

Biocentrismo ancestral: desde América Latina la ecología puede ser más profunda

Ancestral Biocentrism: Ecology can be more profound from Latin America

Félix Pablo FRIGGERI*
Orlando BELLEI NETO**

Resumen: Este artículo propone el concepto del Biocentrismo Ancestral, fundamentado desde las cosmovisiones indígenas, como un enfoque de base popular que desafía e intenta superar la hegemonía del capitalismo, del antropocentrismo moderno y de la Colonialidad del Poder en relación con las prácticas "ecológicas" limitadas al dilema naturaleza-humanidad que se han practicado y difundido en América Latina y Caribe. La discusión parte del marco del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, con énfasis en el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza o Pachamama. La argumentación de este texto demarca que el Biocentrismo Ancestral es una perspectiva arraigada en las praxis populares de lucha por la vida, principalmente de los indígenas y campesinos, demarcando los límites y diferencia en relación con otras perspectivas antropocéntricas y eurocéntricas conocidas de la Modernidad. El Biocentrismo Ancestral configura una posibilidad político-epistemológica de ir más allá en la discusión iniciada por la Ecología Profunda y presente en el artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana, abriendo espacio para fundamentar un Diálogo de Saberes y una Integración Sur-Sur que tenga como base la experiencia real de los pueblos y movimientos indígenas.

Palabras clave: Biocentrismo Ancestral; América Latina y el Caribe; derechos de la naturaleza; ecología profunda; Buen Vivir.

Abstract: This article proposes the concept of Ancestral Biocentrism, rooted in indigenous worldviews, as a popular-based approach that challenges and attempts to overcome the hegemony of capitalism, modern anthropocentrism, and the Coloniality of Power in relation to the "ecological" practices limited to the nature-humanity dilemma that have been practiced and spread in Latin America and the Caribbean. The discussion is based on the framework of New Latin American Constitutionalism, with emphasis on the recognition of the

* Argentino; Doctor en Ciencias Sociales; Profesor Asociado en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Foz do Iguaçu, Brasil. E-mail: fpfriggeri@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9365-6698.

** Brasileño; Especialista en Proyectos Sociales para el Tercer Sector (FACUMINAS) y Maestrando en Integración Contemporánea de América Latina (ICAL/UNILA), Foz do Iguaçu, Brasil. E-mail: ob.neto.2017@aluno.unila.edu.br ORCID: 0009-0003-8707-8088.



Rights of Nature or Pachamama. The argument of this text delineates that Ancestral Biocentrism is a perspective rooted in the popular praxis of struggle for life, mainly of indigenous people and peasants, demarcating the limits and differences in relation to other anthropocentric and Eurocentric perspectives known to Modernity. Ancestral Biocentrism configures a political-epistemological possibility of going further in the discussion initiated by Deep Ecology and present in article 71 of the Ecuadorian Constitution, opening space to find a Knowledge Dialogues and a South-South Integration grounded in the lived experiences of indigenous peoples and movements.

Keywords: Ancestral Biocentrism; Latin America and the Caribbean; rights of nature; deep ecology; Good Living.

Recibido: 13 de marzo de 2024 Aceptado: 12 de julio de 2024

Introducción

En este trabajo se propone una conceptualización que pretende tener una mirada popular y descolonizada, desde nuestra región latinoamericana-caribeña, sobre la problemática ecológica. Para hacerlo queremos basarnos en las praxis populares de lucha por la vida, especialmente en las indígenas y también en las formulaciones que fueron surgiendo de estas praxis – en Diálogo de Saberes con otros planteos. Estos procesos tuvieron una de sus concreciones más conocidas en el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano y, en la dimensión ecológica, en la consagración jurídica de los Derechos de la Naturaleza o Pachamama del artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana.

Nuestra propuesta central es avanzar en la clarificación del concepto de Biocentrismo Ancestral para expresar esta búsqueda. En ese intento, que busca superar las características burguesa y eurocéntrica, que muchas veces contaminan las reflexiones ecológicas, también se busca aportar para la creación de conocimiento latinoamericano-caribeño en este ámbito, justamente en la línea contraria: con un contenido comprometido con las luchas populares y la descolonización tanto de lo político como de lo epistémico.

Para esto comenzamos, en un primer punto, retomando las propuestas que se expresaron en el proceso de Nuevo Constitucionalismo principalmente la de los Derechos de la Pachamama, y desde allí, retomando las ideas de la Ecología Profunda y del Paradigma Biocéntrico, proponer una visión descolonizada de ambas en lo que llamamos Biocentrismo Ancestral, al que podríamos presentar, en principio, como una mirada ecológica desde el planteo del Buen Vivir o Vivir Bien.

En un segundo punto, se realiza la comparación de esta propuesta con otras que están presentes en el debate ecológico: conservacionismo, ambientalismo, educación ambiental, desarrollo sustentable. Rescatando posibilidades de diálogo, nos parece importante distinguir estas propuestas de la que proponemos aquí, en la búsqueda, como expresamos anteriormente, de un planteo popular y descolonizador desde nuestra región Latinoamérica-caribeña de la dimensión ecológica.

Proponemos luego algunas de las praxis que, entendemos, que entendemos coherentes con esta praxis. Son tareas pendientes, tanto en lo político como en lo epistémico, para dar



pasos en la concreción de esta ecología más profunda que podemos realizar y expresar en nuestra región desde nuestros pueblos.

Una praxis milenaria y viva en nuestra región

Se retoman aquí elementos ya planteados en otros trabajos (Friggeri, 2022a; Bellei Neto 2023) para profundizarlos en la búsqueda de proyectos políticos populares y ecológicos para nuestra región, aunque entendemos que también pueden proponerse para realidades similares del Sur Político. En esta región latinoamericana-caribeña se vienen realizando, principalmente desde finales del siglo pasado, un conjunto de procesos que tuvieron una de sus expresiones más relevantes en el llamado Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano y en sus dos hechos culminantes como fueron los procesos constitucionales de Ecuador en 2008 y Bolivia en 2010. Estas dos constituciones consolidaron la relevancia en el debate político de principios como el del Buen Vivir o Vivir Bien, y -para el caso ecuatoriano- el de los Derechos de la Pachamama¹, dentro del conjunto de principios cosmovisionales indígenas que ambas constituciones propusieron con rango de principios constitucionales.

