

# Un distanciamiento de la visión antropocéntrica de los derechos de las víctimas no humanas y la importancia de la cosmovisión de los pueblos indígenas

A Departure from the Anthropocentric Vision of the Rights of Non-Human Victims and the Importance of the Worldview of Indigenous Peoples

Um afastamento da visão antropocêntrica dos direitos das vítimas não humanas e da importância da visão de mundo dos povos indígenas

Ingrid Valia Valdivia Vargas\*

Fecha de recepción: 15 de abril de 2023

Fecha de aprobación: 26 de mayo de 2023

Doi: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.13609>

**Para citar este artículo:** Valdivia Vargas, I. V. (2024). Un distanciamiento de la visión antropocéntrica de los derechos de las víctimas no humanas y la importancia de la cosmovisión de los pueblos indígenas. *Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal (ANIDIP)*, 11, 1-30. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/anidip/a.13609>

## Resumen

El avance en el alcance e interpretación de los derechos ha permitido no solamente que poco a poco se brinden mayores garantías para las personas humanas, tanto a nivel nacional como internacional, sino que se modifique la noción misma de los sujetos de derechos. En este sentido, actualmente, la protección se ha ampliado para cobijar a los denominados seres no-humanos, como pueden ser los animales, ríos o plantas. Respecto a estas tendencias cabe preguntarse: ¿este nuevo entendimiento de los derechos se debe a un verdadero cambio de perspectiva que concibe a los seres no humanos como sujetos de derechos? O, por el contrario, ¿las nuevas tendencias reconocen los derechos de seres no-humanos porque es

\* Abogada de profesión de la Universidad Andina del Cusco. Egresada de la maestría en derechos humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo electrónico: Ingrid.valdivia@pucp.edu.pe orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2526-119X>

posible que los daños a ellos afecten directa o indirectamente a los seres humanos? La respuesta a esta última inquietud es relevante, dado que eso determina tanto el alcance de la protección a los seres no-humanos como las formas de reparación. Por ello, el presente texto pretende exponer los derechos de los seres no humanos proponiendo que una visión distinta a la antropocéntrica tradicional, como la cosmovisión indígena, puede permitir una mejor comprensión de los derechos de los seres no humanos y su derecho a la reparación.

**Palabras clave:** naturaleza; animales; indígenas; seres no humanos; reparación.

### **Abstract**

The advance in the scope and interpretation of rights has allowed that more guarantees are provided for human beings, such as a national and international way like the very notion of the subjects of rights. In this sense, currently, protection has been expanded to cover called non-human beings, such as animals, rivers or plants. Regarding these new trends, it is value to ask: Is this a new understanding of rights due to a true change of perspective that conceives non-human beings as subjects of rights? Or, in the contrary, the new trends continue to respond to recognize the rights of non-human beings because it is possible that the damage to them directly or indirectly affects human beings? The answer to this last concern is relevant, given that it determines both the scope of protection to non-human beings as well as forms of reparation. Therefore, this text aims to expose the rights of non-human beings proposing that a vision different from the traditional anthropocentric one, such as indigenous worldview, can allow a better understanding of the rights of the non-human beings and their right to reparation.

**Keywords:** Nature; animals; natives; non-human beings; repair.

### **Resumo**

Os avanços no alcance e na interpretação dos direitos permitiram não só que, a nível nacional e internacional, fossem conferidas cada vez mais garantias aos seres humanos, como também se modificou a própria noção de sujeitos de direitos. Nesse sentido, atualmente, a proteção tem se estendido aos chamados seres não humanos, como animais, rios ou plantas. Diante dessas novas tendências, cabe perguntar: essa nova compreensão dos direitos decorre de uma verdadeira mudança de perspectiva que concebe os seres não humanos como sujeitos de direitos? Ou, ao contrário, as novas tendências continuam respondendo ao reconhecimento dos direitos dos seres não humanos porque é possível que o dano a eles afete direta ou indiretamente os seres humanos? A resposta a essa preocupação é relevante, pois

determina tanto o alcance da proteção aos seres não humanos quanto as formas de reparação. Por isso, este texto pretende expor os direitos dos seres não humanos, propondo que uma visão diferente da visão antropocêntrica tradicional, como por exemplo a cosmovisão indígena, pode permitir uma melhor compreensão dos direitos dos seres não humanos e seu direito à reparação.

**Palavras-chave:** natureza, animais, indígenas, seres não humanos, reparação.

## Introducción

Para el pueblo wayúu, los animales son sus abuelos ancestrales con quienes comparten un vínculo filial. Cada clan que conforma este pueblo posee un origen totémico. Por ejemplo, los jinuú tienen como abuelo al zorro, que de acuerdo con su cosmovisión es respetado, cuidado y protegido como un miembro más del clan (Delgado Rodríguez, 2012). Empero, aun existiendo este tipo de relaciones cuando por diversas razones, en especial, por las provocadas por la mano del hombre foráneo, estos seres no-humanos son dañados, no se les suele reparar en su individualidad ni en concordancia con las cosmovisiones de los pueblos que los protegen. A una situación similar se enfrentan otros seres no-humanos, fuera de espacios ancestrales al cuidado de los pueblos indígenas. Por ello, cuando se produce un daño, normalmente son protegidos a través de los derechos de los humanos perjudicados.

Frente a esta situación y con la contaminación ambiental en boga, han empezado a surgir corrientes que proponen la incorporación de los seres no-humanos (naturaleza: como un organismo vivo que contiene a los animales y otros seres) como sujetos de derechos, lo que supone nuevos retos frente a la mirada tradicional del derecho y conduce a cuestionar si los seres no-humanos son sujetos de derecho de forma independiente o si pese a los intentos de dotarlos de autonomía y titularidad de derechos, terminan siempre subordinados al humano. Asimismo, surgen preguntas importantes como ¿qué hacer frente a un daño ocasionado a dichos seres?, ¿se puede empezar a incorporarlos como víctimas?, ¿pueden ser reparados?, ¿cómo?

A partir de lo planteado, en el presente artículo se expone que los seres no-humanos pueden ser vistos como verdaderos sujetos de derecho y acceder a la reparación frente a un daño. Para ello, la visión de los pueblos indígenas es un aporte valioso que permite reevaluar el paradigma imperante del ser humano como sujeto de derecho y de los demás seres como objetos.

En la cosmovisión de diversos pueblos indígenas, en particular, en el Abya Yala, impera una perspectiva ecocéntrica que conecta todo el espacio de forma interdependiente, es decir, que existen subjetividades que se complementan constituidas entre humanos y no-humanos que coexisten porque no es posible desligar a los no-humanos de los humanos. Esta visión impacta la comprensión de quiénes son sujetos de derecho pues supone entender que no debería haber una diferencia en el otorgamiento de derechos entre humanos y seres no-humanos: ambos poseen una naturaleza y fin en sí mismos. De igual forma, permite brindar un nuevo horizonte para incorporarlos como sujetos de reparación cuando sufren un daño, otorgándoles un papel más activo en asuntos de dicha reparación.

En esa línea, en la primera parte del artículo se describe cuáles son las principales corrientes que han servido de fundamento para otorgar la calidad de sujetos de derecho a los seres no-humanos (animales y naturaleza), se realiza un recorrido por el desarrollo jurídico en el plano internacional y se recogen algunas experiencias en el derecho interno de los Estados. Asimismo, se evidencia cómo la contribución de las cosmovisiones de los pueblos indígenas ha permitido la incorporación, aunque tangencial, del reconocimiento de la titularidad de derechos de algunos seres no-humanos en determinados contextos.

Posteriormente, en atención a lo mencionado, se plantea la importancia y el potencial transformador que tienen las cosmovisiones de los pueblos indígenas, si se los toma en serio, para acoger una concepción no humanista y ecocéntrica del mundo que permita repensar quiénes son sujetos de derecho. En esta línea, se recogen algunos ejemplos de cosmovisiones indígenas en Latinoamérica. Finalmente, se expone que ante un daño existe la necesidad de reparación de los seres no-humanos y se señala cuál ha sido el abordaje en este sentido en el plano internacional y en algunas legislaciones de los Estados.

## **1. ¿Los seres no-humanos tienen derechos?**

La tradición jurídica predominante se inclina por no otorgar derechos a los seres no-humanos. No obstante, esta realidad ha ido cambiando. Por ello, en las líneas posteriores, se hará un breve recuento de cómo se han desarrollado los derechos de los seres no-humanos y cuáles han sido las principales corrientes que las sustentan, aunque de forma separada entre los derechos de los animales y la naturaleza por un efecto práctico, puesto que así fueron planteados mayoritariamente por la doctrina.

