
Radar

Derechos no humanos, una revisión 15 años después

Non-Human Rights: A Review Fifteen Years Later Abstract



Paulo Tavares
pt@paulotavares.net

post(s)
vol. 12, p. 150 - 169, 2025
Universidad San Francisco de Quito, Ecuador
ISSN: 1390-9797
ISSN-E: 2631-2670
Periodicidad: Anual
posts@usfq.edu.ec

Recepción: 01 junio 2026
Aprobación: 01 agosto 2026

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/271/2715513008/>

Resumen: Han pasado más de quince años desde la inclusión de los Derechos de la Naturaleza en los marcos constitucionales latinoamericanos de Ecuador (2008) y Bolivia (2010). Desde entonces, los derechos de los más-que-humanos se han consolidado como una herramienta jurídico- política dentro de una creciente jurisdicción universal de la Madre Tierra. Sin embargo, estos avances conviven con una intensificación de las crisis climáticas y la expansión agresiva de las fronteras extractivas sobre territorios indígenas y ecosistemas frágiles. Este texto reúne fragmentos del proyecto *Derechos no humanos*, una serie de conversaciones realizadas en Ecuador en 2012 con actores clave en la constitucionalización de los derechos de la naturaleza. Estos diálogos reflexionan sobre los fundamentos políticos, cosmológicos y legales del movimiento, y dan testimonio de un momento que hoy puede parecer utópico, pero cuya memoria es crucial preservar para seguir imaginando un futuro más justo y menos violento.

Palabras clave: seres no humanos, derechos de la naturaleza, constituciones, constitucionalismo universal, jurisprudencia.

Abstract: More than fifteen years have passed since the inclusion of the Rights of Nature in the Latin American constitutional frameworks of Ecuador (2008) and Bolivia (2010). Since then, the rights of more-than-human beings have become consolidated as a legal-political tool within a growing universal jurisdiction of Mother Earth. However, these advances coexist with an intensification of climate crises and the aggressive expansion of extractive frontiers into Indigenous territories and fragile ecosystems. This text brings together fragments from the Non-Human Rights project, a series of conversations held in Ecuador in 2012 with key figures involved in the constitutionalization of the Rights of Nature. These dialogues reflect on the political, cosmological, and legal foundations of the movement, and bear witness to a moment

that may seem utopian today, but whose memory is crucial to preserve in order to continue imagining a more just and less violent future.

Keywords: non-human beings, rights of nature, constitutions, universal constitutionalism, jurisprudence.

Han pasado un poco más de quince años desde la inclusión de los derechos de la naturaleza —los derechos de la Pachamama— en el nuevo constitucionalismo latinoamericano de Ecuador (2008) y Bolivia (2010), y los derechos de los más-que-humanos se han consolidado como un instrumento jurídico-político en la jurisdicción universal de la Madre Tierra. En distintas partes del mundo, impulsados por las luchas históricas de los activismos indígenas por la tierra, elementos naturales como montañas, ríos y bosques han sido reconocidos como sujetos de derecho. Existen casos emblemáticos que pueden mencionarse, como el del río Magpie en Canadá, un sitio sagrado para el pueblo Innu de Ekuanitshit, al que se le otorgó personalidad jurídica en 2011. En Colombia, una sentencia de 2016 reconoció al río Atrato como entidad legal, estableciendo jurisprudencia para otros casos de reconocimiento de derechos de la naturaleza, incluyendo potencialmente atodo el ecosistema del río Amazonas. En 2025, como parte de un acuerdo más amplio de reparación con el pueblo maorí de Taranaki, Nueva Zelanda otorgó personalidad jurídica al monte Taranaki. Desde tribunales locales hasta cortes constitucionales nacionales, las leyes sobre los derechos de la naturaleza se han aplicado de diversas maneras alrededor del mundo (incluyendo, al menos, a Ecuador, Bolivia, Uganda, Estados Unidos, Nueva Zelanda, Brasil, Canadá, México, Irlanda del Norte, Irlanda, Panamá, India, Colombia y España).

En la formación de este «constitucionalismo universal» sobre los derechos de la naturaleza, es notable la manera en que otorgar personalidad jurídica por parte de los tribunales a animales y plantas, ríos, bosques, montañas, cascadas y otros seres no humanos se inscribe dentro de demandas más amplias de reparación por la violencia y el despojo del colonialismo, principalmente a través del rol político protagónico del activismo y la política indígena en el contexto de la actual crisis climática (también en términos epistemológicos). Tal es el caso del acuerdo histórico entre el pueblo maorí de Taranaki y el Estado neozelandés, en el cual el reconocimiento del Taranaki Maunga como persona jurídica formó parte de la compensación por las injusticias y confiscaciones territoriales cometidas durante la colonización. Al igual que en las constituciones de Ecuador y Bolivia, la ley allí incorpora visiones cosmológicas indígenas, en este caso maoríes, sobre los elementos naturales, reconociendo a las montañas como seres vivos y ancestros. «Hoy, Taranaki, nuestro maunga tupuna (montaña ancestral)» —dijo Debbie Ngarewa-Packer, una de las activistas maoríes en la ocasión— «queda liberada de sus cadenas, de las cadenas de la injusticia». Desde esta perspectiva, los derechos de la naturaleza aparecen como una herramienta en una lucha decolonial que es a la vez jurídica y epistémica, histórica y material,

con impactos directos en las políticas de acceso a la tierra y en la justicia ambiental.

De forma paralela, hemos sido testigos no solo de un aumento en la frecuencia de eventos climáticos extremos y desastres ecológicos a nivel global, sino también de un crecimiento sostenido en las inversiones (financieras y tecnológicas) dirigidas a expandir las industrias extractivas para explotar y minar las últimas reservas naturales de la superficie terrestre y las profundidades geológicas. Además de la invasión violenta de territorios indígenas forestales — como en el caso de la Tierra Yanomami en la Amazonía—, una nueva fiebre global por los recursos, impulsada por discursos negacionistas del cambio climático, está empujando a las industrias extractivas hacia territorios previamente inaccesibles, como las zonas de deshielo glaciar y la minería en aguas profundas.

A quince años del nuevo constitucionalismo latinoamericano sobre los Derechos de la Madre Tierra, la configuración de un movimiento por una «jurisprudencia de la Tierra» no implica que la política global haya comenzado a responder de manera más efectiva a la amenaza existencial de la crisis ecológica planetaria. Por el contrario, evidencia cómo, frente a nuevas formas de violencia extractiva y a la aceleración del cambio climático, los movimientos sociales y las coaliciones de defensa cívica han desarrollado nuevas estrategias para enfrentar el neocolonialismo de los extractivismos de frontera, arraigando las luchas globales en demandas locales que hablan en nombre de un universalismo radical que cruza las divisiones entre humanos y no humanos.