Estos procesos, que expresan un relevante tipo de maduración política y jurídica, tuvieron el protagonismo clave de los movimientos indígenas. La originalidad y el potencial de fecundidad que tienen los principios que se plasmaron en ambas constituciones vienen, justamente, de este protagonismo. Pero estos movimientos han venido trabajando estas posturas desde mucho antes y lo han hecho dialogando con organizaciones, instituciones, movimientos y militantes políticos de distintas procedencias ideológicas. Estos diálogos terminaron confluyendo en la conformación de conceptos políticos originales y, sobre todo, en la politización de la praxis indígena de lucha por la vida. Dentro de estos diálogos, que tomaron muchas veces el carácter de un Diálogo de Saberes intercultural², estuvo el proceso donde se valorizaron elementos de la propuesta de la Ecología Profunda, muy especialmente en la gestación de los artículos de la Constitución Ecuatoriana que tratan de los Derechos de la Pachamama.

La Ecología Profunda se consolidó, fundamentalmente, en el norte de Europa, a través de los estudios del noruego Arne Naess, y en los Estados Unidos y Canadá, principalmente con los esfuerzos de su amigo George Sessions. Pero hay importantes y no tan recordados antecedentes latinoamericanos, especialmente, entre autores chilenos, como los trabajos del jurista Godofredo Stutzin, que ya investigaba la posibilidad de derechos para la naturaleza desde la década del setenta³. En este mismo país y en la misma época también desarrollaban

¹ En Bolivia no se consagraron constitucionalmente los Derechos de la Pachamama aunque hubo un acercamiento a esta postura, posterior a la promulgación del texto constitucional, cuando se sancionan la Ley de Derechos de la Madre Tierra en 2010 y la Ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien de octubre de 2012 (Gudynas, 2014, pp. 90-94)

² Con este concepto nos referimos aquí al Diálogo entre los movimientos de base, principalmente indígenas y campesinos, con grupos -principalmente solidarios y aliados políticamente- de otros procesos culturales, realizado bajo los principios de la interculturalidad. Tiene como objetivo un enriquecimiento mutuo, aunque es importante que predomine un “discipulado” de los sectores con mayor influencia occidentalizada. Se puede ver Friggeri, 2023.

³ Stutzin (1984, p. 97) había planteado la necesidad de reconocer los Derechos de la Naturaleza en las Jornadas del Instituto de Docencia e Investigación Jurídicas en Jahuel en 1973, bajo el título “La

sus ideas el antropólogo y terapeuta Rolando Toro Araneda proponiendo “El principio biocéntrico”, y los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela con su propuesta de autopoiesis que relacionaba lo biológico y lo epistemológico.

Fue la Ecología Profunda la que, probablemente, más trabajó el concepto de Paradigma Biocéntrico, el cual contiene coincidencias importantes con una forma de pensamiento que ha estado siempre presente en las comunidades y en los movimientos indígenas en cuanto a la centralidad de la vida para la interpretación del mundo y para la construcción de proyectos políticos. La propuesta de este artículo es que la profundización de estos planteos es mucho más posible desde nuestra región, centrándonos en las praxis de lucha popular por la vida, principalmente en las indígenas y campesinas.

En el ámbito jurídico, tenemos el hecho de que los Derechos de la Pachamama se consagraron constitucionalmente y que esto constituye una novedad constitucional a nivel mundial (Acosta, 2022, p. 425). Con todo, esta proclamación contiene un contraste que se da entre el carácter novedoso de este hecho en el mundo jurídico y la milenaria ancestralidad de la práctica de nuestras comunidades indígenas. Este contraste pone en evidencia la dramática injusticia y el carácter aberrante de los procesos de genocidio, etnocidio e invisibilización que han sufrido y siguen sufriendo los pueblos y naciones indígenas de nuestra región. Por otro lado, también muestra el grado de desvalorización que el mundo indígena ha sufrido en buena parte del ámbito académico y jurídico.

Un elemento clave a nivel epistémico para pensar desde lo latinoamericano-caribeño este paradigma biocéntrico es la importancia que adquiere -paradójicamente- la palabra “o” en el artículo 71 del texto constitucional ecuatoriano. Es posible que sea la palabra más importante de todo el texto, por lo menos en una lectura en búsqueda de una propuesta popular y ecológica. Es que este artículo se refiere a los Derechos de la Naturaleza “o” Pachamama y esta expresión posibilita una comprensión de la Naturaleza como Pachamama. O sea, comprenderla no desde la conceptualización occidental antropocéntrica -que separa ontológicamente la humanidad y la naturaleza en esferas dicotómicas y jerárquicas, donde el ser humano es sujeto y la naturaleza un objeto desacralizado a su favor- sino desde las cosmovisiones indígenas, principalmente aquí, desde las de la región andina⁴. Corolario de esta interpretación es que, si se pretende una comprensión y un análisis adecuado de lo que significan los Derechos de la Naturaleza o Pachamama, la clave hermenéutica está en el mundo indígena, y habría que preguntar a sus movimientos, a sus sabios, a sus intelectuales, qué es lo que significa Pachamama y cómo entienden qué son sus -ahora reconocidos- derechos. Son los pueblos indígenas y sus sabios los más autorizados para dar esos elementos interpretativos. La enorme significación de este hecho es que constituye un giro epistémico descolonizador del discurso ecológico y la vigencia de esta dirección epistemológica y política estará dada por la continuidad de un análisis que siga caracterizado por este enraizamiento en las cosmovisiones indígenas.

Naturaleza: ¿un Nuevo Sujeto de Derecho?” y luego en el Primer Congreso Nacional del Derecho del Entorno en Valparaíso en 1977 en lo que tituló “La Naturaleza de los Derechos y los Derechos de la Naturaleza”.

⁴ Llasag Fernández (2019) cuestiona, con toda razón, la posibilidad de entender a la Pachamama de manera similar a la Naturaleza occidental, o sea a la Pachamama como Naturaleza. La clave es al revés.

Se pueden relacionar con este acontecimiento una serie de sucesivos reconocimientos jurídicos que invocan Derechos de la Naturaleza en distintos lugares del planeta y que se dieron posteriormente a la Constitución Ecuatoriana. En estos hechos el protagonismo indígena también fue fundamental. Uno de estos acontecimientos se dio en Nueva Zelanda donde el pueblo Ngäi Tūhoe logró el reconocimiento del bosque Te Urewera en 2014 como entidad jurídica y en marzo de 2017, el pueblo maorí logró el reconocimiento jurídico del río Whanganui, al que consideran como su ancestro (Tanasescu 2022). Casi simultáneamente, la Corte Suprema de Uttarakhand, en la India, reconoció los derechos jurídicos de los ríos Ganges y Yamuna (Kothari y Bajpai, 2018). En nuestra región, la Corte Constitucional de Colombia realizó el reconocimiento del río Atrato como sujeto de derecho en 2016 (Cano Franco, 2017) y más adelante, en 2018, hizo lo mismo con el Ecosistema Amazónico (Olaya López, 2022). En Perú, en 2019, dos municipios reconocieron sus fuentes de agua como sujeto de derecho: así lo hizo la Municipalidad Provincial de Melgar en Ayaviri, Arequipa, con la cuenca del río Llallimayo y la Municipalidad Distrital de Orurillo en Puno con “la madre agua-Yaku-Unu Mama [...] en todas sus formas: puquíos, manantiales, ríos, lagunas, lagos” (Huanca Excelmes, 2023, p. 45). En febrero de 2021 en Quebec, Canadá, fue reconocido como sujeto jurídico, sobre la base de los derechos de la Naturaleza, el río Magpie, respondiendo a la lucha del pueblo Innu (Vega Cárdenas y Mestokosho, 2022).