Asimismo, se verá cómo dichas corrientes contribuyeron para que activistas propusieran cambios legales para la protección de estos seres (Borras Pentinat, 2020), lo que ha sido un reto para los Estados que, en su mayoría, brindan una protección indirecta fundamentada en la protección de los humanos y por extensión de los seres no-humanos, aunque en algunos países se ha empezado a proporcionar una protección directa a través del otorgamiento de la condición de sujetos de derechos que, en determinados casos, ha sido sustentada desde ontologías indígenas.

En el plano internacional de protección de derechos humanos también se planteó la defensa de los derechos de dichos seres, primero, mediante el derecho ambiental (derecho a un ambiente sano) y, actualmente, en el sistema interamericano de protección de derechos humanos, con la incorporación del ecocentrismo derivado de los pensamientos indígenas con lo que se ha establecido la defensa de estos

seres por tener “intereses jurídicos” en sí mismos, de forma independiente, exista o no un riesgo para los humanos, lo que ha llevado al surjimiento de debates respecto a su defensa por derecho propio.

### **1.1. Los derechos de los animales: realidad o utopía**

El desarrollo del derecho de los animales a lo largo de la historia de la humanidad ha tenido idas y contraídas. Algunas veces se ha considerado que estos seres no tienen razón, inteligencia, sentimientos o conciencia mientras que, por otro lado, en varias civilizaciones antiguas se les otorgó inclusive la categoría de dioses (Fuentes, 2020). En occidente, se transitó por épocas donde ha existido una mayor comprensión del reconocimiento de derechos de los animales, como en la época romana de Porfirio. Entre los siglos XIII y XVII, fueron frecuentes los juicios a animales como los cerdos. Conforme a la jurisprudencia, se tiene data de sanciones como la excomunión de ratas, entre otros animales a quienes se les otorgó la condición de personas o responsables. En esta época, para Zaffaroni (2011), hubo una relación ambivalente que reconocía a los animales cierta dignidad, empero no era totalmente equiparable a la del humano.

Sin embargo, en general, han primado los paradigmas: 1. De humanidad, que considera al hombre como centro y a los animales como cosas; 2. De trascendencia, según el cual a través de la figura de Dios se proclama la superioridad humana, y 3. De la razón, que coloca al hombre como la especie con intelecto y virtudes superiores frente a otros animales (Pazzini, 2015). Estos paradigmas permitieron que los derechos de los animales sean vistos como algo exótico.

Actualmente, la situación ha ido cambiando y se ha empezado a dotar a los animales no-humanos de la condición de sujetos de derecho (Días Revorio, 2020). Las razones que justifican esta posición son diversas. La corriente utilitarista propugna que los animales son seres sintientes, que pueden sufrir (Singer, 1987) y disfrutar, lo que justifica el otorgamiento de derechos. Esta postura se sostiene en la utilidad humana. Por otro lado, también se plantea que los animales como seres sintientes tienen un valor que no es menor al humano y que merecen una protección y otorgamiento de derechos no por su utilidad y aporte a un bienestar general, sino por su valor “inherente” (Rúa Serna, 2016), basado en su propia dignidad.

En *The Case for Animal Rights*, Regan (2003) enfatizó en que algunos animales no-humanos tienen un valor inherente y por ende el derecho a la vida y su disfrute, pues poseen la capacidad de ser autoconscientes de su propia existencia, tienen creencias, memoria, percepciones, deseos y el interés para satisfacerlos, aspecto que ha sido respaldado por expertos que afirman que los animales tienen ciertas

características neurofisiológicas, neuroanatómicas y neuroquímicas que hacen que posean sustratos de conciencia no exclusivos para el ser humano (Salzani, 2018). Por lo tanto, en alguna medida pueden determinar si algo satisface o no sus intereses y, en consecuencia, pueden ser sujetos de sus propias vidas.

Nussbaum (2007), por otro lado, propone que la teoría de las capacidades, puede ser aplicable para los animales como fundamento para sus derechos. Todos los seres vivos, tienen una naturaleza y capacidades que cuando se actualizan permiten la realización de actividades vitales para tener una vida plena y digna, lo que denomina “el florecimiento”. Para esta postura, cada especie tiene el derecho a desarrollar sus capacidades a plenitud, lo que conduce a que tengan dignidad (Martínez Becerra, 2015). Además, bajo este enfoque, la privación de esas capacidades ocasiona un daño.

Por otra parte, el ecologismo profundo y las ontologías indígenas han pretendido dejar de lado de alguna manera la protección antropocéntrica de los animales, principalmente desde la protección de la naturaleza como un todo, sin hacer referencia a los derechos de los animales en específico. Por ello, desde estas perspectivas, la protección de los animales ha sido subsumida a la protección de la naturaleza (Lozano, 2023). Asimismo, la percepción de los pueblos indígenas no ha impactado significativamente en las corrientes de pensamiento que sustentan el derecho de los animales pese a que existen diversas experiencias prácticas.

En México, el pueblo maya ha generado diversas acciones colectivas para la preservación de la *xunan kab* o abeja madre, que se sustentan en relaciones complementarias entre todos los seres que se relacionan en comunidades de respeto y solidaridad. En este entorno, los humanos cumplen labores de cuidado del entorno que sobrepasan la visión económica de dominación de la naturaleza y se centra en los comunes culturales y sociales que llevan al cuidado de las abejas. Por ejemplo, una integrante de dicha comunidad señaló que la abeja es como “si fuera una mujer embarazada, entonces (a la cría, la) está cuidando dentro (...) también es así la abeja” (Soto-Alarcón, 2022).

Según lo descrito, existen diversas posturas sobre la temática. Aun así, es de resaltar que, de una u otra forma, todas conducen a otorgar algún grado de protección a los animales, aunque también es de observarse que están condicionadas mayoritariamente a la perspectiva de los seres humanos, principalmente occidentales. En esa línea, la posición predominante ha sido brindar una protección indirecta, es decir, a partir del humano y por extensión a los animales sin reconocerles la calidad de sujeto de derecho. En la región latinoamericana, la mayoría de países, también se inclina por dicha postura.

Chile, mediante la Ley 20380 sobre la protección animal, reconoce que estos son seres sintientes, pero los sigue definiendo como bienes muebles (Rowan et al., 2021). En Costa Rica, mediante la Ley 18298 sobre el bienestar de los animales, se reguló las condiciones básicas y el trato hacia los animales sean domésticos, silvestres y productivos. No obstante, dicha protección parte del antropocentrismo debido a que en la propia ley se establece de forma textual que “(..) los actos crueles y de maltrato contra los animales lesionan la dignidad humana”. Asimismo, los animales siguen siendo considerados como bienes que pueden ser embargados (Ortega Peñafiel et al., 2021).

Por otra parte, en Puerto Rico, según la exposición de motivos de la Ley para el Bienestar y la Protección de los Animales, Ley 154 de 4 de agosto de 2008, se debe proteger a los animales porque existe una conexión entre el maltrato animal y la violencia hacia otras personas. Por ello se protege a los animales de forma indirecta para que las personas se desarrollen adecuadamente y se evite actos de violencia en la sociedad.

En Uruguay, según la Ley de Protección, Bienestar y Tenencia de Animales, se protege a los animales de compañía, pero no se considera a los animales como sujetos de derechos sino como bienes de propiedad privada. Además, se permiten los circos, zoológicos y criaderos.

En el Perú, en el 2018, el Tribunal Constitucional, en la Sentencia recaída en el Exp N.º 0022-2018-PI/TC, concluyó que algunas prácticas culturales como el Yawar fiesta<sup>1</sup> no pueden ser practicadas ni reconocidas por autoridades administrativas por el sufrimiento que se inflige a los animales, empero, también señaló que las corridas de toros y peleas de gallos pueden ser realizadas cuando sean parte de prácticas tradicionales y si los animales no son víctimas de maltratos previos al ruedo. Con ello, se evidencia que en determinados casos priman los derechos culturales humanos y son empleados para reforzar la supremacía humana. No obstante, como se verá más adelante, también pueden ser utilizados para lo contrario, es decir, para sustentar los derechos de los no-humanos.

Ahora bien, no es frecuente la protección directa de los animales a través del otorgamiento de derechos. Un antecedente significativo es la Declaración de los Derechos de los Animales de 1977; sin embargo, no tiene un reconocimiento oficial, así como tampoco la Declaración de los Grandes Simios de 1993 en la que se reconoce que los simios tienen derechos equiparables a los humanos.