Lo que sigue es una recopilación de fragmentos del proyecto Derechos no humanos, una serie de conversaciones realizadas en 2012 en Ecuador con actores y pensadores protagonistas del movimiento que condujo a la implementación de los Derechos de la Naturaleza en la Constitución de 2008. En un ensamblaje de diálogos, estos fragmentos profundizan en las cuestiones políticas y cosmológicas que sustentan el surgimiento de la ley sobre los derechos de la naturaleza, anclando el nacimiento del movimiento hacia una «jurisprudencia de la Tierra» en el contexto situado, territorial e histórico del proceso de descolonización que emergió en Ecuador en ese momento, cuando el «constitucionalismo ciudadano» amplió el ámbito de los derechos para incluir a otros seres más allá del humano dentro del espacio político de la polis. Mirando en retrospectiva, y considerando la condición contemporánea de expansión extractivista y erosión de los derechos humanos, estos diálogos dan testimonio de un momento que podría parecer utópico, pero cuya memoria necesitamos preservar para seguir imaginando un futuro distinto, más justo y menos violento, tanto para nuestras comunidades humanas como para la Pachamama.

Derechos no humanos¹

Concebimos el derecho como basado en un sujeto jurídico, cuya definición se ha ampliado progresivamente. En el pasado, no cualquiera podía alcanzar este estatus: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano otorgó a todo hombre la posibilidad de convertirse en sujeto de derecho. Con ello, el contrato social se completó, pero se cerró sobre sí mismo, dejando al mundo al margen, reducido a una inmensa colección de cosas convertidas en objetos pasivos susceptibles de apropiación. La razón humana alcanzó la mayoría de edad; la naturaleza exterior quedó en condición de menor. El sujeto del conocimiento y la acción disfruta de todos los derechos, mientras que sus objetos no poseen ninguno. Aún no han adquirido ninguna dignidad jurídica. Por ello, desde entonces, la ciencia ha tenido todas las leyes de su lado. Así, condenamos necesariamente las cosas del mundo a su destrucción: dominadas y poseídas desde el punto de vista epistemológico, y menores ante la ley.

Michel Serres, *El contrato natural*

En 1990, año en que se destruyó físicamente el Muro de Berlín, el filósofo Michel Serres publicó *El contrato natural*, un libro en que narra la aparición de un mundo radicalmente nuevo y desconocido. Mientras la lógica bipolar que había regido el planeta durante la Guerra Fría se desvanecía, surgía un nuevo orden global de poder. Sin embargo, para Serres (1995, pp. 16, 18), las transformaciones más significativas de aquel momento no eran tanto geopolíticas como geológicas. Ese mundo venidero sería completamente distinto debido a que la humanidad se había convertido en una «fuerza geológica» capaz de moldear la historia futura de la Tierra: «De ahora en adelante habrá lagos de humanidad, actores físicos en los sistemas físicos de la Tierra», describía Serres, «enormes y densas placas tectónicas humanas». Estas imágenes no eran metáforas. La interferencia antropogénica en las dinámicas ecológicas globales había adquirido tal magnitud que, colectivamente, comenzamos a comportarnos como los mares. Así como los vientos soplan y modifican el clima, la humanidad había asumido el poder de alterar el sistema climático global.



Figura 1.

Fotograma de «Chapter One: Emancipation» de *Derechos no humanos* de Paulo Tavares.

Figura 1. Fotograma de «Chapter One: Emancipation» de *Derechos no humanos* de Paulo Tavares.



Video. *Derechos no humanos*, Paulo Tavares (2012)

Video. *Derechos no humanos*, Paulo Tavares (2012)

Dado el carácter intrínsecamente violento y el potencial destructivo que implica tal poder, Serres sostenía que era necesario imaginar nuevas formas en que las sociedades modernas pudieran conceptualizar el «mundo-objeto». Las transformaciones requeridas eran, al mismo tiempo, filosóficas y jurídicas, epistémicas y políticas. La naturaleza ya no debía ser entendida como un objeto inerte disponible para una apropiación ilimitada, sino como un sujeto que participa en una forma de «contrato social» que incluya todas aquellas entidades que hemos dejado fuera de nuestras definiciones de sociedad. Así como la historia ha equiparado a los humanos con

fuerzas naturales, Serres argumenta, a la inversa, que la naturaleza debería ser dotada de derechos similares a los conquistados por la humanidad a lo largo del tiempo.

Michel Serres comienza su análisis con *Duelo a garrotazos*, una pintura de Francisco de Goya realizada entre 1820 y 1823. En la imagen, dos figuras colosales aparecen en medio de un paisaje abierto, enzarzadas en un «duelo a garrotazos». Mientras se atacan, están hundidos hasta las rodillas en un pantano de fango, en el que se siguen sumergiendo. Serres toma esta imagen como una alegoría para desarrollar su crítica sobre la relación entre los humanos y su entorno: la lucha simboliza la guerra y, por extensión, el contrato social. Mientras la guerra o la política se dirime, los combatientes parecen ajenos a su entorno. Sin embargo, están completamente sujetos a él, y el lodo terminará por devorarlos, llevándolos al borde de una muerte colectiva, sin importar quién resulte vencedor o vencido.



Figura 2

Fotograma de *Duelo a garrotazos*, Francisco de Goya (1820 - 1823), incluida en el video de la entrevista con el filósofo Michel Serres, *Derechos no humanos* de Paulo Tavares.

Figura 2. Fotograma de *Duelo a garrotazos*, Francisco de Goya (1820 - 1823), incluida en el video de la entrevista con el filósofo Michel Serres, *Derechos no humanos* de Paulo Tavares.

Junto con la imagen de Goya, el prefacio del libro de Serres bien podría haber estado ilustrado por dos desastres ambientales paradigmáticos de finales de la década de 1980. En el bloque comunista, el accidente en la central nuclear de Chernóbil en 1986, que, como señaló el propio Mijaíl Gorbachov, «fue quizás la

verdadera causa del colapso de la Unión Soviética cinco años después». En el lado capitalista del mapa, el derrame de petróleo del Exxon Valdez en 1989 —el mayor desastre petrolero en la historia de Estados Unidos antes del derrame de BP en el Golfo de México en 2010—, cuyos efectos catastróficos sobre las costas vírgenes de Alaska se convirtieron en un evento de gran cobertura mediática y resultaron fundamentales en la cristalización de una sensibilidad pública en torno a la emergencia de la crisis ambiental.