En estos procesos ha sido clave, muy especialmente en los países andinos, el camino que hicieron los movimientos indígenas de “politización de lo étnico”⁵, por el cual las praxis de lucha por la vida ancestrales se fueron convirtiendo en propuesta política y ecológica. Realizado desde la constante recuperación y reconstrucción de las sabidurías propias y, a la vez, en diálogo con los aportes de otras vertientes que, de distintas formas, vinieron acompañando a los movimientos en sus luchas. Estos aportes abarcan distintos ámbitos (epistémico, político, sociológico, filosófico, ético, económico, etc.) y entre ellos, con particular fuerza, el ecológico, todos entrelazados en una visión que no compartimenta el conocimiento. Con todo esto se ha ido constituyendo una propuesta ecológica que es mucho más profunda que la que actualmente lleva ese nombre. Es una ecología vivida, que está en las praxis indígenas de lucha por la vida: en su forma de practicar la agricultura; de relacionarse con los bosques y selvas; en la lucha por sostener y regenerar su soberanía alimentaria; en la espiritualidad de la reciprocidad; en las prácticas sanitarias tradicionales; en la presencia respetada y celebrada de los ancestros como espíritus que siguen integrando la vida de las comunidades; en el modo de vivir y de enseñar cotidianamente en cada familia y cada comunidad. El biocentrismo ancestral como concepto intenta expresar la dimensión ecológica de lo que se ha condensado como la propuesta del Buen Vivir.

Además, estas propuestas son ofrecidas al mundo “no indígena” como una inspiración para pensar formas alternativas de vivir y de organizar la vida que sean superadoras del capitalismo impuesto económica y civilizacionalmente (Macas, 2010). De hecho, en muchas comunidades campesinas, principalmente en las que hay un fuerte componente de raíces

⁵ Por este concepto entendemos el proceso realizado por los movimientos indígenas de nuestra región “por el cual organizaron y formularon sus propuestas políticas desde sus propias cosmovisiones superando las limitaciones de propuestas anteriores que acentuaban separada y unilateralmente la dimensión política o la dimensión cultural” (Friggeri, 2022b, p. 269)

culturales indígenas, existen praxis que pueden ser claramente relacionadas⁶. Y, en comunidades rurales identificadas como afrolatinoamericanas o afrocaribeñas, aún con procedencias culturales diferentes, las praxis comunitarias tienen importantísimos puntos de contacto con lo que desde el ámbito andino se denominó Buen Vivir o Vivir Bien⁷. Con el concepto de biocentrismo ancestral apuntamos a una especie de denominador común en lo ecológico de la diversidad de principios cosmovisionales indígenas en la región. Intentamos reunir allí elementos comunes de la relacionalidad con “la naturaleza” entendida desde estas cosmovisiones en orden a la praxis política y epistémica común. Lo hacemos buscando aportar un planteo descolonizador que se referencia en la ancestralidad, la comunalidad y los procesos de restauración / regeneración. Podemos expresar lo anterior recordando lo afirmado por el dirigente indígena ecuatoriano Luis Macas (2010, p. 181): “defendemos la comunidad, la Madre Naturaleza, el modo comunitario de la vida en su integralidad, el mismo que va más allá de la visión antropocéntrica, de la comunidad humana aislada de la totalidad”.

Biocentrismo ancestral y su diferenciación de otros planteos

Proponemos denominar lo central del aporte de los movimientos indígenas en lo ecológico como Biocentrismo Ancestral. Con esto pretendemos remarcar la primera gran diferencia de profundidad de esta propuesta: no se trata de una propuesta teórica, primeramente, no está en los libros, la están viviendo comunidades desde hace miles de años, y sigue viva, aunque fue y es tremendamente acosada, lastimada, despreciada.

En muchas cosmovisiones indígenas la ancestralidad abarca una relación de parentesco con los ríos, las montañas, los bosques, los animales, las plantas. Hay elementos de la inescindibilidad seres humanos/naturaleza que son entendidos como existencias compartidas. Y por eso la relación que se establece es de reciprocidad. Esto tiene repercusiones en la forma de conocer: se requiere una epistemología que vaya más allá de la pretensión de un formato puramente racional, propio del segmento de modernidad que se nos impone. Se requiere “corazonar” al mundo y el conocimiento de este para poder practicar la forma de vida con belleza y armonía, como está presente en el principio del *lekil kuxlejal* maya (López Intzín, 2020). Se requiere sentir-pensar-actuar desde el equilibrio de los *pachas* que tenemos que lograr como seres humanos en el *Yachay* (saber), el *Munay* (sentir) y el *Llankay* (hacer cotidiano) en una conjunción que nos reúne en comunidad con los demás humanos y la naturaleza (Lajo, 2007). Se requiere superar ese “analfabetismo” que nos impuso la occidentalidad dominadora, por el que nos discapacitamos para comunicarnos con los demás seres de la naturaleza, con quienes formamos una red de vida donde es difícil sostener clasificaciones y separaciones taxonómicas que separan seres vivos de los que no lo serían. Principios cosmovisionales indígenas como la relacionalidad, la complementariedad, la comunalidad, nos invitan a todos a un proceso de aprendizaje y de discipulado continuo para recuperar una humanidad enriquecida por la capacidad de relación con todos los seres.

⁶ Una de las expresiones de esto son las articulaciones que se dan en el contexto de la Via Campesina (cf. Martínez-Torres y Rosset 2014).

⁷ Uno de los análisis que relacionan los elementos del Buen Vivir con prácticas de comunidades caribeñas afrocampesinas puede verse en Friggeri, Caixeta y Joseph, 2023.