---

1 La llamada fiesta de sangre, en la que se ata a un cóndor (ave) en el lomo de un toro, es ahí donde se origina un forcejeo entre ambos animales, el cóndor picotea al toro y el toro trata de liberarse del cóndor saltando.



Jurisprudencialmente, en Brasil, mediante la sentencia de *habeas corpus* N° 833085-3/2005, un simio llamado Suiza, fue el primero del mundo declarado como sujeto no-humano y más cerca en el tiempo en Argentina y Estados Unidos (Carman & Berros, 2018) hubo casos similares. En Argentina, la orangutana Sandra del Zoológico de Buenos Aires dejó de ser considerada como objeto para adquirir la categoría de sujeto de derecho. A través de un *habeas corpus*, se planteó la necesidad de liberarla del zoológico donde estuvo en cautiverio por más de 30 años. El sustento de dicha acción constitucional fue que la vida de Sandra en ese lugar no era adecuada, se la exhibía y vivía en cautiverio (Pezzetta, 2020).

En la India, en la sentencia del *caso Animal Welfare Board Of India vs. A. Nagaraja & Ors*, se estableció la lógica de que un animal no es un objeto sino un ser que puede sentir e incluso tener derechos como al honor, la dignidad, la libertad y la compasión. La Corte, llegó a esta conclusión a raíz del uso de los toros en la práctica tradicional de Jallikattu que consiste en acorralar a un toro con una cuerda que se coloca alrededor de su cuello, indicando además que, pese a ser una práctica social no puede permitirse por el dolor y miedo infligido a estos animales. Sin embargo, esto no aplica para todos los animales sin distinción, lo que evidencia que la aceptación de los derechos de los animales aún está en construcción y sigue arrastrando tintes antropocéntricos, en particular, cuando están de por medio derechos culturales o religiosos.

Un caso particularmente relevante es el de Ecuador. Mediante la Sentencia N° 253-20-JH/22, la Corte Constitucional ecuatoriana reconoció que los animales no deben ser protegidos únicamente desde una visión ecosistémica. Hasta ese momento con la nueva Constitución del 2008 se había reconocido el derecho a la naturaleza inspirado en modelos indígenas de vida, pero no se había realizado ninguna mención taxativa respecto a los animales, aspecto que fue aprovechado por Ana Beatriz Burdano Proaño, quien en el 2019 presentó un *habeas corpus* a favor de “Estrellita”, una mona chorongo, a quien consideraba como su hija, alegando que fue apartada de su cuidado por el Ministerio del Ambiente para ser llevada al Ecozoológico de San Martín de Baños. En este caso, la Corte indicó que el *habeas corpus* no era la vía adecuada, empero sentó precedente al establecer que la protección a los animales debía extenderse no solo por la protección a la naturaleza como un todo sino desde su individualidad y valor intrínseco (Pérez, 2022).

## **1.2. Los derechos de la naturaleza: un alejamiento de la visión antropocéntrica del medio ambiente**

La naturaleza es considerada como un ser viviente, un súper organismo vivo que contiene a seres humanos y no-humanos —bióticos y abióticos— (Gallegos Anda & Perez Fernandez, 2011). En ese sentido, los derechos de la naturaleza no se enfocan exclusivamente en el derecho de uno de sus componentes a diferencia del derecho de los animales o de los derechos humanos. Sin embargo, la naturaleza, principalmente en los últimos siglos, ha estado subordinada a los derechos humanos.

El imperante antropocentrismo occidental puso al humano como un ente superior y poseedor de la naturaleza (Pazzini, 2015). Esta percepción fue ampliamente acogida en el siglo xx y ocasionó que la naturaleza sea mercantilizada, incluso de forma extrema al amparo del llamado ambientalismo del libre mercado (Gudynas, 2014). También, quedó atrapada entre la ciencia y la tecnología, relegada a la condición de medio ambiente, definido como el entorno que rodea al hombre y que contribuye a determinar sus formas de vida (Mayorca-Capatay & Padilla-Castilla, 2014).

Por ello, en la praxis, salvo algunas voces disidentes, la protección de la naturaleza ha sido primigeniamente a través del derecho ambiental con el derecho a un ambiente sano. En el plano internacional de protección de derechos humanos, el derecho a un ambiente sano no está contenido de forma explícita en la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni en los dos pactos de derechos civiles y políticos ni los económicos, sociales y culturales, pero se puede inferir. Ha sido recogido por primera vez en la Declaración de Estocolmo y más desarrollada en la Declaración de Río.

En la conferencia de Estocolmo (1972) de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano se planteó por primera vez la problemática medioambiental que culminó con la declaración de Estocolmo, que plasmó la necesidad de proteger el medio ambiente por ser importante para el desarrollo de los derechos humanos. Posteriormente, en la Declaración de Río (Resolución, 47/190) también se reiteró la protección ambiental en función al humano para su desarrollo sostenible.

Para el Consejo de Derechos Humanos existe un “vínculo entre los derechos humanos y el medioambiente, en relación con los aspectos ambientales de los derechos a la vida, la alimentación, la salud, la vivienda, la propiedad y la vida privada y familiar, entre otros”. Por eso, la contaminación medioambiental de un determinado espacio geográfico incide directamente en la vulneración de derechos humanos (A/HRC/19/34, 2011).

Los Principios Marco presentados en marzo de 2018 al Consejo de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (A/HRC/37/59, 2018) hacen una síntesis de las obligaciones contraídas por los Estados para garantizar un ambiente limpio y sano. En ese orden de ideas, el derecho de la naturaleza se enfocó en el derecho a un medio ambiente sano. No obstante, este concepto es eminentemente antropocéntrico y cuestionable. Por ello, se ha propuesto dejar de utilizar el término medio ambiente y emplear el de naturaleza que tiene una vocación más holística y es un concepto amplio, que comprende todo el mundo físico independiente del humano, donde este es sólo un componente más.

Así también, se ha propuesto repensar el derecho a un medio ambiente sano (correspondiente al humano) para hacerlo compatible con los derechos de la naturaleza, dejando atrás la tutela del medio ambiente usando exclusivamente el derecho ambiental (Muñoz Avila, 2020) con los valores ecológicos de preservación para el mantenimiento de la vida humana puesto que da un valor instrumental a la naturaleza, objetivándola.

En ese entender, el abordaje diferente de los llamados derechos de la naturaleza en el plano filosófico y jurídico supone brindar una protección reforzada a la naturaleza no por su importancia para el humano sino por su simple existencia. Todo ser merece consideración y respeto, no solamente el humano de forma exclusiva y excluyente, porque los seres humanos son también parte de la naturaleza. “Si bien la persona no puede vivir sin la naturaleza, ella si puede prescindir de los humanos” (Prieto Méndez, 2013).

Los derechos de la naturaleza tienen un fuerte sustento en modelos indígenas alternativos de vida como el buen vivir, que propone vivir en armonía y equilibrio con la madre tierra y significó un cambio a una concepción ecocéntrica<sup>2</sup> del cosmos que otorga un valor intrínseco a la naturaleza (Acosta & Gudynas, 2011). Según esta lógica, existe una igualdad ecocéntrica, es decir, que todos los seres adquieren la misma importancia, no utilitarista y tienen la posibilidad de ser sujeto de derechos.

Por otra parte, los derechos de la naturaleza también tienen fundamentado en otras corrientes como la ecología profunda que reconoce que se puede llegar a una postura ecocéntrica desde diferentes ontologías, (indígena, entre otras) y concibe a la naturaleza como una comunidad de vida en la que el humano es parte del todo. Ya en los años 70 del siglo xx, se empezó a hablar de la naturaleza como la Gaia,

2 Entendido como el valor inherente e independiente de cualquier interés, conciencia o reconocimiento humano que tiene la naturaleza; es decir, que en los contextos ecológicos la vida es un valor en sí mismo y sigue independientemente de que el humano exista o no (Gudynas, 2014).

súper organismo vivo y complejo que se autorregula (Acosta, 2012), en donde no solo se compete, sino que se coopera para que uno u otro ser viva (Morales Lamberti, 2019).