Si la globalización se ha convertido cada vez más en una realidad objetiva y la humanidad en una conciencia subjetiva, no es solo porque nuestros sistemas nerviosos hayan sido extendidos electrónicamente hasta alcanzar un «abrazo global», como escribió Marshall McLuhan en 1964, sino también, y quizás aun más importante, debido a las posibles consecuencias de lo que el ecologista Wolfgang Sachs ha llamado una «internacionalización accidental masiva». La emergente «naturaleza global» y su contraparte subjetiva, la «humanidad», fueron dos resultados entrelazados de un futuro distópico: el potencial de un desastre total y la consecuente imposibilidad de la vida humana en el planeta nos une objetivamente y subjetivamente de manera forzada: moralmente, como una comunidad transnacional que asume la responsabilidad de preservar la vida en el planeta; físicamente, como una especie que habita una misma tierra de la cual depende su existencia.

Más que el desenlace natural del progreso y la acumulación material iniciados con la modernidad/colonialidad, la «globalización» denota una configuración espacial completamente nueva que, si bien surgió de la anterior, la interpela de manera crítica. En los términos de Serres, la «naturaleza global» es, ante todo, un nuevo terreno epistémico donde las divisiones entre humanidad y medio ambiente, cultura y naturaleza, lo antropológico y lo geológico se han desdibujado. Estos desplazamientos espaciales no fueron solo tecnológicos, sino también relacionales, y por ello exigían una nueva geopolítica; una que, en última instancia, reclamaba el establecimiento de una nueva Constitución —como escribe Serres, un nuevo contrato social— en la cual la naturaleza se sitúe en un plano común con los humanos y asuma el estatus de sujeto con derechos.

Si trazamos un paralelo con la crítica seminal de la modernidad formulada por Bruno Latour en *Nunca fuimos modernos* —libro publicado apenas un año después del de Serres— podríamos decir que el «contrato natural» es un mecanismo que interrumpe el régimen de fronteras que estructura lo que Latour denominó la Constitución moderna. Esta «ley fundacional» se instituye al dividir la realidad en dos grandes polos separados: el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos, naturaleza y cultura, realizando un corte decisivo que se

despliega en una serie de otros dualismos con los que enmarcamos el mundo (cuerpo y mente, instinto y razón, físico y social, hecho y valor, realidad e ideología, etc.).



Figura 3
Instalación de video Non-Human Rights, 2012.



Figura 4
Instalación de video *Non-Human Rights*, 2012.

Figuras 3 y 4. Instalación de video *Non-Human Rights*, 2012.

Las historias coloniales y poscoloniales del proceso mediante el cual la ley constitucional de la modernidad se convirtió en hegemónica a escala global han sido criticadas principalmente en relación con su violencia estructural y cultural. Es decir, la difusión de la modernización ha estado guiada en gran medida por la intención destructiva de modelar y homogeneizar otras formaciones culturales bajo paradigmas de civilización occidentalocéntricos. *El contrato natural* de Michel Serres, al igual que las entrevistas que presento a continuación, pueden permitirnos enmarcar ese proceso desde una perspectiva diferente pero complementaria, según la cual no solo es políticamente relevante la cuestión de la hegemonía cultural, sino también la imposición de una «naturaleza hegemónica», una que no tolera otros términos más allá de los de objeto y propiedad. Mientras la Constitución moderna ha mostrado una creciente tolerancia con respecto al polo cultural —al punto de que el multiculturalismo se ha convertido en un elemento central de la gobernanza neoliberal—, se ha mantenido firmemente anclada en la perpetuación del «mononaturalismo».

Non-Human Rights, un proyecto de investigación concebido originalmente como una instalación de video para la exposición Animism en la Haus der Kulturen der Welt en Berlín (2012), parte de la intuición de que los conflictos políticos más acuciantes de la actualidad están directa o indirectamente relacionados con la conservación o transformación de lo que podría describirse como uno de los más poderosos aparatos ideológicos producidos por la modernidad/colonialidad: la propia idea de naturaleza. Quizás en ningún lugar como en Ecuador se han demarcado con tanta claridad las líneas de este conflicto. En 2008, tras diez años de sucesivas convulsiones políticas, Ecuador aprobó una nueva Constitución en que la naturaleza, al igual que los seres humanos, fue incluida como sujeto de derecho. La concepción «animista» de este texto legal, que otorga derechos fundamentales a elementos como rocas, montañas, deltas fluviales y mares, introduce un giro epistémico radical que desafía las rígidas fronteras entre el mundo de los objetos y el de los sujetos, entre lo natural y lo social, proyectando así un nuevo universalismo entre humanos y no humanos.

Cinco años después de la implementación de esta nueva ley constitucional, la situación en Ecuador ha cambiado drásticamente. El gobierno en funciones ha promovido de manera implacable una agresiva política neoextractivista, legitimada por antiguas ideologías del desarrollo, abriendo vastas extensiones de la Amazonía a la explotación petrolera y minera a gran escala, a expensas de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de la naturaleza. En este contexto, el discurso sobre los «derechos de los no humanos» ha ejado de ser un concepto jurídico abstracto para convertirse en una herramienta efectiva de movilización política, trasladándose de los tribunales a las calles de Quito.

Hoy, un momento en que los geólogos hablan del «Antropoceno» —una nueva era geológica definida por el papel central de la humanidad en la configuración de los procesos naturales globales—, considero crucial volver a las reflexiones filosóficas y éticas que Michel Serres introdujo en *El contrato natural*. Mientras presenciamos una nueva ola expansionista promovida por el capital corporativo para saquear los últimos rincones del planeta, a pesar de los sombríos pronósticos del caos climático, creo que es igualmente importante aprender de los fundamentos históricos que llevaron a la institución de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador. Tal vez no sea una simple coincidencia que las raíces políticas de esta ley constitucional surgieran precisamente en el momento en que Serres escribía *El contrato natural*, en el año 1990, cuando un levantamiento indígena sin precedentes transformó radicalmente la política nacional ecuatoriana. La tarea de redactar este nuevo contrato natural-social,

dice Serres, fue, ante todo, una cuestión de recuperar las memorias profundas de una cosmopolítica ancestral. Cito a Serres:

Hemos perdido el mundo. Hemos transformado las cosas en fetiches o mercancías, en meros objetos de nuestras estrategias y de nuestras filosofías a-cósmicas. Es como si los poderes contemporáneos hubieran erradicado la memoria a largo plazo, las tradiciones milenarias, la experiencia acumulada por culturas que han desaparecido o que estos mismos poderes están destruyendo.