La idea de ancestralidad es central para entender la profundidad de este tema. Ella tiene que ver con cosmovisiones pensadas con relación a comunidades con base en el parentesco, pero incluyendo en este sentido comunitario también a los espíritus de los antepasados y a todos los demás seres de la naturaleza, constituyendo una ancestralidad que no es antropocéntrica sino biocéntrica (Bellei Neto, 2023, p. 69). Desde este carácter ancestral, el biocentrismo es una práctica histórica que lleva miles de años de aprendizaje y de convalidación comunitaria y que está presente dinámicamente en las praxis de lucha por la vida. Para el etnobiólogo tarámuri (tarahumara) Enrique Salmón (2017) existe un carácter de resiliencia en las ancestralidades indígenas y una memoria rebelde en ellas. Tienen la capacidad de atravesar los tiempos desde la temporalidad mítica hasta la contemporaneidad, transformando y adaptando los conocimientos ecológicos ancestrales de acuerdo con los contextos que se van conformando. La ancestralidad indígena no es algo fijo: tiene el dinamismo de la tradición oral. Vivida en distintas circunstancias y tiempos contiene una especie de adaptación rebelde. Eso hace posible sus más de quinientos años de vigencia en medio de invasiones, persecuciones, matanzas, desprecios e invisibilizaciones. Vigencia renovada por los procesos de los movimientos indígenas de nuestra región que han traído expresamente esta praxis al ámbito de una propuesta política.

Entendemos el biocentrismo ancestral fundamentado desde una espacio-temporalidad distinta a la progresista que es matriz epistémica del capitalismo, pero que, también y lamentablemente, es compartido por otras propuestas que se autopresentan como opuestas a este sistema, pero lo hacen desde una postura eurocéntrica. Queda cuestionada la espacio-temporalidad occidental desde otra espacio-temporalidad que podemos entender “en espiral”. La alternatividad en este aspecto es otro de los elementos desde los cuales se “profundiza” el planteo ecológico⁸.

La gran tarea ecológica, la primera y la que evidencia su carácter auténtico, es la defensa, la valoración y el compromiso con las luchas indígenas y campesinas en defensa de sus comunidades y de sus ámbitos vitales. Claramente puede verse que son las comunidades y pueblos que han demostrado una capacidad muchísimo mayor que otros colectivos de vivir en equilibrio con la naturaleza, de hacer posible una sustentabilidad verdadera en sus sistemas de vida.

Este hecho evidencia la contraposición central que estamos destacando en este tema: el capitalismo está centrado en la explotación del hombre, del pobre, y en la explotación de toda la naturaleza. Las propuestas que se han identificado como Buen Vivir tienen en su contenido nuclear exactamente lo contrario a esta centralidad del capitalismo. Y esto agrega una potencialidad notable. El Buen Vivir se centra en la comunidad humana y en la comunidad seres humanos-naturaleza, entendida ésta con las características de lo que se denomina Pachamama, por todo esto es una postura biocéntrica. Este doble sentido

⁸ La espacio-temporalidad distinta a la occidental (unilineal, unívoca, teleológica, progresista, evolucionista) que se da en las cosmovisiones indígenas es una diferencia importantísima también frente a planteos biocéntricos propuestos en marcos evolucionistas. Lo que se denomina aquí como espacio-temporalidad “en espiral” tiene que ver con ese movimiento de mirar atrás para ir hacia adelante (Mamami, 2007, p. 304) y con testimonios recogidos en Ecuador -como el de Fausto Vargas, dirigente quechua-amazónico de Sucumbíos, quien se expresaba así: “Tenemos el pasado presente. Tenemos que regresar hacia atrás para estar en el presente porque nos sirve mucho lo de ayer para hoy. Entonces, en este sentido es el espiral: salimos de nuestro interior y seguimos abriendo el espacio hacia atrás” (Entrevista realizada por el autor, Quito enero 2009). (Cf. Friggeri, 2021, p. 72).

comunitario es constituyente central de los principios fundamentales de la organización de las comunidades indígenas y de su lucha por la vida. Esto se evidencia en el fenómeno del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Su gran novedad jurídica es el hecho de presentar al Buen Vivir como elemento vertebrador de las constituciones, en contraste con el constitucionalismo liberal-conservador que tiene en la protección de la propiedad privada concentrada su nexo central.

Desde la mirada de los pobres, y muy especialmente de los ámbitos indígenas y campesinos, se trata de colocar la vida y la reproducción plena de la vida en el centro de la política como un todo: cuestiones como la dignidad, el territorio, la regeneración de la naturaleza, la integración de las comunidades, la soberanía de los pueblos y la propia descolonización, se tornan ejes centrales en la construcción política-constitucional. Pese a que las praxis populares de lucha por la vida sean lastimadas, cercadas y acosadas, el hecho de haber resistido vivas y de ser capaces de transformarse en propuesta política y ecológica alternativa al sistema dominante evidencia una potencialidad que, posiblemente, no tenga ninguna otra propuesta.

Para entender la originalidad de todo este aporte de la propuesta biocéntrica ancestral conviene distinguirla de otras que vienen siendo ofrecidas e implementadas invocando la dimensión ecológica en la región y en el mundo.

Una primera distinción la podemos hacer de lo que a veces se entiende por “conservacionismo”. No se trata solamente de conservar paisajes, plantas y animales, sino de cuidar los ciclos de vida a los que pertenecemos también los seres humanos. No se trata de una intocabilidad de la naturaleza sino de que la interacción humanidad-naturaleza no humana posibilite la protección y el cuidado de la continuidad de estos ciclos (Martínez y Acosta, 2017). Incluso, hay culturas indígenas donde la relación con la Pachamama se entiende mucho más desde espacios sembrados, pastoreados y cultivos en relación de reciprocidad con ella (Gudynas 2014). Son culturas para la vida, con la idea de cuidar y criar la vida en tarea conjunta con la Pachamama (Albó 2009).

Hay que distinguir también, a esta propuesta de lo que se denomina “ambientalismo”. Generalizando, podríamos decir que este término abarca propuestas valorables, pero con el límite de entender a la naturaleza como medio ambiente de los seres humanos, permaneciendo, por esto, dentro de lo que se denomina paradigma antropocéntrico. Entendemos el antropocentrismo como “la raíz o asentamiento ontológico-epistémico de la Modernidad/Colonialidad” (Bellei Neto, 2023:44), y esta es una de las razones importantes para la necesidad de superarlo, desde una perspectiva comprometida con América Latina y Caribe⁹. Aún, no siendo lo mismo, conviene entender que este planteo no tendría por qué oponerse, sobre todo en la práctica, sino que tendría que complementarse con un planteo ecológico más amplio y más “profundo”. Esta complementariedad es necesaria, especialmente en el ámbito jurídico (Zaffaroni, 2011). Un planteo ecológico que aspire a ser más amplio y profundo necesita afirmar clara y expresamente una relacionalidad humana que abarca ese doble planteo comunitario al que nos referimos, enriqueciendo su comprensión.

