdades y se valora de forma arbitraria los elementos de la naturaleza; por ejemplo, unas hojas cuestan mucho como la de cocaína, otras valen muy poco, como la menta. “La relación del capital con la naturaleza y con la naturaleza humana es extremadamente alienante” (HARVEY, 2014, p. 255).

El sistema capitalista genera un mundo distópico, indeseable, que se mantiene gracias a la alienación universal, sostiene Harvey. La alienación tiene varios sentidos: enajenar la propiedad a otra persona que no es la dueña (legal); transferir lealtad a otra persona o institución (social); quedarse aislado y separado (psicológico pasivo); mostrar cólera y hostilidad frente a una presión (psicológico activo); invertir la realidad para engañar (función ideológica negativa). Todas estas formas de alienación existen en el capitalismo. Se deben identificar, afrontar y superar las alienaciones producidas por el capital. A pesar de tener conciencia y experimentar los efectos del capitalismo, de afectar a la mayoría de la población, el capital subsiste y se reproduce. Las alternativas no son claras y no se sabe con qué reemplazar al capital. Las redes de solidaridad están cruzadas por las búsquedas de ventajas personales y también por el lucro. Los movimientos sociales están fragmentados y no logran dibujar una alternativa.

La realidad actual, según Oxfam (2016), demuestra que el sistema capitalista, a pesar de ser el sistema dominante, de haber practicado los cambios que los doctrinarios sugieren, simplemente sigue produciendo la misma inequidad que hace quinientos años porque el sistema vive de las contradicciones denunciadas por Harvey:

“La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas insoportables. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta. El poder y los privilegios se están utilizando para manipular el sistema económico y así ampliar la brecha, dejando sin esperanza a cientos de millones de personas pobres. El sistema actual no es fruto de la casualidad, sino el resultado de decisiones políticas deliberadas, de que nuestros líderes presten oídos a ese 1% y a quienes les apoyan, en lugar de actuar en defensa de los intereses de la mayoría y de las necesidades de los más pobres. Ha llegado la hora de rechazar este modelo económico que solo funciona para una minoría” (Oxfam, 2016).

A la inequidad y a la producción sistemática de la pobreza hay que sumar la devastación ecológica, que también son el resultado de decisiones políticas y económicas deliberadas, el calentamiento global, el modelo agroindustrial basado en monocultivos y deforestación, el biocidio: extinción de 70% de las especies conocidas, semejante a la ocurrida hace 65 millones de años (GIRALDO, 2014, p. 63). 1/3 de la tierra ha sido afectada por el ser humano. Hemos alterado la composición de la atmósfera, hemos contaminado más de la mitad del agua que existe, hemos producido más nitrógeno que todos los ecosistemas juntos (KOLBERT, 2015, p. 108). Los daños son irreversibles y el modelo de crecimiento que plantea el capitalismo no los soluciona, porque el crecimiento es exponencial, porque las formas de “resolver” el problema agravan la situación y porque las soluciones tecnológicas no dan como resultado una sociedad sustentable (RODRÍGUEZ, 2013, p. 46).

En el libro *The Sixth Extinction. An Unnatural History*, Elizabeth Kolbert (2015) recuerda que en la historia del planeta han existido, en promedio cada 100 millones de años, cinco extinciones. Unas porque se derritieron los glaciares, otra por el impacto de un asteroide, otras por erupciones volcánicas. Es la primera vez en la historia del planeta que pasamos de una era geológica a una antropoceno, que es el evento catastrófico más notable en la historia de nuestro planeta (124). El ser humano, en su corta vida, por primera vez también no solo es testigo de una extinción, sino que es el propio autor. Desde la revolución industrial, siglo XIX, hemos quemado 365 billones de toneladas métricas de carbono y hemos enviado a la atmósfera; a esto hay que sumar 180 billones de toneladas de carbono por la deforestación (113). Los cambios son tan rápidos que las especies no pueden resistir ni adaptarse. La extinción de especies es por miles y si uno afina el ojo puede incluso darse cuenta de ello en el patio de la casa (18), los glaciares se derriten, las islas desaparecen, las ciudades se inundan, el océano se acidifica. Kolbert (2015) documentó la abundancia de algunos animales hace doscientos años y su extinción actualmente. Nuestra huella geológica como especie durará en absorberse millones de años (p. 110). Entre esas historias de vida documentadas están los pingüinos, las tortugas de galápagos, los insectos (han desaparecido dos millones de especies y 5000 se pierden cada año, 186), algunas especies de rinocerontes, osos y tigres que solo habitan en zoológicos (p. 223). Nuestro mundo es como un zoológico empobrecido, simple, extinto por las masacres de especies que hemos realizado (p. 231). Si el ser humano no hubiese aparecido, posiblemente todos esos animales seguirían existiendo (p. 258). Pero lo peor de todo es que el ser humano no solo es el protagonista de esta sexta extinción, sino también su propia víctima.

Es en este contexto es en el que debemos reflexionar el derecho y los derechos sociales. ¿Cómo atender estas nuevas crisis y necesidades no solo de los humanos sino de otras especies en el planeta? ¿Afectan estas perspectivas a la forma de entender los DDHH?