Ante nosotros se presenta una pregunta angustiante, cuyo componente principal es el tiempo, especialmente un tiempo de larga duración, que se extiende aún más cuando el sistema se considera en su totalidad. La mezcla de las aguas de los océanos requiere un ciclo estimado en cinco mil años. Si existe una contaminación material, tecnológica e industrial, que expone el clima a riesgos previsible, también existe una segunda contaminación, invisible, que pone en peligro el tiempo: una contaminación cultural que hemos infligido a los pensamientos de largo aliento, aquellos que han sido los guardianes de la Tierra, de la humanidad y de las cosas mismas.

Si no luchamos contra esta segunda contaminación, perderemos la batalla contra la primera. En memoria de aquellos que han guardado silencio para siempre, concedamos entonces la palabra a los hombres del tiempo profundo. Escuchémoslos por un momento, antes de trazar el retrato del nuevo líder político.

—Diciembre de 2012.

Alberto Acosta. Socialismo biocéntrico

Fragmentos de una entrevista con Alberto Acosta, economista, escritor, político y expresidente de la Asamblea Constituyente de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Ecuador. Quito, febrero de 2012.

Los derechos de la naturaleza deben entenderse dentro de un proceso histórico más amplio de emancipación de la humanidad, un proceso de expansión permanente de derechos. Recordemos que los pueblos indígenas no tenían derechos. Al inicio de la conquista, ni siquiera se les reconocía alma; se creía que eran una extensión del mundo animal. Los esclavos no tenían derechos, las mujeres no tenían derechos, los niños no tenían derechos. Y estos derechos fueron conquistados gradualmente, enfrentando una gran resistencia en cada etapa.

Hoy en día, algunas personas cuestionan cómo es posible que la naturaleza tenga derechos. Pero esas mismas voces, con las mismas lógicas y discursos, se opusieron en su momento a los derechos de los esclavos y de las mujeres. Es fundamental comprender que estos procesos son parte de la emancipación y la expansión de derechos. En

términos estrictos, los derechos de la naturaleza garantizan un derecho fundamental para el ser humano: el derecho a existir. Si no garantizamos los derechos de la naturaleza, el planeta podría volverse inhabitable para la humanidad. Al proteger los derechos de la naturaleza, estamos asegurando el derecho a la existencia del ser humano, pues este es parte de la naturaleza. Somos todos diferentes, pero precisamente porque compartimos la existencia, tenemos los mismos derechos.

El origen inmediato de la actual Constitución ecuatoriana se remonta a una demanda del movimiento indígena en 1990. Es en ese momento cuando el movimiento indígena irrumpe en la política nacional y abre una nueva era, proclamando: «Estamos presentes en la vida de este país... hasta ahora hemos sido permanentemente marginados, tratados como objetos dentro de la esfera política nacional, pero somos sujetos y exigimos un nuevo pacto nacional, una Constitución que reformule estas cuestiones». La actual Constitución tiene su origen en esa demanda.



Figura 5

Fotograma de «Chapter One: Emancipation» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares, 2012.

Figura 5. Fotograma de «Chapter One: Emancipation» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares, 2012.

Paralelamente, las preocupaciones ambientales, que ya estaban presentes desde el Club de Roma en 1971, 1972 y 1973, se volvían cada vez más evidentes. Es en tal contexto donde comienzan estas reflexiones. Y, por supuesto, en cierto sentido, muchos pueblos indígenas son ecologistas —no todos, pero muchos sí lo son—, lo que

facilitó el encuentro entre el creciente movimiento ecologista y el mundo indígena que emergía con fuerza en la vida política del país.

¿Cómo surgen los derechos de la naturaleza? Una de las razones es que, como señalaste, desde la lógica de la cultura en la perspectiva de las civilizaciones indígenas, la naturaleza no es algo distante. No es que los seres humanos estén aquí y la naturaleza en otro lado. Desde la lógica del capitalismo, la naturaleza existe para ser explotada, privatizada y subordinada a las demandas humanas... No, ¡falso! No a las demandas de los seres humanos, sino a las del capital. Esto es importante señalarlo.

En el mundo indígena, esta separación no existe. Los pueblos indígenas son parte de la naturaleza; no están en un lado mientras la naturaleza está en otro, sino que están íntimamente vinculados. Desde esa perspectiva, cuando hablamos de un Estado plurinacional, del respeto a la Pachamama, del «buen vivir» o *sumak kawsay* (en kichwa), y de los derechos colectivos, estamos recuperando elementos fundamentales de civilización, aquellos que fueron diezmados, colonizados y explotados durante la conquista, la colonia y el periodo republicano. Por ello, se vuelve necesario otorgarle a la naturaleza un lugar preponderante en el fundamento jurídico del Estado, reconociéndola con derechos propios.

Es importante insistir en que, dentro del pensamiento indígena, la naturaleza nunca necesitó derechos, precisamente porque siempre fue parte de un todo más amplio y nunca estuvo al margen. Sin embargo, desde nuestra lógica occidental, se hizo necesario incorporar estos derechos.

En términos estrictos, los derechos de la naturaleza están relacionados con una cosmología moderna, pues es la humanidad la que otorga derechos al mundo animal y a todos los seres vivos en general. Hay, en ese sentido, una forma de modernidad detrás de este reconocimiento... aunque, una vez concedidos, estos derechos se vuelven inherentes, es decir, propios de la naturaleza misma. Por lo tanto, son derechos que no pueden ser negados ni restringidos. Este es precisamente el núcleo del debate. Es una discusión jurídica compleja, pero fundamental.

Los derechos de la naturaleza son eminentemente biocéntricos, no antropocéntricos. No encajan dentro de la lógica del socialismo tradicional, que también es antropocéntrico. En cuanto al capitalismo, este es esencialmente antropocéntrico... Hoy en día, el capitalismo es el modo de civilización dominante; es un sistema de valores, una civilización en sí misma: la civilización de la desigualdad, como ha señalado Joseph Schumpeter. Esta es la realidad.