Unida a esta distinción hay que realizar también aclaraciones con relación a lo que se denomina -por lo menos en alguna de sus versiones- como “educación ambiental”. Nos referimos especialmente a las versiones que centran los problemas ecológicos para lograr una supuesta sustentabilidad en una responsabilización de las mayorías de la población. En

⁹ Para la relación entre Modernidad y Antropocentrismo también puede verse Senent de Frutos, 2016.

algunos ambientes escolares, pero también en medios de comunicación, se insiste en que es importante que todos separemos la basura; eliminemos la utilización de bolsitas de nylon; que ahorremos en la utilización de la energía eléctrica en nuestras casas; etc., bajo la consigna de que con esto contribuimos para “salvar el planeta”, como si las responsabilidades de daño ecológico estuvieran repartidas en forma relativamente igualitaria en toda la población. Generalmente, en estos mismos espacios no se hace referencia a las responsabilidades de los grandes poderes empresariales, principalmente del agronegocio y de la minería a cielo abierto, que diariamente mata dirigentes y miembros de organizaciones y comunidades indígenas y campesinas; que continuamente estimula -con distintos métodos que van desde judicializaciones en condiciones de complicidad, a amenazas violentas, envenenamiento de las poblaciones y de sus producciones y fuentes de agua; que desaloja y saquea continuamente a estas comunidades en forma violenta; que mete en la cárcel y judicializa constantemente sus dirigentes; que envenena y destruye diariamente los ecosistemas donde estas comunidades viven y trabajan; que coloniza el Estado contagiándole su carácter mafioso y pone a su servicio al poder judicial, a las fuerzas de seguridad, a las instituciones estatales encargadas de la reforma agraria, de los asuntos indígenas, de la protección de la naturaleza; que se adueña de los medios de comunicación concentrándolos en un discurso unívoco de sometimiento al poder empresarial e internacionalmente, al imperialismo estadounidense. Ese tipo de “educación ambiental” cumple la sola y triste función de ser encubridora de la destrucción del planeta y de la humanidad. Si la educación ambiental no recupera las cosmovisiones indígenas y campesinas y sus luchas concretas como centrales en su propuesta será siempre colabora de esa destrucción y, por eso, esencialmente incoherente. Los sectores occidentalizados de nuestra región tienen que reconocer que con respecto a la naturaleza se han vuelto “analfabetos”, por esto no pueden pretender por sí mismos conducir una educación que comprenda y defienda a la naturaleza, tienen que “alfabetizarse” como discípulos de las comunidades que practican ancestralmente este biocentrismo. Podrán aportar elementos que brindan estudios y esfuerzos realizados en otros ámbitos, pero solo serán fructíferos si estos aportes se realizan en el marco de un Diálogo de Saberes protagonizado por las comunidades tradicionales.

Hay que distinguir también, a esta propuesta del biocentrismo ancestral, de aquello que llaman “desarrollo sustentable”. Este último concepto se consagró en el contexto de un trabajo para intentar presentar como reconciliables al capitalismo y a la ecología. Sus mismos impulsores principales así lo reconocen. Pero hay que afirmar con claridad que no existe sustentabilidad ecológica dentro del dominio del sistema capitalista. En sus mejores versiones, las propuestas en torno del desarrollo sustentable podrían ayudar -en su máxima potencialidad- a aminorar ciertos impactos de la brutalidad capitalista. Pero, nada más que eso, aunque pueda ser importante en algunos casos. Jamás se puede pensar que un desarrollo capitalista pueda tener sustentabilidad a largo plazo. Y lo que descalifica, más todavía, a esta visión es su utilización empresaria: ¿cómo puede ser que grandes empresas protagonistas centrales de la destrucción ecológica se presentan a sí mismas como impulsoras de un desarrollo sustentable? ¿qué sustento tiene que una empresa se intente redimir ecológicamente plantando eucaliptus? ¿cómo el agronegocio que mata y desmata puede ser considerado “pop”? ¿cuál es el sentido de firmar metas a treinta, cuarenta, cincuenta años, sin una política actual concreta y coherente con esas metas? El único sentido de todo esto es el encubrimiento de la criminalidad empresarial, de su carácter mafioso y colonizador del Estado. Por si hace falta aclararlo, entendemos imposible hablar de “capitalismo verde”.

Conviene aclarar también que la utilización de “bio” en esta conceptualización que presentamos no está referenciada primordialmente en lo que se conoce como ciencias biológicas, sino en las praxis de luchas populares por la vida. El “bio” viene de la vida misma, no de la interpretación académica de la vida. También es importante resguardarse de interpretaciones romantizadas de lo indígena y, generalmente, alejadas de una militancia y una comunicación profunda con los movimientos, y más todavía de apropiaciones para promover otros tipos de movimientos más ligados a orígenes burgueses. Siempre la referencia es a una lucha política y epistemológica vivida en las comunidades y movimientos indígenas que puede inspirar una mirada y una actitud descolonizada más allá de sí mismos, como alternativa frente a la brutalidad capitalista.

Con estas consideraciones surge la pregunta: ¿El biocentrismo ancestral puede dialogar con estas posturas? Sí, el diálogo es política y epistémicamente necesario, pero solo será posible en la medida en que esos planteos incorporen fuertemente elementos críticos al sistema capitalista y eurocéntrico, donde, en general y con mayor o menor fuerza, se sitúan. Sin esta dimensión crítica el diálogo se hace prácticamente imposible.

Hacia las praxis de una praxis

Tal como lo han venido planteando los movimientos indígenas de la región la tarea por realizar en este sentido es tanto política como epistémica (Macas, 2005)¹⁰. Y estas dimensiones, indisolublemente relacionadas, forman parte de los procesos populares y ecológicos que vemos necesarios en nuestra región y que referenciamos aquí desde la propuesta conceptual del biocentrismo ancestral. Estas dimensiones, política y epistémica, tienen que ver con lo que, especialmente, los movimientos indígenas han llamado como proceso de descolonización. Porque, justamente, el hecho fundamental que afectó y afecta a las comunidades originarias y a todas las comunidades pobres -la mayoría relacionadas, más cercana o más remotamente, con el mundo indígena- es el proceso moderno/colonial/capitalista/eurocéntrico que se desata con la invasión europea pero que perdura entre nosotros como Colonialidad del Poder.

Si tomamos la dimensión epistémica que exigirá esta práctica, habría que resaltar la perspectiva de descolonización tomando como lugar epistémico-político la praxis de lucha por la vida de nuestros pueblos, y muy especialmente referenciándonos en las de los pueblos indígenas -principalmente- y en la de las comunidades campesinas y populares. El carácter descolonizador está dado, fundamentalmente, por los sujetos desde los cuáles el análisis parte. Y estos sujetos son principalmente las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas.