Con respecto al otorgamiento de derechos de la naturaleza existen diversos antecedentes en países como la India, los ríos Ganges y Yamua, fueron declarados en el año 2017 como sujetos de derechos (*caso The High Court of Uttarakhand at Nainital, Mohamed Salim vs. State of Uttarakhand & others*) y se reconoció su personalidad jurídica (Morales Lamberti, 2017), empero esta decisión fue anulada. Posteriormente, en otro caso, la Corte Suprema declaró como seres vivos a Gangotri y Yamunotri, ambos glaciares (Borràs Pentinat, 2020). En este caso, la Corte señaló que estas personas jurídicas tenían derechos equivalentes a las físicas y que cualquier daño que se les hiciera debía ser abordado de forma similar a un daño ocasionado a un ser humano (Bachmann Fuentes & Navarro Caro, 2021).

En Nueva Zelanda, se han incorporado valores tradicionales maoríes (pueblo indígena) en el derecho, reconociendo derechos y personalidad jurídica a entes naturales (Bachmann Fuentes & Navarro Caro, 2021). En el 2017, se declaró la personalidad jurídica del río Wanganui, que tiene todos los derechos, deberes y responsabilidades de una persona jurídica. Además, se reconoció al río como un todo, un ente viviente e interconectado, en el que existe un vínculo directo entre la salud del río y de las personas humanas (Macpherson, 2021). Por otro lado, el Tribunal Superior de Bangladesh reconoció derechos legales a los ríos (Macpherson, 2021) y más recientemente, en el 2021, el río Magpie / Muteshekau Shipu en Canadá recibió subjetividad legal (Fischer-Lescano et al., 2023).

En Latinoamérica, en el derecho interno de los Estados, con el nuevo constitucionalismo desarrollado en los años ochenta del siglo xx, la protección de la naturaleza se motivó en aspectos económicos, sustentado en el derecho humano de gozar de un ambiente sano (Esborraz, 2016). Actualmente, la concepción antropocéntrica y utilitarista de la naturaleza convertida en medio ambiente aún tiene fuerte presencia en los países de la región y ha conducido a que la protección de la naturaleza se continúe realizando en función de los intereses de los seres humanos. Sin embargo, ello está cambiando con el denominado nuevo constitucionalismo andino y el giro ecocéntrico (Esborraz, 2016).

La Constitución ecuatoriana es posiblemente la máxima expresión de este cambio. En su artículo 71, regula los derechos de la naturaleza, como el derecho integral al respeto de su existencia, mantenimiento y regeneración de ciclos vitales, estructuras, procesos evolutivos y funciones (Prieto Méndez, 2013). Por su parte, en el preámbulo de la Constitución boliviana de 2009 se menciona a la Pachamama.

La Ley 071 del 2010 de Bolivia, en su artículo 7, enumera los derechos de la madre Tierra y en su artículo 5 le otorga el carácter de sujeto colectivo de interés público. Posteriormente, en el Distrito Federal de México entró en vigencia la Ley ambiental de protección a la tierra, que en su artículo 86 otorga a la tierra un estatus de ser vivo y el carácter de ente colectivo de interés público.

En Colombia, primero de forma parcial, su Corte Constitucional en varios fallos como la Sentencia de Tutela T-080/15 ha reconocido a la naturaleza no solo como ambiente sino como sujeto con derechos propios basados en diversas cosmovisiones de los pueblos indígenas. Un caso emblemático en este país es el del río Atrato, al que la Corte Constitucional otorgó la calidad de sujeto de derechos y la titularidad de derechos de protección, conservación, mantenimiento y restauración (Sentencia T-622 del 2016).

Por otro lado, en el plano regional interamericano de protección de derechos humanos, la protección de la naturaleza, por lo general, ha sido de forma indirecta desde el derecho a un ambiente sano. Sin embargo, la Corte IDH, progresivamente, está realizando un abordaje diferente de la naturaleza partiendo de su relación con los pueblos indígenas, lo que ha abierto el debate respecto a la incorporación del ecocentrismo en el sistema interamericano de protección de derechos humanos y trae consigo la posibilidad de incorporar a los seres no-humanos como titulares de derechos.

En ese orden de ideas, la Corte IDH, en un principio, abordó tímidamente la relación entre la naturaleza y los pueblos indígenas. En el caso *Comunidad Mayagna Sumo Awas Tigni c. Nicaragua* brinda una protección a la tierra amparando la propiedad comunal de los pueblos indígenas. En la sentencia del caso *Comunidad indígena yakye axa c. Paraguay* de 2005 se hace énfasis en cómo las comunidades indígenas ven el mundo y cómo debido a su cosmovisión, desde la cual existe una relación intrínseca entre sus territorios tradicionales, los recursos allí contenidos deben ser protegidos teniendo en cuenta dichas particularidades (este criterio también se sigue en la sentencia del caso *Comunidad indígena xákmok kásek c. Paraguay*). Aunado a lo anterior, en sentencia del caso *Pueblo indígena kichwa de sarayaku c. Ecuador*, la Corte resaltó que es necesario proteger los recursos naturales para que las comunidades indígenas puedan tener una supervivencia física y cultural acorde a su forma de ver el mundo.

La Corte IDH realizó una protección indirecta de la naturaleza a través de los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, en su más reciente jurisprudencia ha cambiado el enfoque y se ha introducido la idea, aunque de forma tangencial, que las cosmovisiones de los pueblos indígenas y sus prácticas son los que inciden

de forma positiva en el medio ambiente y, por ello, la protección de dichos pueblos, así como de sus prácticas culturales también protegen e impactan positivamente en dichos ambientes (sentencia del *caso Pueblos kaliña y lokono c. Surinam*). Cabe resaltar que, aunque aparentemente este cambió, no es trascendental; en realidad supone un cambio significativo en la visión antropocéntrica de protección de la naturaleza pues ya no está en función del humano, sino, por el contrario, en función de la naturaleza.

Asimismo, esta idea se refuerza con la interpretación que realizó la Corte IDH en la OC-23/17, en la que se ha establecido que el derecho a un medio ambiente sano es un derecho autónomo. Además, que a diferencia de otros derechos se protege al medio ambiente y todo lo que lo conforma (ríos, bosques, etc.) por tener “intereses jurídicos” en sí mismos, de forma independiente, sea que exista o no un riesgo para los seres humanos.

Adicionalmente, esta interpretación fue reiterada en el 2020, en la sentencia del *caso Comunidades indígenas miembros de la asociación ihaka honhat (nuestra tierra) c. Argentina* que reafirma la protección de la naturaleza no por el impacto en los seres humanos (utilidad y efectos), sino por la importancia que representa para otros seres que viven en el planeta, con lo cual, se hace más evidente la introducción de un enfoque ecocéntrico en el plano interamericano y se refuerza y resalta el rol de los pueblos indígenas para la conservación de la naturaleza.

Con lo señalado en el plano interamericano se realizó una comprensión interesante del medio ambiente al otorgarle valor en sí mismo, pero aún sigue imperando una visión antropocéntrica, ya que el derecho a un ambiente sano ha tenido su fundamento en el disfrute de una vida digna del humano y no se ha reconocido el derecho a la naturaleza como tal. Sin embargo, es un primer paso para un cambio de visión que requiere una deconstrucción selectiva de algunos saberes para incorporar a los seres no-humanos como “verdaderos sujetos de derechos”.

## **2. ¿Es posible ampliar nuestra perspectiva?**

A propósito de lo indicado líneas arriba, para la incorporación de los seres no-humanos como sujetos de derechos, las perspectivas indígenas resultan un aporte valioso que debe tomarse en serio para que se evidencie su efecto transformador. Para ello, se tiene que realizar un ejercicio hermenéutico y comprensivo de las diversas epistemologías en que se sustentan.

La percepción del mundo varía de acuerdo a quien lo proyecta. Así, por ejemplo, desde una epistemología occidental, con preeminencia en el naturalismo como base de la percepción del mundo natural, existen dos planos, uno que es físico y

es similar para los humanos y no-humanos y la interioridad que es un plano que solo poseen los humanos. Aquí, los no-humanos se presentan como externos al hombre, esto ocasiona que se les identifique como un recurso y se les asigne un valor utilitario. Según esta lógica, se considera que el totemismo o animalismo son representaciones del mundo interesantes, pero falsas (Descola, 2001).

La epistemología occidental, que ha imperado en el mundo debido a la dominación del conocimiento de occidente, descarta frecuentemente otras visiones como la existencia de un vínculo intersubjetivo entre hombre-naturaleza (Rivera et al., 2016), que son aceptadas con facilidad desde otras epistemologías (Dichdji, 2017), de forma más evidente, por ejemplo, por pueblos indígenas.