El socialismo, a su vez, necesita reinventarse a través de reflexiones sociobiocéntricas. Por supuesto, la explotación del trabajo es una lucha fundamental, pero no es la única. Debemos reencontrarnos con

la naturaleza. Por ello, quizá debamos hablar de un socialismo biocéntrico, un socialismo del *sumak kawsay*.

Luis Macas. La comunidad

Extractos de una entrevista con Luis *Macas*, político Kichwa y miembro fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Quito, febrero de 2012.

Cuando hablamos de comunidad, hablamos tanto de la comunidad humana como de la comunidad natural. Nunca están separadas y esto es el *Pacha*, la Pachamama. Dentro de la Pachamama, los seres humanos son apenas elementos minúsculos. Se rigen por ciertos principios, uno de ellos es la «relacionalidad». Creemos que todo está interrelacionado. Nada está desconectado, nada está separado. Para nosotros, todo, absolutamente todo, tiene vida.

Esta concepción nos ha llevado a entender que la comunidad es de todos y para todos. La experiencia de nuestras comunidades dice, por ejemplo, que los medios de producción no pueden ser propiedad de una sola persona. La introducción de la idea de *sumak kawsay* en la Constitución proviene de esta «matriz comunitaria».



Figura 6

Fotograma de «Chapter 02: Land Rights» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares, 2012.

Figura 6. Fotograma de «Chapter 02: Land Rights» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares, 2012.

En el mundo actual, ¿cómo podemos reconstruir este modo de vida si no pensamos en la Madre Naturaleza? Desde la perspectiva del mundo occidental, siempre se pueden hacer esfuerzos, intentar arreglos y reparaciones... pero sabemos que esto no está funcionando. Como han dicho algunos compañeros de Bolivia, el pecado original de la civilización occidental es precisamente haberse apropiado de la naturaleza, haberse apropiado de los «medios de producción» o, como ellos dicen, los «recursos naturales», porque estos son parte misma de la vida, son fundamentales tanto para la comunidad humana como para la natural.

Para nosotros —los seres humanos en relación particular con la gente y la cultura—, la naturaleza no es un objeto sino un sujeto. Por eso nuestros mayores traen piedras a la mesa, para que las piedras nos hablen, para que podamos hablar con ellas... para decir «estas piedras, que tienen tantos años, son de la misma edad que nuestros ancestros y son parte de nuestra vida en común». Eso es lo que llamamos comunidad.

Es importante señalar que el sistema actual es muy violento con nuestras comunidades. El modelo de vida de hoy nos resulta muy agresivo. Y muchas personas en nuestras comunidades están empezando a adaptarse a este modelo, abandonando la noción de lo comunal y lo colectivo en favor de valores relacionados con la mercantilización, la privatización y, sobre todo, diría yo, con la «individualización». Me resulta extraño cuando la gente dice que esto es libertad... que abandonar las reglas fundamentales de lo colectivo, de la comunidad, y entrar como un individuo más en el mundo del consumismo es lo que llaman libertad. Estas formas son muy dañinas para nuestras comunidades y, últimamente, están cada vez más presentes entre nosotros.

Nuestra lucha comienza en la defensa de nuestros territorios; defender este entorno vital es una parte fundamental de la vida que es el territorio. Cuando hablamos de territorio, no estamos diciendo «el territorio de los Kichwas» o «el territorio de los Achuar». Hablamos de la naturaleza. Lamentablemente, cuando hablamos de territorio, comúnmente se entiende como «démosles un pedazo de tierra para que la comunidad pueda vivir. Démosles títulos de propiedad para que estas personas puedan sobrevivir». Estas luchas fueron etiquetadas por los antropólogos como «luchas de reivindicación»: lucha por la tierra, por la identidad, por el idioma, y eso es todo. Sin embargo, estas formas de percibir a los pueblos indígenas están cambiando, precisamente porque creemos que los movimientos indígenas no luchan por reclamar algo que es exclusivamente nuestro: estamos luchando por algo que tiene que ver con la vida misma.

Las décadas de 1970 y 1980 fueron increíblemente ricas porque hubo un debate interno entre nosotros. Tuvimos que mirarnos y

preguntarnos ¿quiénes éramos? ¿Qué debemos hacer como pueblos indígenas? Discusiones muy fuertes. Estoy recordando a los Terena en Brasil y a otros compañeros de Bolivia y Perú... antes, las luchas eran muy aisladas, muy localizadas. El momento de encuentro entre nuestros pueblos empieza en los años 70, sigue durante los 80, y, por supuesto, en los 90 explota. Si no fuera por las movilizaciones de los años 90, quizás la gente en Ecuador seguiría diciendo que no hay pueblos indígenas en este país. Estas movilizaciones, estas marchas, esta presencia masiva de los pueblos indígenas, fueron una forma de «lenguaje» para hacernos entender. No sé... tal vez porque hablamos otro idioma nunca nos entienden, así que tuvimos que utilizar el lenguaje del otro, que precisamente es el acto de movilización. En los años 90 se introduce un aspecto muy importante al debate sobre el Estado. Nos manifestamos —aunque semánticamente no se nos entendió— diciendo que ya no queríamos ese Estado. Este es el momento en que emerge el proyecto, es decir, cuando se hace visible; porque ha sido un largo proceso iniciado por nuestros mayores: este proyecto sostiene que somos una pluralidad de pueblos, no somos una sola sociedad y cultura, sino culturas diferentes, pueblos diferentes, identidades diferentes. Así que en los años 90 presentamos esta propuesta al gobierno diciendo que esta diversidad debe ser reconocida mediante la formación de un Estado plurinacional. Pero este proyecto va más allá del simple reconocimiento de la diversidad. No queremos ser reconocidos de manera descriptiva —«Ok, aquí hay tantas nacionalidades, que hablan esos diferentes idiomas, etc.»— como si eso fuera el Estado plurinacional. No. Tenemos que cuestionar la misma estructura del Estado-nación.