En este proceso descolonizador, lo comunitario, lo relacional, es fundamental para la comprensión de los seres humanos y de su inescindibilidad de la llamada naturaleza. La revalorización de la relacionalidad en los seres humanos tiene como componente fundamental la relación con los otros seres de la naturaleza, recomponiendo ese continuo seres humanos-naturaleza que fue roto por el antropocentrismo moderno. Esta relacionalidad, componente central del biocentrismo ancestral, da las bases potenciales para un giro ontológico, epistémico, político, ético, social, filosófico y antropológico que permitiría re-

¹⁰ De la Cadena (2020) habla de una tarea ontológica en una perspectiva cercana a los planteos aquí presentes.

entender el sentido de lo que es el ser humano y las nociones acerca de lo que es una civilización. Por ella comprendemos los límites y la negatividad moderna de la que surge la “violencia colonial” que “rompe con la percepción del colectivo al mismo tiempo que construye la individualización”, porque “el sujeto individualizado resulta del desmembramiento del ser humano de la relación con el lugar como soporte de la vida” (Krenak, 2018, p. 1)¹¹.

[...] el ser humano no es un individuo totalmente autónomo y separado de la Pacha, porque separado es incompleto, por ello el ser humano, recién en familia, en la comunidad y en relación con la Pacha y Pachamama se encuentra pleno o en complemento, por ello, en la administración de justicia la sanción más grave es la expulsión, porque constituye una muerte cultural del ser humano. (Llasag Fernández, 2019, p. 288)

De esta manera, a partir de la visión, de la tradición y del mundo de los pobres, indígenas y campesinos, es que se vuelve a enriquecer el concepto empobrecido y colonizado de naturaleza en el mundo occidental, que quedó -en esta concepción- “inerte y separado ontológicamente de la humanidad” (Bellei Neto, 2023:51).

Esa transición de paradigmas apunta al agotamiento de la vieja percepción de la condición “civilizatoria” concebida de modo monocultural en el marco de la modernidad. Es decir que, en términos eurocéntricos, el hombre civilizado es apartado de la naturaleza. Esa concepción que culminó en la reificación de formas de vida distintas de la humana, bien como su idea de desarrollo, está dando espacio a nuevos horizontes en los que el bienestar de las personas se define sobre bases posmaterialistas e integradas a la naturaleza. (Wolkmer et al., 2019, p. 73)

Con todo esto, conviene también aclarar que no pretendemos encuadrar nuestra propuesta en lo que se presenta como “perspectiva decolonial”. Sí nos pretendemos encuadrar en una perspectiva descolonizadora. Esto porque entendemos que no necesitamos basarnos en los planteos de Foucault, de Gramsci, o de Derrida, como tampoco en reflexiones que se realizaron fuera de nuestro contexto latinoamericano. Aunque podamos dialogar fecundamente con ellos. Tampoco nos interesa pertenecer a una corriente determinada. Sí nos interesa afirmar una perspectiva descolonizadora para el tratamiento de la dimensión ecológica en cuanto que su sujeto epistémico y político son, fundamentalmente, los pueblos indígenas y campesinos. No es solo intentar incorporar su perspectiva, es que los pueblos que fueron y siguen siendo víctimas principales de la dominación capitalista, colonial y eurocéntrica, sean los protagonistas centrales de la inspiración de la lucha por superarla. Sin un enraizamiento en la lucha de estos pueblos, las tentaciones de reproducir los paradigmas opresores son demasiado grandes y potentes. Por eso, el mundo académico tiene que reestructurarse en Diálogo de Saberes con los pueblos indígenas y campesinos, en el que, por

¹¹ El texto original en portugués: “A violência colonial atinge as pessoas -não percebidas aqui como “indivíduos”-, e rompe com a percepção do coletivo ao mesmo tempo que constrói a individualização. O sujeito individualizado resulta do desmembramento do humano da relação com o lugar como suporte da vida.” La traducción es nuestra.

una razón de reconstrucción de la igualdad concreta y de un proceso de renuncia al predominio de aquellas visiones, comience fundamentalmente por ser “discípulo” de estos pueblos. Además, el biocentrismo ancestral abre un campo muy amplio de Diálogo Sur-Sur, porque otros pueblos de los continentes que se colonizaron tienen prácticas profundamente similares que articuladas pueden constituir un aporte inmenso tanto en lo epistémico como en lo político para ese proceso más amplio de articulación.

Desde esta propuesta se impulsa a replantear el sistema agrario. Esto es impensable de lograr en los gobiernos declaradamente neoliberales, justamente porque están centrados en un capitalismo financiero cuya referencia fundamental no es lo industrial, sino el agronegocio y la minería. Pero es, sobre todo, un tema que deben encarar con valor y coherencia los que reconocemos como gobiernos populares. Es cierto que es muy difícil pensar en cambiar la praxis política que la mayoría de ellos asumió y que, en general, se identifica como neoextractivismo. Esta praxis configura la que sea, posiblemente, la principal contradicción para un modelo popular y ecológico. Es que, si no se va planificando otro tipo de modelo para el campo latinoamericano-caribeño, y si no se van dando pasos firmes en ese sentido, se seguirá atado a los poderes de esa oligarquía diversificada basada en los tres sectores económicos antedichos (financiero, ruralista, minero).

El biocentrismo ancestral también puede ofrecer aportes para repensar el sistema alimentario, la salud, la psicología y asistencia mental, la educación, la ciencia, las políticas públicas, las leyes, la arquitectura y la ocupación urbana y tantas otras áreas que pueden ser enriquecer desde perspectivas más cercanas de otra mirada hacia la vida en la región. Tornar la vida más viva, más plena, buscando seriamente el Buen Vivir en todos los niveles. Necesitamos independizarnos de las perspectivas fragmentadas, eurocéntricas y antropocéntricas en dirección a perspectivas que piensen la biodiversidad y agrobiodiversidad con seriedad; que piensen en el desarrollo comunitario y en la integración desde los pueblos para lograr alcanzar la soberanía y autonomía frente al capitalismo; que piensen en la regeneración ecológica frente a la crisis ambiental global que encuentra su epicentro en América Latina y Caribe. La propia ONU y otros organismos internacionales, responsables, en gran parte, por sostener la mentira de la civilidad y preocupación Occidental, reconocen las cuestiones sociales y la superación de la pobreza como cuestiones también ambientales, pero, desde nuestro compromiso con la realidad popular latinoamericana-caribeña, afirmamos que hay que tratar no desde la perspectiva antropocéntrica y utilitarista esta cuestión, sino que dar las manos de nuevo a la Tierra y sus defensores reales - que son los pueblos tradicionales - y aprender cómo vivir de una manera más relacional y pensar la política a partir de eso.