LOS DERECHOS SOCIALES Y LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

El antídoto para los males de la modernidad hegemónica -el racionalismo que oculta otras formas de conocimiento y relación con la naturaleza; la colonialidad que separa y jerarquiza a la cultura sobre la naturaleza; el capitalismo que trata como objeto de apropiación y explotación a la naturaleza- se llama “derechos de la naturaleza.”

Los derechos de la naturaleza requieren otra modernidad, que Dussel (2000) la llama “transmodernidad” o Bolívar Echeverría (2011) “modernidad barroca”, la decolonialidad y un sistema no capitalista, que en el mundo andino la hemos llamado *sumak kawsay*. En esa modernidad, caben otros conocimientos y sensibilidades, como la de los pueblos indígenas, otros sujetos, como los seres- no humanos que habitan en el planeta Tierra, y otras formas de vida basadas en la satisfacción de necesidades naturales y no en la acumulación de bienes para satisfacer “necesidades” artificiales, cuya satisfacción no está ligada con la vida plena.

En esa otra modernidad el derecho también tiene que ser diferente. Por un lado, el derecho no puede proteger exclusivamente a una especie, sino a todas las que conviven con el humano y con quienes hemos coevolucionado. Si el derecho es de todos los seres en la Tierra, entonces las fuentes, el contenido y las finalidades deben ser distintos.

La fuente del derecho es lo que Cormac Cullinan (2011) llama el “Gran Derecho”, que no es otra cosa que el conjunto de relaciones entre todos los seres y entes que existimos y que tenemos más en común de lo que nos imaginamos. Hay relaciones que promueven la convivencia y supervivencia y otras relaciones que degradan. Las relaciones que se producen en el sistema capitalista que, como hemos visto, están provocando extinciones, están en franca contradicción con el Gran Derecho.

En cuanto al contenido, los derechos de la naturaleza tienen ya expresión en la Constitución del Ecuador del 2008 (art. 71 al 73) y en la Declaración Universal de los Derechos de la Madre de la Tierra de 2010.

Los derechos de la naturaleza se basan en tres principios básicos: 1. *La diferenciación*, por el que cada ser y especie tiene su propia identidad, evolución y lugar en el planeta y en el cosmos. Por este principio, cualquier tendencia a la uniformidad, como se concibe en la agricultura industrial para alimentarnos, es contraria a los derechos de la naturaleza. En este sentido, existen un derecho humano, un derecho de la hormiga, un derecho de las montañas, un derecho de la Tierra. 2. *El principio de la autopoiesis*, por el que cada ser tiene su capacidad autorregenerativa y, como lo dice la Constitución de Montecristi, su ciclo vital. Cuando una actividad humana impide u obstaculiza esta capacidad, atenta contra los derechos de la naturaleza. 3. *El principio de comunión*, por el que se adscribe a la noción de que la naturaleza, el mundo, el humano ha evolucionado por procesos de colaboración y solidaridad, y no por individualismos o competencia.

En este marco, los derechos humanos deberían tener totalmente otra concepción. En primer lugar, conviene evitar la connivencia con el sistema político y económico de la modernidad hegemónica. Los DDHH que se adaptan al capitalismo degradan a la naturaleza y violan sus derechos. En segundo lugar, los DDHH requieren también ser eco o bio céntricos y abandonar ese protagonismo pernicioso del ser humano en el mundo. En tercer lugar, el contenido de los DDHH tiene que ser leído no solo en clave interdependencia con otros derechos, que es la concepción tradicional, sino en interrelación con la naturaleza. En cuarto lugar, para ubicarnos en esta nueva forma de entender el derecho, requerimos combatir el divorcio que pregona el positivismo jurídico tradicional, entre derecho, ciencias sociales y ciencias naturales. Hay que saber física, biología, geología y poesía (las personas artistas nunca entendieron la separación de cuerpo y alma y de humano y naturaleza) para poder tener la sensibilidad adecuada para comprender los DDHH en clave derechos de la naturaleza.

Pongamos algunos ejemplos e intentemos contrastar las diferencias de lo que sería la forma tradicional de comprender los DDHH (derechos sociales) y en clave derechos de la naturaleza. El derecho a la salud se puede medir por el número de médicos, camas, hospitales, vacunas, fármacos en

función de la población. El énfasis en el derecho a la salud dentro de un sistema capitalista está en la enfermedad y en la curación. Garantizar el derecho a la salud se refleje en el acceso a la atención médica y a las medicinas, mejor si son producidas industrialmente. El sistema puede vivir de la enfermedad y buscar la forma de curar. La enfermedad, de hecho, es un gran negocio. Desde los derechos de la naturaleza, por el principio de autorregeneración (autopoiesis), el énfasis debe ponerse en la prevención. El ambiente que rodea al ser humano puede producir las enfermedades, y de esto ya nos ha hablado bastante la epidemiología crítica y lo que llaman determinaciones sociales de la salud (BREILH, 2006). A un ambiente sano, sigue un ser humano sano. La salud no se lleva bien con el extractivismo, con la producción industrial que usa químicos, con la comida barata, con la contaminación producida por las formas de consumo energético dominante. Con los derechos de la naturaleza, el derecho a la salud exige ambientes sanos, y para tener ambientes sanos se debe respetar los derechos de la naturaleza.