El proyecto del movimiento indígena no es exclusivo de los pueblos indígenas; es un proyecto popular. Debemos ser absolutamente claros al decir que este no proviene exclusivamente de los pueblos indígenas, es un proyecto que surge gradualmente al cuestionar la realidad de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de los mestizos. No podemos decir que todos los mestizos estén del otro lado de los indígenas, esto es absolutamente imposible. No somos excluyentes. En las décadas de 1970 y 1960, e incluso podríamos remontarnos hasta la década de 1940, por ejemplo, hubo una mujer que luchó incansablemente por recuperar nuestras tierras: Dolores Cacuango; fue una madre de nuestro pueblo, y mantenía muchas relaciones con partidos de izquierda. Lamentablemente... como dicen, somos del «mundo oral», ¿verdad?, nadie tomó notas de nuestras reuniones, asambleas, congresos. Yo era joven, pero recuerdo que había una presencia creciente de... ¿cómo se llamaba?, la izquierda cristiana. No estoy seguro de dónde nació ese movimiento. Eran jóvenes, no de la comunidad, pero estaban presentes en las discusiones. A través de este proceso reunimos a intelectuales de izquierda, sociólogos,

antropólogos y ecologistas; personas que han estado cerca de nosotros. Hemos crecido juntos. Puedo mencionar, por ejemplo, a Acción Ecológica, que nace casi al mismo tiempo que la CONAIE.

¿Pero cuándo nos entendió la izquierda? Durante mucho tiempo trató de... ¿cómo decirlo?, trató de aplicar el marxismo de manera literal. Por ejemplo, «proletarizar al indio». Realizamos muchos talleres aquí, en este lugar. Un día, con otros amigos, discutíamos cómo si se toma el marxismo de forma adecuada, a veces parece complementario a nuestro pensamiento. Incluso Marx habla de las comunidades primitivas, ¿verdad? Supuestamente, Marx no quería volver a lo primitivo... sin embargo, dice que en el comunismo los medios de producción deben ser comunales. Pero debemos interpretarlo; a mí me sirve mucho, me ayuda a mirar la realidad. Pero debemos dejar de pensar en estos modelos que, lamentablemente, priorizan únicamente al ser humano, y eso es lo que dice el marxismo, habla de «liberar al hombre». Pero, ¿y el otro? ¿Y la naturaleza?

Las luchas de los indígenas, los campesinos, los trabajadores urbanos, han ido convergiendo, lentamente reuniéndose... Aún queda mucho diálogo por construir, diálogo en el sentido de intercambio de conocimientos, que es lo que nosotros llamamos «interculturalidad». Por lo tanto, creemos que las recientes incorporaciones a la Constitución son elementos clave para descolonizar los esquemas intelectuales de... no sé cómo llamarlo, «el sistema occidental» o «el sistema eurocéntrico», como quieras llamarlo.

Esperanza Martínez. Jurisdicción universal

Extractos de una entrevista con Esperanza *Martínez*, ecologista y autora, integrante de la ONG Acción Ecológica. Quito, febrero de 2012.

En ese momento, uno de los temas más tensos entre el desarrollo y el medio ambiente era la cuestión de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, porque sus demandas de territorio iban paralelas a la crisis ambiental. En la década de 1990 se vivieron esas grandes marchas, que en su mayoría se centraban en el reconocimiento territorial. Pero que también sirvieron para visibilizar al sujeto... el sujeto de la demanda política, que eran los pueblos indígenas. Y luego hubo ciertos avances en el ámbito del derecho internacional... y razones como los desastres y otros sucesos, algunos más visibles que otros, nuevas enfermedades, alertas de pesticidas, etc., que empezaron a salir a la luz. Pero lo que creo que es importante es la aparición de un nuevo actor social. Para América Latina esto es muy importante. América Latina heredó las visiones revolucionarias del marxismo europeo, y la idea de que el sujeto social del cambio era el proletariado. Pero luego llegamos aquí y decimos: «¿Dónde está el proletariado si

no tenemos fábricas?». Los únicos trabajadores que calificarían como proletarios son los trabajadores de la industria petrolera, que tienen muy buenos salarios, entonces... es una paradoja. Cuando los indígenas empezaron a emerger, originalmente lo hicieron como trabajadores rurales, pero en realidad no son trabajadores rurales y de hecho, emergen como un paradigma distinto. Fue difícil para la izquierda no asumir que los indígenas eran trabajadores rurales porque esto desafiaba las bases de algunas nociones clásicas de emancipación. Creo que las historias han sido saldadas con el tiempo y ahora hay mucha menos «tortura», y creo que América Latina fue fundamental para formar esta nueva comprensión de los pueblos indígenas como actores de procesos de emancipación.

Cuando aprobamos los Derechos de la Naturaleza en la Constitución, este proceso implicó una reflexión sobre ¿qué es exactamente la naturaleza? Porque para la ciencia es una cosa, para los pueblos indígenas es otra, para el derecho es otra, y para el capitalismo otra. Para el capitalismo, la naturaleza es el medio ambiente: un lugar de donde se extraen recursos dentro de ciertos límites. Los pueblos indígenas tienen una noción distinta: la naturaleza no es solo otras especies, no solo el ecosistema, sino también seres espirituales. Entonces no estamos hablando de lo mismo. En el caso de las ciencias biológicas, depende del paradigma científico del que partas: ¿los seres humanos están incluidos dentro de la naturaleza o no? ¿Hay jerarquía en la naturaleza según la cual algunos seres son menos o más importantes que otros?



Figura 7

Fotograma de Esperanza Martínez en «Chapter 03: The Problem of The Indian» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares 2012.

Figura 7. Fotograma de Esperanza Martínez en «Chapter 03: The Problem of The Indian» de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares 2012.

Cuando decidimos adoptar el término «Pachamama», fue ante todo un acto de reconocer la sabiduría de quienes están tan estrechamente ligados a la tierra. También fue un acto crítico en relación con las nociones clásicas de medio ambiente y naturaleza. Fue un acto de apertura, de apertura a la diversidad, es decir, de saber que debe haber un esfuerzo de interpretación sobre lo que entendemos por naturaleza. Si la modernidad ha adoptado un solo paradigma, una única racionalidad, un solo modelo de naturaleza, lo que estamos diciendo es que no hay solo uno. Hay muchos, y todos tienen principios generales que debemos ser capaces de alcanzar.

Paulo Tavares: Se dice que la modernidad tiene una naturaleza y diversas culturas, ¿verdad? Pero lo que tú dices es diferente, tú dices que no hay solo una, sino muchas naturalezas.

Esperanza Martínez: Precisamente. Tantísimas como hay culturas.

Con el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza, establecimos a la naturaleza en un nivel superior. Adquiere una posición que va más allá de una condición funcional. Su propósito ya no es satisfacer el desarrollo, sino que adquiere derechos de existencia en sí misma. Los Derechos de la Naturaleza también plantean la cuestión de quién está en su defensa. Por ejemplo, no se trata de que

catorce familias defiendan su interés particular en un lugar particular, sino de defender el medio ambiente como un sujeto.