El considerar a un árbol o un animal como parte de la unidad familiar es un ejemplo gráfico de cómo estos pueblos asignan un vínculo a uniones no-humanas (Delgado Rodríguez, 2012), empero, el vínculo no parte del hombre como centro, sino de la relación de los humanos y no-humanos, donde los últimos cumplen determinadas funciones como las de protección de sitios sagrados (Rosero, 2020), guardianes, entre otras. Por lo que, desde esta perspectiva “existe un mundo más allá de los sistemas humanos de significado” (Cruzada, 2017) con experiencias compartidas. Es así como las cosmovisiones indígenas han empezado a influir en un cambio de perspectiva del mundo que ha disminuido la influencia del antropocentrismo (Perra, 2017) y que permite entender desde otra perspectiva los derechos de los seres no-humanos, así como el derecho a la reparación frente a un daño.

Además, significa un desafío decolonial pues supone incorporar y pluralizar diversas ontologías y no cerrarse a los paradigmas occidentales (Carrasco, 2020) debido a que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (Grosfoguel, 2011, p. 97).

En el Aby Yala, las cosmovisiones de los pueblos indígenas son diversas y con diferentes identidades, pero comparten una esencia común porque están influenciados por la idea de que existe una interconexión, es decir, que todo es parte de algo, que se encuentra en armonía y equilibrio y es relevante para la comunidad, sintetizado en un paradigma comunitario (Perra, 2019) que no diferencia entre los humanos y no-humanos y, por lo tanto, no establece una división entre ambos por su condición.

Por ejemplo, para el pueblo indígena maya q'eqchi', ubicado en parte de Guatemala, sus miembros humanos se autoperciben como hijos de la tierra, lo que implica una relación profunda con el entorno en el que viven. Por ello no existe una centralidad en el ser humano, sino que se entiende que este es parte de un todo (Grandia, 2012). Por ejemplo, para ellos, varias cuevas tienen un rol espiritual, porque allí se

realizan ceremonias de fuego para hacer peticiones a Tzuultaqá. Así también, el maíz es un ser sagrado y vivo que tiene un espíritu y energía. Por dicho motivo, no se puede pisar o arrojar semillas al suelo. Existe un ritual sobre el maíz que se denomina “la vigilancia de las semillas” que tiene como objetivo que el maíz tenga alegría en el corazón para que las semillas puedan germinar porque existe un riesgo respecto a las semillas cuando se las descuida: puedan asustarse, pierdan su espíritu y no germinen (Viaene, 2021).

En México, para los tojobales, la persona tiene una composición que consta de tres partes: el *bák'tel* o cuerpo, el *astil*, que es el alma, y el *wayjelaj* que es el animal compañero. El cuerpo está conformado por la carne y huesos y requieren el alma. En un relato se asemeja al cuerpo con los granos de la mazorca de maíz y se compara con la relación del pez con el agua. El agua es como el cuerpo y el pez el espíritu, “si no hay agua el pez no puede vivir; si no hay pez el agua no tiene su astil”. El astil o alma es descrito como el principio de la vida, aliento. Por último, toda persona tiene un animal compañero y todo lo que le pasa a este animal también le pasa a la persona humana, por eso, no se puede concebir a ambos de forma separada (Guerrero Martínez, 2015). Además, existe una comunicación entre humanos y demás seres.

Para el pueblo indígena de *fakcha llakta*, ubicado en la Provincia Imbabura de Ecuador, todo lo que existe en el mundo tiene vida; por ejemplo, el agua tiene un especial significado. Este pueblo asigna diferentes significados para el agua, de entre los cuales está que es un ser vivo que otorga vida y tiene una connotación divina. Los miembros de este pueblo se expresan señalando: “El agua desde nuestro punto de vista cultural, desde nuestra visión, es nuestra madre; también, es hermano, hermana y la cuidamos de esa manera” (Trujillo et al., 2018). Además, está vinculado a la sangre de la madre Tierra que fluye para dar vida. Es, por tanto, un ser sensitivo que necesita de la afectividad humana, pues cría a los humanos.

Lo señalado permite entender que exista una gran diversidad de saberes indígenas que comparten y practican relaciones entre humanos y no-humanos, que son relevantes para un proceso rector que incluya la incorporación de los seres no-humanos como verdaderos titulares de derechos y sujetos de reparación que, particularmente en contextos como en sociedades con prevalencia de población indígena, pueden ser más fácilmente aceptados. Para tal fin, es pertinente proponer la incorporación de la cosmovisión de dichos pueblos a través del diálogo en espacios habilitadores (Caguana & Naranjo, 2020), evitando que el prejuicio de saberes se imponga y permitiendo una posición en la cual no se perciba a los pueblos indígenas desde lo ajeno y lo inferior, sino como poseedores de saberes



que pueden ser tomados en cuenta como sustento para el otorgamiento de la titularidad de derechos a seres no-humanos.

Con lo expuesto no se busca esencializar a los pueblos indígenas sin reconocer los evidentes cambios que han sufrido con la llamada “modernidad”, sino reincorporar los saberes vigentes, resignificarlos y hacerlos compatibles con los avances actuales respecto a los derechos de los seres no-humanos, por qué no hay que desconocer que también basados en las cosmovisiones de dichos pueblos se desarrollan actividades cuestionables como rituales de sacrificios<sup>3</sup> o caza de animales (Gutiérrez, 2020). Por eso, muchas veces no se aborda los derechos indígenas y de los seres no-humanos de manera cohesionada (Nussbaum & Nussbaum, 2016).

Por ejemplo, Gutiérrez (2020), a partir del *caso del Consejo de los haudenosaunee (iroqueses)*, que reclamó su derecho a cazar ciervos en el Parque Provincial de Short Hills, en Canadá, utilizando como fundamento que dicho parque se encontraba dentro de su territorio indígena, plantea la problemática de la aparente divergencia entre los pueblos indígenas y los derechos de los animales (que puede hacerse extensible a los derechos de la naturaleza). Por un lado, se encuentran los pueblos indígenas que, amparados en sus derechos y los tratados que les asisten reclaman el poder practicar dicha actividad de caza. Por otro lado, están los defensores de animales, muchos de los cuales evitan el problema, a lo que el autor llama postura de la evasión. Sin embargo, con esta postura se deja pendiente el progreso de los derechos de estos seres y no se tratan adecuadamente las convicciones indígenas sobre la relación de humanos y animales a pesar de que tienen más similitudes que divergencias porque ambas no consideran a dichos seres como objetos, sino que reconocen la relación entre todos los seres. Por ello, este autor propone que algunas prácticas deben ser reevaluadas para justamente evitar el determinismo y el etnocentrismo a través de lo que denominan como el involucramiento mediante un diálogo en espacios neutrales.

Se debe superar el determinismo cultural que evade las críticas morales “El decir que algo es parte de nuestro estilo de vida debería ser el punto de partida de nuestra reflexión ética, no el punto en el que nos detenemos” (Nussbaum & Nussbaum, 2016). En ese sentido, se reitera que el diálogo puede posibilitar encuentros de saberes (Muñoz Cuenca, 2018) en el que no se dé un valor incondicional a tradiciones y prácticas culturales que son cuestionables (Casal, 2021), pero tampoco sosteniendo la aparente supremacía de una epistemología (occidental) sobre otras. De lo que se trata es de brindar la mejor protección a los seres no-humanos para

3 Ver el caso de la celebración por la fertilidad de la tierra de los mapuches que incluye un sacrificio ritual de un toro que se ofrenda a las aguas del lago (Skewes et al., 2012).

evitarles daños y sufrimientos innecesarios acomodando las diversas “realidades culturales a los derechos básicos de los seres considerados moralmente relevantes” (Romero Campoy, 2021) a través de una ética de mínimos (Cortina, 2000) que contenga los intereses de todos los afectados en igualdad y que sea el inicio del diálogo. A partir de ello se debe resaltar el valioso aporte de los pueblos indígenas para luchar por los derechos de los seres no-humanos, pues permite entender que la relación entre los humanos y otros seres no se limitan a los paradigmas occidentales tradicionales.

### 3. Las víctimas, ¿podemos ser más?

En función de lo desarrollado y al vínculo entre los pueblos indígenas y los seres no-humanos, no solo es posible reforzar la postura de la titularidad de derechos de estos seres, sino responder a algunas interrogantes como ¿qué pasa cuando estos seres que no se expresan en los mismos códigos que el humano son dañados?, ¿deberían ante un daño ocasionado en su contra ser considerados como víctimas y ser reparados?