El derecho a la educación se puede satisfacer con el acceso a escuelas y con una escolaridad de diez años, con saber leer y escribir textos. Se viola el derecho, en el sistema hegemónico, si uno no tiene el certificado escolar, es analfabeto, es expulsado de la escuela. Con los derechos de la naturaleza, lo importante es acceder al conocimiento que permite vivir en armonía con la naturaleza. Una persona indígena que sabe cómo comportarse con la selva o el río, que siembra respetando la tierra y permitiéndola descansar, es posible que sea alfabetizada sin ir a la escuela. En términos de derechos de la naturaleza nuestro sistema nos ha hecho analfabetos totales de lo que es vital para la existencia. Una persona de ciudad, como yo, no sabe sembrar, no puede discernir las estrellas, no distingue una planta venenosa de una que proporciona alimentos, no sabe relacionarse con otros seres vivos (¡muchas veces ni con el humano podemos, peor con otros seres!). Desde los derechos de la naturaleza, el actual contenido del derecho a la educación viola otros derechos porque nos impide vivir en armonía y no nos da los conocimientos necesarios para vivir como una especie más, dependiente de la naturaleza.

Podríamos así seguir con el derecho a la seguridad social, al trabajo, a la cultura, a la vivienda. Desde la lógica de los derechos de la naturaleza, los DDHH tendrían otros fundamentos, otro contenido y otras formas de exigibilidad. Esa comprensión, además, requiere un ser humano con comportamientos distintos, más humilde, más simple, más sensible, más solidario y posiblemente más feliz.

El cambio de paradigma, y el cambio de contenido del derecho y de los DDHH, no solo que es necesario, sino que es urgente. En el *neoconstitucionalismo andino* encontramos una puerta y un camino por recorrer.

REFERÊNCIAS

AGANBEM, Giorgio. **Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.** Valencia: Pre-Textos, 2003.

BOBBIO, Norberto. **El tercero ausente.** Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

BREILH, Paz y MIÑO, Jaime. **Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

CULLINAN, Cormac. **Wild Law. A Manifesto for Earth Justice.** Vermont: Chelsea Green Publishing, 2011.

DESCARTES, Renato. **Discurso del método.** Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.

DREXLER, Jorge. **Polvo de estrellas.** 2004.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In:* Eduardo Lander (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Caracas: Unesco-Faces, 2000.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco.** México D.F.: Biblioteca Era, 2011.

FERRAJOLI, Luigi. **Los fundamentos de los derechos fundamentales.** Madrid: Trotta, 2001.

GIRALDO, Omar Felipe. **Utopías en la era de la supervivencia.** Una interpretación del buen vivir. México D.F.: Editorial Itaca, 2014.

GOODALE, Mark. **Surrendering to Utopía.** An Anthropology of Human Rights. California: Stanford University Press, 2009.

HARVEY, David. **Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo.** Quito: IAEN, 2014.

HAWKING, Stephen. **A Brief History of Time.** New York: Bantam Books, 1998.

KLEIN, Naomi. **The Shock Doctrine.** The Rise of Disaster Capitalism. New York City: Picador, 2007.

KOLBERT, Elizabeth. **The Sixth Extinction.** An Unnatural History. New York: Henry Holt Company, 2015

LAVAL, Christian y Pierre Dardot. **Común.** Ensayo sobre la revolución del siglo XXI. Barcelona: Gedisa, 2015.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. **Exclusión y victimización.** Los gritos de los derechos humanos en la globalización. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. **Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.

NOGUERA, Alberto. **Utopía y poder constituyente:** los ciudadanos ante los tres monismos del Estado neoliberal. Madrid: Ediciones Sequitur, 2012.

OXFAM. **Una economía al servicio del 1%. Acabar con los privilegios y la concentración de poder para frenar la desigualdad extrema.** Disponible em: <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_0.pdf> Acesso em: 25 junio 2016.

QUIJANO, Aníbal. Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *In*: Centro Andino de Acción Popular. Acerca del Buen Vivir. **Ecuador Debate**. n. 84. Quito: CAAP, 2011.

RENDUELES, César. **Capitalismo canalla**: una historia personal del capitalismo a través de la literatura. Bogotá: Seix Barral, 2015.

RODRÍGUEZ PALOP, María Eugenia. ¿Vive usted en un mundo civilizado? El desarrollo sostenible desde el discurso de los derechos humanos. *In*: Tecnológico de Monterrey. **Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey**. n. 18. Monterrey: Instituto Tecnológico de Monterrey, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica de la Razón Indolente**: contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Derechos humanos, democracia y desarrollo**. Bogotá: Dejusticia, 2014.

SARAMAGO, José. **Ensayo sobre la ceguera**. Madrid: Alfaguara, 1998.

SWIMME, Thomas; TUCKER, Mary Evelyn. **Journey of the Universe**. New Haven: Yale University Press, 2011.

ZIZEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.