Tanto en el contexto ecuatoriano como en el global, los casos de defensa de la naturaleza como sujeto se convertirán en una arena cada vez más disputada, porque no se trata de personas defendiendo un territorio en particular, sino de un derecho fundamental. En este sentido, es una herramienta política interesante. El Estado de Ecuador terminó otorgando amnistía a las personas que luchaban en nombre de la naturaleza. No solo se trataba de defender su territorio, sino de algo mucho más grande. Es beneficioso para todos. Es una forma de elevar los problemas locales a un interés nacional e incluso global.

Después del desastroso derrame en el Golfo de México, comenzamos a pensar qué podría ser un instrumento para educar a la sociedad en relación con los límites impuestos por los desastres naturales extremos como el caso de BP, y cómo comenzar a construir una base formativa sobre esos temas. Y al mismo tiempo, la preocupación era desarrollar los Derechos de la Naturaleza, que ya habíamos establecido en Ecuador. Entonces, propusimos a algunos activistas clave nacionales e internacionales que presentáramos una demanda legal. Invitamos a personas como Vandana Shiva, Nnimmo Bassey, y los principales líderes indígenas de Ecuador, el presidente de CONAIE, ECUARUNARI, y miembros de otras organizaciones locales. Inicialmente, presentamos la demanda bajo el principio de Jurisdicción Universal, basándonos en la idea de que los propios Derechos de la Naturaleza no serían protegidos por nadie si no comenzábamos a sacarlos a la luz.

Cuando decimos que hay una diferencia con los Derechos de la Naturaleza, lo hacemos porque en los EE. UU. hubo muchas demandas relacionadas con los efectos en las comunidades costeras y pesqueras, así que los abogados llaman la «pérdida de ganancias» del mar. Pero nadie pensaba en el mar mismo. Y el mar es algo mágico, ¿no? Si hay un símbolo de la vida misma, es el mar. Entonces, era un poco perverso pensar que la única solución para este caso sería definida con base en la «pérdida de ganancias» del mar.

Así que propusimos definir la demanda según algunas condiciones básicas. Primero, no se trataba de buscar una compensación económica. Obviamente, las indemnizaciones y compensaciones dadas a los afectados son justas, pero esto no resuelve el problema. La demanda fue diseñada para introducir los tres derechos básicos que se reconocen a la naturaleza en Ecuador. El primer derecho —que está por encima de los otros— es el reconocimiento de que la naturaleza existe. Una vez que hay este reconocimiento de que la naturaleza existe, la Constitución ecuatoriana otorga a la naturaleza básicamente tres derechos: precaución, reparación y protección.

En cuanto al derecho a la precaución, demostramos que ya existían advertencias sobre el peligro de explotar petróleo a esa profundidad. Había mucha evidencia que demostraba que no debieron haber operado bajo esas condiciones.

En cuanto a la reparación, la Constitución ecuatoriana reconoce el principio de «reparación integral», que tiene varios componentes desarrollados a través de las convenciones internacionales de Derechos Humanos. Así que existe un paralelo. En este caso, lo que pedimos a BP fue la debida reparación de la zona. Uno de los elementos de la reparación es la compensación. Pero dado que nuestra demanda no buscaba compensación económica, propusimos una idea de compensación relacionada con lo que ha causado el daño en sí, por ejemplo: si BP ha derramado cinco millones de barriles de petróleo en el mar, entonces BP debe comprometerse a dejar cinco millones de barriles de petróleo en la tierra en otra parte del planeta. Este es un mecanismo de compensación, y la compensación es parte del derecho a la reparación.

Y en cuanto al tercer derecho, el derecho a la protección, la idea era construir una red internacional, y desde Ecuador asumir una posición de «ciudadanos internacionales», de «ciudadanos del planeta», por decirlo así... Por eso pensamos que necesitábamos a alguien como Nnimmo Bassey, de África, o Vandana Shiva, de India, porque el derrame de petróleo también afectó esas áreas... Así que la idea era crear no una representación de cada región, sino la noción de que la defensa de los derechos de la naturaleza está distribuida por todo el planeta, y que, dado que no existen otros tribunales que puedan aceptar tal demanda, este caso debería ser aceptado en la Corte Constitucional de Ecuador bajo el principio de Jurisdicción Universal. Cuando hablamos del derrame de petróleo como una violación de los derechos de Pachamama, lo que estamos diciendo es que el principio de la naturaleza que reconoce la Constitución ecuatoriana no está limitado a las fronteras geográficas de Ecuador y sus árboles y plantas, sino que es de Pachamama. No es exactamente lo mismo que la idea de Jurisdicción Universal, que fue formulada en relación con los crímenes de lesa humanidad, pero también permite reflexionar críticamente sobre esos crímenes que afectan no solo a toda la humanidad, sino a la existencia misma; al planeta entero.

Mario Melo. Más allá de lo humano

Extractos de una entrevista con Mario Melo, abogado y escritor, miembro de la ONG Fundación Pachamama. Quito, febrero de 2012.

Hacia finales de la década de 1990, se hizo evidente que el enfoque del desarrollo sostenible se estaba convirtiendo en una crisis. La «sostenibilidad» surgió de la necesidad que tenían las naciones

dominantes del mundo de garantizar el acceso a los recursos naturales para las generaciones futuras, al menos en la misma medida que la generación anterior. Sin embargo, este enfoque/paradigma no se ha realizado.

El año 2007 es clave para el «ambientalismo». En primer lugar, los efectos del cambio climático se hacían cada vez más evidentes, y por otro lado, hubo una gran reacción pública y mediática en torno al documental de Al Gore. Esto coincidió con un momento cuando el cambio social y político estaba en la agenda principal en Ecuador. El gobierno que había estado en el poder desde 1987 demostró ser incapaz de garantizar ni los derechos de sus ciudadanos ni la continuidad de la democracia. Así que hubo una fuerte demanda de cambio en las esferas jurídica y política, y tal vez la proposición más revolucionaria en su momento se presentó en el escenario de la Asamblea Constituyente de Montecristi: el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos.