En ese sentido, la cosmovisión indígena también puede contribuir a repensar y reconfigurar quiénes son las víctimas. Por ejemplo, en el caso de los maya q'eqchi, cuando se produjeron daños en el marco del conflicto armado de Guatemala (Huet, 2008) con el bombardeo a Tzuultaqá, la quema de campos de maíz, el tirar cadáveres a un río (ACODET & Asociación Puente de Paz, 2009), estos no se limitaron a lo ambiental en función al humano, sino que implicaron una violación a la vida de seres sagrados no-humanos. Representó para los miembros humanos y no-humanos de este pueblo un sufrimiento y dolor (“mimla rahila”), debido a que, desde su cosmovisión, existe una transgresión o violación a lo sagrado y digno, que en su lengua q'eqchi es “loq laj” que incluye las profanaciones o violaciones de sus parientes no-humanos como el tzuultaqá, el maíz, las piedras, los ríos, los manantiales. En esta situación, ¿se debería incorporar a estos seres como miembros de la comunidad indígena y por tanto tener derecho a una reparación? La respuesta es abierta y poco desarrollada en los organismos de protección de derechos humanos debido a que, como se ha mencionado previamente, se suele proteger a la naturaleza de forma indirecta.

En ese sentido, se debe empezar a incorporar a las víctimas no-humanas. Al amparo del derecho internacional, los pueblos indígenas y tribales tienen una protección reforzada,<sup>4</sup> se les habilita la posibilidad de asumir la condición de

<sup>4</sup> Reconocidas en el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales de 1989.

víctimas. De acuerdo al desarrollo jurisprudencial de la Corte IDH,<sup>5</sup> tienen el derecho a obtener una reparación integral. Sin embargo, las características particulares que los habilitan a un trato diferencial y a la protección reforzada a partir de sus cosmovisiones singulares ocasionan al mismo tiempo que las medidas adoptadas para su reparación sean insuficientes, por no estar, por lo general, acorde a sus percepciones, pues estas no son tomadas en cuenta a plenitud, como ya se expuso. Por ello no se reconoce a los seres no-humanos que forman parte de determinadas comunidades indígenas como sujetos de derechos ni víctimas de ser el caso.

Al respecto se deben tomar en serio las perspectivas indígenas para reparar y traer con ello el reconocimiento, como se ha detallado, de la existencia independiente de otros seres no-humanos como seres que merezcan similar consideración para estos pueblos (Tinta, 2006).

En la jurisprudencia interna de los Estados, como previamente se ha descrito, parece que esta pregunta tiene una respuesta más clara. Se están gestando mayores avances sobre la materia. En Colombia, mediante Sentencia T-622/16, se reconoció la relación entre la naturaleza, los modos de vida y las culturas de pueblos indígenas<sup>6</sup> y la posibilidad de reparación de la naturaleza, por lo tanto, implícitamente su condición de víctima. Similar desarrollo se ha tenido en otros países de la región.

En ese sentido, se debe emplear las enseñanzas de los pueblos indígenas para abrir el panorama a nuevas visiones, empero, no para que se utilice de forma exclusiva cuando el daño esté únicamente relacionado con pueblos indígenas, ya que la naturaleza y los animales no-humanos se desenvuelven en diferentes espacios y no son de exclusiva preocupación de los pueblos indígenas. Por ende, sus conocimientos son un aporte para el entendimiento de lo considerado diferente y extraño, no para seguir sosteniendo las diferencias y que los seres no-humanos sean percibidos como subordinados al ser humano. Por otro lado, cabe señalar que este sigue y seguirá siendo un tema controversial, empero, es a donde pareciera que se está dirigiendo la jurisprudencia, en especial, la interna de los Estados.

#### 4. Y ahora, ¿cómo reparamos?

Actualmente existen algunas propuestas de estándares ecológicos para una reparación integral de los seres no-humanos. Prieto Méndez (2013) propone herramientas para la implementación de la reparación de la naturaleza destinada a restablecer los ciclos vitales y el funcionamiento de esta. Sin embargo, no existe una única

5 Casos *La comunidad indígena xákmok kásek c. Paraguay, del pueblo saramaka c. Surinam* (párrs. 167-168 y 317) y *de la comunidad indígena yakye axa c. Paraguay* (párr. 205).

6 A lo que se ha denominado derechos bioculturales (que las comunidades puedan administrar sus territorios y la naturaleza en base a su cosmovisión).

respuesta para saber cómo mantener o regenerar ciclos vitales, estructuras de la naturaleza dañadas, porque la respuesta varía de acuerdo a quien la formula (un chamán, un científico occidental o un afrodescendiente, entre otros).

En el artículo 72 de la Constitución de Ecuador se reconoció el derecho a la restauración de la naturaleza independientemente del derecho de las personas o comunidades a ser indemnizadas (Bedón Garzón, 2017). Sobre el particular, se fundamentó que la restauración de la naturaleza difiere de la reparación humana, aunque se complementan (Acosta & Martínez, 2017). Cuando se daña el ambiente, la restauración supone la mitigación, remediación y restauración.

En la jurisprudencia colombiana se desarrolló el daño de la naturaleza y su reparación *in natura*, es decir, la restauración total del medio natural afectado (a través de la restauración, recuperación y rehabilitación). En la India, en el caso de los ríos Ganges y Yamua se reconoció su derecho a no ser dañados, así como la obligación de su reparación (Morales Lamberti, 2019).

Con lo señalado, se puede ver que la reparación de los seres no-humanos es independiente a la reparación de los humanos afectados. No obstante, tiene un fuerte componente humano. La reparación se plantea desde perspectivas humanas. En ese entender, habría que empezar a ver cuál es la importancia de la perspectiva de la víctima y si es factible.

En la reparación de las víctimas humanas, la incorporación de la perspectiva de la víctima es una pieza clave para una reparación integral. Sin embargo, en caso de seres no-humanos, ¿se debería comenzar una interrelación bidireccional entre víctima no-humana y quien determinará cómo se reparará?, ¿es posible? Los seres humanos y no-humanos tienen diversos códigos de comportamiento y comunicación, unos con otros (Grimson, 2006). En el caso de seres inanimados, ¿eso sería factible? Parecen estas preguntas evidentes e incluso que conducen a respuestas incoherentes, empero, es una pregunta que merecen la pena ser formuladas. En caso de simios grandes u otros animales parece más factible incorporar sus sentires. Por ejemplo, el sufrimiento animal puede ser identificable y mitigado. En ese sentido, existen componentes intrínsecos para identificar el dolor como el nociceptivo que es la sensibilidad al dolor frente a los estímulos; el componente emocional del dolor; el componente cognitivo, donde se produce la categorización de la percepción del dolor como algún indicador de amenaza y la memoria del recuerdo de dicho dolor; el componente volitivo, que incluye a las acciones del animal que realiza para mitigar el dolor, y el componente social, que evidencia que puede existir empatía social frente al dolor (Terán, 2018). Sin embargo, en caso de seres inanimados aún quedan abiertos los cuestionamientos de si son factibles la incorporación de sus propias percepciones y cómo.

Por otro lado, el conocimiento indígena sobre su entorno puede contribuir a la reparación de seres afectados. Por ejemplo, el pueblo ojibwe ubicado en América del norte considera que solo se debe tomar lo necesario ya que la naturaleza es parte del humano y debe protegerse para evitar maldiciones como el cambio climático. Así también otros pueblos han hecho uso de arboledas sagradas para mejorar, mitigar el cambio climático y el uso la rotación de cultivos para permitir que la tierra descanse y no pierda sus nutrientes. En Simbabwe, se han buscado soluciones resilientes (Chanza & Mafongoya, 2017) para la mitigación y recuperación de espacios. Por ello, la cosmovisión de los pueblos indígenas que tienen formas diferentes de interrelacionarse con la naturaleza podría brindarnos una respuesta sobre cómo se debería reparar.

## Conclusiones

Existe una innegable relación entre todos los seres que conforman la denominada Gaia (mundo). Tradicionalmente, desde la visión occidental, la relación es de subordinación. Los seres no-humanos son considerados como objetos a libre disponibilidad de los humanos. Actualmente, todavía se arrastra esta tradición, aunque se han empezado a proponer corrientes que otorgan derechos y la condición de sujetos de derechos a los seres no-humanos sustentados en diferentes ontologías, que cada vez se alejan más del antropocentrismo. Es así que los derechos de los seres no-humanos han tenido un desarrollo contra marea, que se ha empezado a consolidar en algunos países de la región latinoamericana entre los que se encuentran Ecuador, Bolivia, Colombia y Argentina.