Por esto la ecología “profunda” debe ser fundamentalmente una ecología política y serlo referenciada en lo indígena. No por pertenencia a ninguna determinada línea teórica, sino por asumir como primer elemento de discernimiento en sus análisis y de perspectiva en sus propuestas, las praxis de las luchas populares por la vida, muy especialmente las indígenas y campesinas. Por esto también, no puede existir ningún tipo de planteo ecológico en nuestra región que no tenga como primer objetivo la defensa y el fortalecimiento de las comunidades indígenas y campesinas; el aprendizaje de sus prácticas, y la participación protagónica de estas comunidades en esas políticas. En el contexto de ataque del empresariado extractivista en complicidad con poderes del estado, esto coloca a la ecología frente a la exigencia de politizarse profundamente, llegando a ser así, mucho más coherente, como Ecología Política y como Ecología Profunda. El primer mandato ecológico es, entonces, un fuerte mandato

social y político: la defensa de las comunidades indígenas y campesinas, las que han demostrado que son las más capaces de vivir en equilibrio relacional con la naturaleza:

[...] en los diversos territorios andinos se asume la lucha y la resistencia frente a los sistemas extractivistas que invaden y avasallan la tierra, territorios y territorialidades. Como expresan algunas sabias y sabios, la lucha por la tierra tiene que ver con la fuerza de la autodeterminación en sus sistemas de organización comunal; por lo tanto, implica procesos de re-existencias sostenidas en sus saberes, sabidurías y espiritualidades relacionales para seguir siendo y estando como pueblos. (Chipana Quispe, 2022, pp. 2-3)

Todo esto pide políticas públicas que primero que nada, defiendan la existencia, supervivencia, regeneración y consolidación de las comunidades indígenas y campesinas; ayuden a fortalecer autónomamente su organización y articulación; proponga una política de reservas ecológicas con presencia, protagonismo y responsabilidad de estas comunidades como cuidadoras de la naturaleza; establezca, con políticas de restauración de la flora y fauna nativa, corredores biológicos que abarquen también estas comunidades y fortalezcan su articulación; consoliden la educación intercultural en estas comunidades en todos los niveles y con una articulación política basada en el Diálogo de Saberes con las universidades; creen y consoliden zonas desmercantilizadas en cuanto a la posesión de la tierra, la producción y el intercambio protagonizadas por estas comunidades; promuevan la articulación productiva, de intercambio solidario, y de prácticas agroecológicas entre campo y ciudad, involucrando principalmente a los barrios populares urbanos; capaciten continuamente los docentes para la comprensión y comunicación -con protagonismo de indígenas y campesinos- de los valores alternativos de estas prácticas de biocentrismo ancestral en todos los niveles educativos; creen y fortalezcan políticas de industrialización local de la producción agroecológica direccionadas al fortalecimiento de la Soberanía Alimentaria; sostengan políticas de salud implementadas en Diálogo de Saberes con las comunidades; promuevan innovación tecnológica con preocupación comunitaria, biocéntrica y socialmente localizada; frenen la expansión de la llamada frontera agropecuaria y exijan una práctica agraria ecológica con ganadería bajo sombra nativa y eliminación de agrotóxicos; eliminen la minería a cielo abierto; y muchas otras iniciativas más que pueden proponerse. Todo esto es, claramente posible, y aunque su implementación inmediata sea difícil, sí es inmediata su planificación y concreción paulatina y creciente.

Julian Brave NoiseCat (2017, p. 202), activista ligado al pueblo Secwepemc de la Columbia Británica canadiense, entiende que, frente a la “colonización y carbonización” que realizan las grandes actividades capitalistas, las comunidades indígenas son las que pueden protagonizar procesos de restauración buscando “descolonizar y descarbonizar”. La idea de restauración fue uno de los componentes claves de la misma Constitución Ecuatoriana y constituye uno de los elementos de la praxis de biocentrismo ancestral y -como lo recuerda NoiseCat- de los procesos de descolonización. La restauración, y su concepto cercano de regeneración, constituyen una de las tareas descolonizadoras en la medida en que es fundamental la defensa de los ciclos de vida y de las comunidades que han demostrado capacidad de organizarse respetándolos y realizando una praxis de “crianza de la vida”. Comunidades indígenas y campesinas y revitalización de la Pachamama van juntos. Si podemos hablar de una descolonización ecológica tendríamos que hacerlo en esta línea: la

defensa de la existencia y el apoyo a la revitalización de las comunidades indígenas y campesinas y sus organizaciones como base central e indispensable para impulsar procesos de restauración de la naturaleza. Esto pensado en las áreas rurales, pero también en las urbanas, aunque necesariamente con problemáticas y prácticas relativamente distintas.

En este proceso se destacan aquí especialmente sus ámbitos político y epistémico, pero es cierto que también exige una mirada a nuestra propia interioridad humana, a nuestra propia espiritualidad, a nuestras propias identidades personales y comunitarias enraizadas en nuestra región, para aprender de las relacionalidades y sabidurías indígenas caminos para la construcción social y para propuestas de integración regional que no tengan como base la priorización del mercado bajo la hegemonía del capital.

Consideraciones finales

En el trabajo hemos propuesto el Biocentrismo Ancestral pretendiendo expresar en este concepto la dimensión ecológica de lo que se ha dado en llamar la propuesta del Buen Vivir. También queremos afirmar con él la “ventaja epistémica” que tenemos en nuestra región latinoamericana-caribeña en cuanto a la posibilidad de profundizar los planteos ecológicos tomando como lugar epistémico-político, desde donde hacer la creación de conocimiento y la de la actividad política, a las praxis de lucha popular por la vida, principalmente a las indígenas y campesinas. Desde allí entendemos la posibilidad de construir una Ecología mucho más profunda y politizada que aporte a la conformación de proyectos populares y ecológicos para nuestra región.

Esta propuesta la hacemos teniendo en cuenta los procesos políticos y epistémicos que se vienen realizando. Entre esos procesos destacamos el de la politización de lo étnico realizado por los movimientos indígenas que fue fundamental para que sus praxis de vida se expresaran como propuesta política, lo cual quedó condensado fundamentalmente en la propuesta denominada del Buen Vivir o Vivir Bien. Esta propuesta protagonizó los debates de las constituyentes ecuatoriana y boliviana y llevó a consagrar principios cosmovisionales indígenas como principios constitucionales que deberían inspirar toda la legislación de estos países. Entre esos principios la Constitución de Ecuador consagró lo que denominó Derechos de la Naturaleza o Pachamama produciendo una novedad jurídica mundial a nivel constitucional y que impulsó procesos de debates políticos, jurídicos y académicos sobre el tema y también otras concreciones legales en distintas partes del planeta.

Por eso entendimos necesario la propuesta de conceptualizar bajo la denominación de Biocentrismo Ancestral al potencial tanto epistémico como político que tienen las praxis de lucha por la vida de nuestros pueblos que entienden su centralidad ligada a la defensa, crianza y a la relación comunitaria entre seres humanos y de seres humanos y la naturaleza y así defienden y crían la vida cotidianamente. Y en estas praxis forjan inmensos caudales de sabiduría popular tanto política como ecológica que merecen valorarse, reflexionados y, si esta es la decisión de sus organizaciones, propuestos como formas políticas alternativas a la dominación capitalista.

Bibliografía



- Albó, Xavier (2009). Suma Qamaña = El Buen Vivir. *Revista Obets*, 4:25-40.
- Acosta, Alberto (2022). Sin Derechos de la Naturaleza la libertad es una ilusión. *Revista Argumentum*, 23(1):425-427.
- Bellei Neto, Orlando (2023). *Biocentrismo ancestral e a descolonização da vida no antropoceno. A reexistência das cosmoexistências indígenas frente a modernidade/colonialidade globalizada*. Trabajo de Conclusión del Curso de Ciencia Política y Sociología. Foz do Iguaçu: Universidad Federal de la Integración latinoamericana. <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/7353>
- Cano Franco, Andrés (2017). Garantías constitucionales del río Atrato como sujeto de derecho en Colombia. Derechos y medios de protección. *Revista Vis Iuris*, 4(8):99-111.
- Chipana Quispe, Sofía Nicolasa (2022). Espiritualidades andinas relacionales. *Siwo'*, 15(2):1-13.
- De la Cadena, Marisol (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Friggeri, Félix Pablo (2022a). Biocentrismo ancestral : una ecología más profunda. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 3 de junio. <https://diplomatique.org.br/biocentrismo-ancestral/>
- Friggeri, Félix Pablo (2022b). La politización de lo étnico: las culturas indígenas del Abya Yala como base de la superación del capitalismo. *Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies*, 21(42):266-288. DOI:10.11606/issn.1676-6288.prolam.2022.186694
- Friggeri, Félix Pablo (2021). Mariátegui: socialismo y Buen Vivir. *Latinoamérica*, 72:81-106. DOI: 10.22201/cialc.24486914e.2021.72.57245
- Friggeri, Félix Pablo (2023). Universidad, movimientos populares y Diálogo de Saberes. *Praxis educativa*. 27(2):1-17. <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2023-270203>
- Friggeri, Félix Pablo; Caixeta, Marina Bolfarine; y Wisly Joseph (2023). Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití. En Santiago Matías, J. E. et al., *Bienestar social y disputas por lo público y lo común. Tomo I: Cosmovisiones y derechos*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 169-250.
- Gudynas, Eduardo (2014). *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural.
- Huanca Excelmes, Irene Yuvalena (2023). Análisis y propuesta para el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. *Revista de Derecho*, 8(1):39-49. DOI: <https://doi.org/10.47712/rd.2023.v8i1.230>
- Kothari, Ashish & Shrishtee Bajpai (2018). ¿Somos el río o en el río somos? *Ecología Política*, 55:32-40.
- Krenak, Ailton (2018). Ecología Política. *Ethnoscintia*, 3(2):1-2. D.O.I.:10.22276/ethnoscintia.v3i2.193
- Lajo, Javier (2007). *Qhapaq Kuna ... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco: Grano de Arena
- López Intzín, Juan (2018). Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En X. J. Levya, R. A. Alonso, y A. Hernández (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Buenos Aires: CLACSO, pp. 181-198.

- Llasag Fernández, Raúl (2019). De la Pachamama a los Derechos de la Naturaleza en la Constitución plurinacional del Ecuador. En Estupiñán Achury, Liliana; Storini, Caludia; Martínez Dalmau, Rubén; y Fernando Antonio de Carvalho Dantas (eds.), *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, Bogotá: Universidad Libre, pp. 269-298.
- Macas, Luis (2010). El Sumak Kawsay. *Yachaykuna*, 13:13-39, Quito: ICCI.
- Macas, Luis (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En Dávalos, P. (coord.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mamani Condorí, Carlos (2007). Memoria y reconstitución. En Zapata Silva, C. (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar /Abya Yala/CECLA, pp. 285-310.
- Martínez, Esperanza y Alberto Acosta (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito e Práxis*, 8(4):2927-2961.
- Martínez-Torres, María Elena y Peter M. Rosset (2014). Diálogo de Saberes in La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology. *The Journal of Peasant Studies*, 41(6):979-997. DOI: 10.1080/03066150.2013.872632
- NoiseCat, Julian Brave (2017). Slaying the Carbon-Consuming Colonial Hydra: Indigenous Contributions to Climate Action. *Development*, 59, 199-204. <https://doi.org/10.1057/s41301-017-0099-4>
- Olaya López, Diego Felipe (2022). La Amazonía colombiana como sujeto de derechos. Un caso de justicia ambiental. *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla, México. Nueva Época*. 16(49):223-251. DOI 10.35487/RIUS.V16I49.2022.719
- Salmón, Enrique (2017). Resilience and Rebellious Memory Loops: Further Musings of an American Indian Ethnoecologist. *American Indian Culture and Research Journal*. 41(3):127-132. DOI 10.17953/aicrj.41.3.salmón
- Senent de Frutos, Juan Antonio (2016). Antropocentrismo y modernidad: una crítica post-illustrada. *Revista de Fomento Social*, 71:107-114.
- Stutzin, Godofredo (1984). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, I(1):97-114.
- Tanasescu, Mihnea (2022). Fuentes y bases teóricas de los derechos de la naturaleza. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*. 4:9-52. <https://doi.org/10.53010/nys4.01>
- Vega Cárdenas, Yenny y Uapukun Mestokosho (2022). El reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza en Canadá: el caso del río Magpie / Mutehekau Shipu. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, XIII(1):1-46. <http://doi.org/10.17345/rcda3310>
- Wolkmer, Antonio Carlos; Wolkmer, María de Fátima S.; y Debora Ferrazzo (2019). Derechos de la Naturaleza: para un paradigma político y constitucional desde la América Latina. En Estupiñán Achury, L. et al. (eds.), *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Bogotá: Universidad Libre, pp. 71-108.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.