La naturaleza y los animales entendidos como seres no-humanos han tenido mayor protagonismo partiendo, por un lado, del surgimiento del denominado derecho de la naturaleza amparado en corrientes indigenistas y el buen vivir que han posibilitado el otorgamiento de derechos a la tierra y ríos, entre otros seres. Por otro lado, las teorías de las capacidades de Nussbaum y utilitarista han sido fundamento para reconocer la independencia de los animales pasibles de tener derechos propios, lo que también se amparó en la jurisprudencia de algunos países de la región como en el caso emblemático de la orangutana Sandra.

En esa línea, la incorporación de los no-humanos como sujetos de derechos se está convirtiendo en una realidad, que puede verse reforzada desde las cosmovisiones de pueblos indígenas debido a que permite un alejamiento del antropocentrismo imperante para ir recogiendo experiencias desde otras ontologías que brinden la base para un entendimiento en sintonía con saberes ancestrales y percepciones diferentes que aporten para el reconocimiento de los seres no-humanos como

portadores de derechos independientes y en consecuencia que pueden ser víctimas y sujetos de reparación. Para ello, es indispensable empezar a deconstruir el propio pensamiento y reconocer la incompletitud de nuestros saberes, aceptando válidamente los saberes ajenos a través de un proceso dialógico que puede permitir la consolidación de los derechos de los seres no-humanos y su derecho a la reparación.

Respecto a la reparación, existen algunas propuestas para restablecer los ciclos vitales. Se ha propuesto la restauración que implica la mitigación, remediación y restauración propiamente dicha. Sin embargo, su puesta en práctica y la proposición de otras formas de reparación adecuadas desde la percepción de la propia víctima aún no son aspectos en los que se haya profundizado.

## Referencias

- ACODET & Asociación Puente de Paz. (2009). *Diagnósticos comunitarios en comunidades amenazadas por la represa Xalalá: Una experiencia de sistematización y aprendizaje para la defensa de nuestros territorios*. ACODET – Asociación Puente de Paz.
- Acosta, A. (2012). La naturaleza con derechos: una propuesta para un cambio civilizatorio. En R. Rodríguez Saldaña & J. G. Garza Grimaldo *La naturaleza con derechos una propuesta para el cambio civilizatorio* (pp. 23-59). Universidad Autónoma de Guerrero – Editora Laguna. <https://albertoa-costa.ec/wp-content/uploads/2014/01/LA-NATURALEZA-CON-DERECHOS.pdf>
- Bachmann Fuentes, R. I., & Navarro Caro, V. Derechos de la naturaleza y personalidad jurídica de los ecosistemas: nuevo paradigma de protección medioambiental: Un enfoque comparado. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 16, 357-378. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6336>
- Bedón Garzón, R. P. (2017). Application of the rights of nature in Ecuador. *Veredas do Direito*, 28, 13-32. <https://doi.org/10.18623/rvd.v14i28.1038>
- Borràs Pentinat, S. (2020). Los derechos de la naturaleza en Europa: hacia nuevos planteamientos transformadores de la protección ambiental. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, (65), 79-120. <https://doi.org/10.18042/cepc/rdce.65.03>

- Caguana, A. R., & Naranjo, V. M. (2020). Los derechos de la naturaleza en diálogo intercultural: una mirada a la jurisprudencia sobre los páramos andinos y los glaciares indios. *Deusto Journal of Human Rights*, (6), 99-123. <https://doi.org/10.18543/djhr.1909>
- Carrasco, N. (2020). Miradas decoloniales, interculturales y ecología política en la gobernanza de territorios. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (88), 34-40. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/30861>
- Carman, M., & Berros, M. V. (2018). Ser o no ser un simio con derechos. *Revista Direito GV*, 14(3), 1139-1172. <https://doi.org/10.1590/2317-6172201842>
- Casal, P. (2021). Whaling, bullfighting, and the conditional value of tradition. *Res Publica*, 27(3), 467-490. <https://doi.org/10.1007/s11158-020-09486-w>
- Chanza, N., & Mafongoya, P. L. (2017). Indigenous-based climate science from the Zimbabwean experience: From impact identification, mitigation and adaptation. En P. L. Mafongoya & O. C. Ajayi (Eds.), *Indigenous knowledge systems and climate change management in Africa* (pp. 67-94). Technical Centre for Agricultural and Rural Cooperation (CTA). [https://publications.cta.int/media/publications/downloads/2009\\_PDF.pdf](https://publications.cta.int/media/publications/downloads/2009_PDF.pdf)
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Cruzada, S. M. (2017). Nosotros también somos indígenas: la vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 21(1), 49-71. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4810>
- Delgado Rodríguez, C. A. (2012). ¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación intercultural bilingüe Wayúu. *Forma y Función*, 25(2), 161-184. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/73331>
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI editores.
- Díaz Revorio, F. J. (2020). Dignidad humana, fundamentación de los derechos y derechos de la naturaleza. En M. A. Restrepo Medina (Ed.), *Interculturalidad, protección de la naturaleza y construcción de paz* (pp. 275-334). Editorial Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/tj9789587844535>

- Dichdji, A. (2017). Naturaleza y cultura: diálogos interdisciplinarios entre la historia ambiental y la antropología. *Luna Azul*, (44), 277-293. <https://doi.org/10.17151/luaz.2017.44.17>
- Esborraz, D. F. (2016). El modelo ecológico alternativo latinoamericano entre protección del derecho humano al medio ambiente y reconocimiento de los derechos de la naturaleza. *Revista Derecho del Estado*, (36), 93-129. <https://doi.org/10.18601/01229893.n36.04>
- Fischer-Lescano, A., & Valle Franco, A. I. (Coords.). (2023). *La naturaleza como sujeto de derechos: Un diálogo filosófico y jurídico entre Alemania y Ecuador*. Editorial El Siglo. <https://doi.org/10.17170/kobra-202304177822>
- Fuentes, M. L. (2020). Los derechos de los animales: una aproximación a los derechos de la naturaleza en el Ecuador. *da. Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 11(3), 78-97. <https://doi.org/10.5565/rev/da.488>
- Gallegos-Anda, C. E., & Fernández, C. P. (Eds.). (2011). *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos Ecuador.
- Grandia, L. (2012). *Enclosed: Conservation, cattle, and commerce among the Q'eqchi' Maya lowlanders*. University of Washington Press.
- Grimson, A. (2006). Una diversidad situada. En A. Ameigeiras & E. Jure (Eds.), *Diversidad cultural e interculturalidad* (pp. 281-288). Prometeo Libros.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En V. V. A. A., *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). CIDOB Edicions.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 51-63. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>
- Gudynas, E. (2014). *Derechos de la naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales*. Programa Democracia y Transformación Global – Red Peruana por una Globalización con Equidad – CooperAcción – Centro Latino Americano de Ecología Social. <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasDerechosNaturalezaLima14r.pdf>



- Guerrero Martínez, F. (2015). Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos. *Revista Pueblos y fronteras digital*, (20), 6-43. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.20.31>
- Gutiérrez, F. (Traductor). (2020). Derechos animales y derechos indígenas. Will Kymlicka y Sue Donaldson. *Devenires*, 21(42), 149-186. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/421>
- Huet, A. (2008). *Nos salvó la sagrada selva: la memoria de veinte comunidades Q'eqchi'ès que sobrevivieron al genocidio*. Edición de Autor.
- Lozano, C. (2023). Derechos de los animales en Colombia: una lectura crítica en perspectiva ambiental. *Revista Derecho del Estado*, (54), 345-380. <https://doi.org/10.18601/01229893.n54.11>
- Macpherson, E. (2021). The (human) rights of nature: a comparative study of emerging legal rights for rivers and lakes in the United States of America and Mexico. *Duke Environmental Law & Policy Forum*, 31(2), 327-378. <https://scholarship.law.duke.edu/delpf/vol31/iss2/3>
- Martínez, E., & Acosta, A. (2017). Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Direito e Práxis. Revista*, 8(4), 2927-2961. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/31220>
- Martínez Becerra, P. (2015). El «enfoque de las capacidades» de Martha Nussbaum frente el problema de la ética animal. *Veritas*, (33), 71-87. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000200004>
- Mayorca-Capataz, E., & Padilla-Castilla, A. (2014). Medioambiente, naturaleza y ecología: un problema racional. *Panorama Económico*, 22, 141-150. <https://doi.org/10.32997/2463-0470-vol.22-num.0-2014-1366>
- Morales Lambertí, A. (2019). Derechos de la naturaleza y justicia ecológica intergeneracional. *Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias*, (18), 13-23. <https://doi.org/10.24316/prometeica.v0i18.245>
- Muñoz Avila, L. (2020). Enfoques para el abordaje de la conflictividad ambiental en América latina: la propuesta del acuerdo de Escazú sobre democracia ambiental. En M. A. Restrepo Medina (Ed.), *Interculturalidad, protección de la naturaleza y construcción de paz* (pp. 209-233). Universidad del Rosario.

- Muñoz Cuenca, A. M. (2018). El conflicto entre los derechos culturales y los derechos de los animales no humanos: una propuesta de mediación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5(2), 221-239. <https://revistataleca.org/index.php/leca/article/view/227>
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Nussbaum, M. C., & Nussbaum, R. W. (2016). The legal status of whales: Capabilities, entitlements and culture. *Revista Sequencia*, 37(72), 19-40. <http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2016v37n72p19>
- Ortega Peñafiel, S. A., Maldonado Cabrera, M. D., Bejarano Paz, L. G., & Freire Goyes, V. E. (2021). Infracciones, penas y multas por maltrato animal en América Latina. *Socialium*, (1), 226-241. <https://doi.org/10.26490/uncp.sl.2021.5.1.815>
- Pazzini, B. (2015). A sonegação histórica de direitos animais e a construção do animal como não-sujeito: notas a partir do paradigma da humanidade. *Revista de Biodireito e Direito dos Animais*, 1(2), 165-195. <http://dx.doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2525-9695/2015.v1i1.23>
- Pérez, A. (2022). Derechos de animales y derechos de la naturaleza: Reflexiones desde el derecho constitucional ecuatoriano. *JUEES*, 2(1), 56-73. <https://revistas.uees.edu.ec/index.php/rjuees/article/view/943>
- Perra, L. (2017). Nature and constitution. *Brazilian Journal of Public Policy*, 7(1), 192-206. <https://doi.org/10.5102/rbpp.v7i1.4593>
- Perra, L. (2019). Legal ethnodevelopment and environmental protection. *Veredas do Direito*, 16(34), 67-90. <http://dx.doi.org/10.18623/rvd.v16i34.1385>
- Pezzetta, S. (2020). La disputa sobre los derechos de los demás animales: El caso del zoológico de la ciudad de Buenos Aires (Argentina). *Aposta revista de ciencias sociales*, (87), 106-139. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/spezzetta.pdf>
- Prieto Méndez, J. M. (2013). *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Corte Constitucional del Ecuador.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers.

- Rivera, A., González, A. G., & Casella, W. (2016). Humanos y no humanos, naturaleza y cultura: El «ciclo maldito» del pensamiento occidental moderno. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(2), 320-339. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/122>
- Salzani, C. (2018). Luciano Rocha Santana. La teoría de los derechos animales de Tom Regan: Ampliando las fronteras de la comunidad moral y de los derechos más allá de lo humano - Tirant lo Blanc (Valencia 2018) 339p. *A Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 9(2), 128-131. <https://raco.cat/index.php/da/article/view/349358>
- Romero Campoy, D. (2021). Pluralismo cultural y la cuestión animal: tres casos de conflicto. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 12(2), 105-129. <https://doi.org/10.5565/rev/da.560>
- Rosero, F. C. (2020). Otros sujetos de derecho o personas (?). *Estudios Socio-Juridicos*, 22(1), 321-352. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.7576>
- Rowan, A. N., D'Silva, J. M., Duncan, I. J., y Palmer, N. (2021). Animal sentience: history, science, and politics. *Animal Sentience*, 31(1), 1-21. <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1697>
- Rúa Serna, J. C. (2016). Liberar un ruiseñor: una teoría de los derechos para los animales desde el enfoque abolicionista. *Revista opinión jurídica universidad de Medellín*, 15(30), 205-226. <https://doi.org/10.22395/ojum.v15n30a10>
- Singer, P. (1987). Animal liberation or animal rights? *The Monist*, 70(1), 3-14. <https://www.jstor.org/stable/27903010>
- Soto-Alarcón, J. M. (2022). Resistencias ambientalistas de mujeres indígenas: El feminismo decolonial latinoamericano y la ecología política feminista. *Journal of Gender and Sexuality Studies / Revista de Estudios de Género y Sexualidades*, 48(2), 149-165. <https://www.muse.jhu.edu/article/878734>
- Skewes, J. C., Eugenia Solari, M., Guerra, D., & Jalabert, D. (2012). Los paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia. *Chungará (Arica)*, 44(2), 299-312. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000200007>
- Terán, E. (2018). Aproximaciones al estudio del dolor en los animales no humanos (1). Fundamentos teóricos. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5(1), 183-209. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/201>

- Tinta, M. F. (2006). La víctima ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos a 25 años de su funcionamiento. *Revista IIDH*, (43), 159-203. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r08060-4.pdf>
- Trujillo, C. A., Moncada Rangel, J. A., Aranguren Carrera, J. R., & Lomas Tapia, K. R. (2018). Significados del agua para la comunidad indígena Fakcha Llakta, Canton Otavalo, Ecuador. *Ambiente & Sociedad*, 21, e01003. <https://doi.org/10.1590/1809-4422asoc0100r3vu18L1AO>
- Viaene, L. (2021). Indigenous water ontologies, hydro-development and the human/more-than-human right to water: A call for critical engagement with plurilegal water realities. *Water*, 13(12), 1660. <https://doi.org/10.3390/w13121660>
- Zaffaroni, E. R. (2011). La Pachamama y el humano. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.), *La naturaleza con derechos, de la filosofía a la política* (pp. 25-138). Universidad Politécnica Salesiana.

## **Informes, documentos y resoluciones**

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1992). Resolución 47/190.
- Consejo de Derechos Humanos (2011). *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos* (A/HRC/19/34).
- Consejo de Derechos Humanos (2018). *Informe del Relator Especial sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible* (A/HRC/37/59).
- Diario Oficial de las Comunidades Europeas (1998). *Directiva 98/58/CE del Consejo, relativa a la proyección de los animales en las explotaciones ganaderas* (Directiva 8.8.98 C221/23, arts. 1-9 y Anexo).

## **Sentencias, observaciones generales y opiniones consultivas**

- Brasil, Tribunal de Justiça da Bahia. Sentença do Habeas Corpus impetrado em favor da chimpanzé Suíça Juiz Edmundo Cruz. Habeas Corpus Nº 833085-3/2005.
- Argentina, Cámara Federal de Casación Penal, Sala II. Resolución 18.12.2014.

- Colombia, Consejo de Estado, Sala Plena de lo Contencioso Administrativo. Sentencia, Expediente No. 11001-03-15-000-2015-00111-00 (28 de marzo de 2017).
- Colombia, Consejo de Estado, Sala Plena de lo Contencioso Administrativo. Sentencia, Expediente No. 25000-23-24-000-2011-00227-01(AP) (26 de noviembre de 2013).
- Colombia, Corte Constitucional. Sentencia de Tutela T-080/15 (20 de febrero de 2015).
- Colombia, Corte Constitucional. Sentencia T-622/16 (10 de noviembre de 2016).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso comunidades indígenas miembros de la asociación Ihaka Honhat (nuestra tierra) c. Argentina, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)* (6 de febrero de 2020).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso Pueblos Kaliña y Lokono c. Surinam, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)* (25 de noviembre de 2015).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku c. Ecuador, Sentencia (Fondo y reparaciones)* (2012, 27 de junio).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. c. Paraguay, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)* (2010, 24 de agosto).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso Pueblo Saramaka c. Surinam, Sentencia (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)* (2007, 28 de noviembre).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso Comunidad indígena Yakyé Axa c. Paraguay, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)* (2005, 17 de junio).
- Corte Interamericana de Derechos Humanos [Corte IDH]. *Caso de la Comunidad Mayagna Sumo Awas Tingni c. Nicaragua, Sentencia (Fondo, Reparaciones y Costas)* (2001, 31 de agosto).
- Ecuador, Corte Provincial de Justicia de Loja. Sentencia Juicio No. 11121-2011-0010 (30 de marzo de 2011).

Perú, Tribunal Constitucional. Sentencia, Expediente 00022-2018-PI/TC (30 de abril de 2019).

The High Court of Uttarakhand at Nainital. Sentencia Mohd Salim c. State of Uttarakhand & others (20 de marzo de 2017).