Tuvimos varias inspiraciones para la formulación de una propuesta para el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza. Desde un punto de vista jurídico, quizás una de las más interesantes fue un caso famoso que ocurrió en los EE. UU. en la década de 1970, conocido como «SIERRA CLUB v. MORTON». La compañía Disney había propuesto desarrollar un parque de aventuras en una zona que es particularmente importante desde el punto de vista natural, especialmente debido a la presencia de las secuoyas, esos enormes árboles que representan y simbolizan la identidad californiana y que son muy importantes desde una perspectiva biológica. La ONG estadounidense Sierra Club emprendió acciones legales para impedir la realización del proyecto. Al final, la Corte Suprema de EE. UU. falló en contra de Sierra Club, argumentando que sin reclamaciones patrimoniales sobre el bosque, no podían impedir el desarrollo. Como Sierra Club no era propietario del bosque ni de ninguno de los árboles, no podían presentar la reclamación jurídica ya que no sufrirían perjuicio. Pero uno de los jueces, William O. Douglas, hizo una intervención significativa al cuestionar por qué los propios árboles no podían reclamar justicia de acuerdo con sus propios intereses y sus propios derechos.



Figura 8

Fotograma de “Chapter 04: The Natural Contract” de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares 2012.

Figura 8. Fotograma de “Chapter 04: The Natural Contract” de *Derechos no humanos*, Paulo Tavares 2012.

Sierra Club v. Morton U.S. Supreme Court 405 U.S. 727 (1972). Discutido el 17 de noviembre de 1971.

William O. Douglas: La cuestión crítica de la «legitimación activa» se simplificaría y quedaría claramente definida si estableciéramos una norma federal que permitiera litigar asuntos ambientales ante agencias y tribunales federales en nombre del objeto inanimado que está a punto de ser degradado, dañado o invadido por carreteras y excavadoras, y cuya afectación genera indignación pública. La preocupación contemporánea por la protección del equilibrio ecológico de la naturaleza debería conducir al reconocimiento de legitimación activa a los objetos ambientales para que puedan defender su propia preservación.

En ocasiones, los objetos inanimados son parte de litigios. Un barco tiene personalidad jurídica, una ficción útil en el ámbito marítimo. La corporación unipersonal —una figura del derecho eclesiástico— es un adversario legítimo en juicios donde están en juego grandes fortunas. Una corporación ordinaria es considerada una «persona» en los procesos jurídicos, ya sea que represente intereses patrimoniales, espirituales, estéticos o caritativos. Lo mismo debería aplicarse a los valles, praderas alpinas, ríos, lagos, estuarios, playas, cordilleras,

bosques, humedales e incluso al aire, que sufren las presiones destructivas de la tecnología y la vida moderna.

El río, por ejemplo, es un símbolo viviente de toda la vida que sustenta o nutre: peces, insectos acuáticos, mirlos acuáticos, nutrias, martas, ciervos, alces, osos y todos los demás seres, incluido el ser humano, que dependen de él o que lo disfrutan por su vista, su sonido o su vitalidad. El río, en su calidad de demandante, habla en nombre de la unidad ecológica de la que forma parte. Aquellas personas que mantienen una relación significativa con ese cuerpo de agua —ya sea un pescador, un canoísta, un zoólogo o un leñador— deben poder defender los valores que el río representa y que están amenazados de destrucción.

Desde una perspectiva jurídica, para muchos abogados y colegas resultaba impensable que un ser no humano pudiera tener derechos, lo que generó un intenso debate legal. Sin embargo, en nuestro sistema occidental existen entidades que no son humanas, que ni siquiera tienen una existencia real, pero que poseen derechos, como es el caso de las personas jurídicas. Las corporaciones tienen ciertos derechos; la ley las define como «personas ficticias», aunque en realidad no sean más que una acumulación de capital. Si estas entidades ficticias pueden tener derechos, ¿por qué no podría tenerlos la naturaleza, cuya existencia es indiscutible?

Más allá del debate jurídico, hubo también una discusión política. Considerar a la naturaleza como un ser, como una persona, como un sujeto digno de protección, implica cuestionar un sistema económico-político basado en la extracción. La extracción no es otra cosa que apostar el desarrollo de un país a la explotación de sus recursos naturales con la mayor rapidez posible, en la mayor extensión posible y al menor costo posible. Este modelo ha provocado desastres ambientales en todo el mundo. En Ecuador, un caso emblemático es el desastre en la Amazonía causado por la exploración petrolera de Texaco entre las décadas de 1960 y 1990. Por ello, era necesario dismantelar esta visión del país. El reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza contribuye a la construcción de una nueva manera de concebir la economía y las políticas públicas.

Muchos individuos y colectivos han colaborado en esta investigación, que sigue siendo un proyecto en curso. Quisiera agradecer el gran apoyo y aprendizaje brindado por los miembros de la CONAIE —Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador—, así como a Alberto Acosta, Luis Macas, Esperanza Martínez y Mario Melo, con quienes he realizado entrevistas para este proyecto. También expreso mi agradecimiento a Anselm Franke, Irene Albers y Haus der Kulturen der Welt, por su apoyo inicial a esta investigación.

Referencias

- Armstrong, K. (2025). New Zealand mountain gets same legal rights as a person. *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/articles/czep8gg5lx4o>
- Barkham, P. (2021). Should rivers have the same rights as people? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/25/rivers-around-the-world-rivers-are-gaining-the-same-legal-rights-as-people>
- Bryner, N. (2028). Colombian Supreme Court Recognizes Rights of the Amazon River Ecosystem. IUCN. <https://iucn.org/news/world-commission-environmental-law/201804/colombian-supreme-court-recognizes-rights-amazon-river-ecosystem>
- Center of Democratic and Environmental Rights. (s.f.). *Rights of Nature Law Library*. <https://www.centerforenvironmentalrights.org/rights-of-nature-law-library>
- Colombia law on the rights of the Ranchiera River. (2024). *Eco Jurisprudence Monitor*. <https://ecojuris-prudence.org/initiatives/colombia-law-on-the-rights-of-the-rancheria-river/>
- Gold mining river and violence in the Amazon Rainforest. (s.f.). Forensic Architecture. <https://forensic-architecture.org/investigation/gold-mining-and-violence-in-the-amazon-rainforest>
- River Atrato First River in Colombia to be Awarded Rights. (2023). *ABColumbia*. <https://www.abcolombia.org.uk/constitutional-court-sets-global-precedent/>
- Serres, M. (1995). *The Natural Contract*. University of Michigan Press.

Notas

- 1** Esta sección es una traducción realizada por Anamaría Garzón Mantilla. La versión original en inglés es parte de la antología *The Forest and The School: Where to Sit at the Dinner Table?*, editada por Pedro Neves Marques y publicada por Archive Books y Akademie der Kunst der Welt-Koln, 2015.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/271/2715513008/2715513008.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Paulo Tavares

Derechos no humanos, una revisión 15 años después
Non-Human Rights: A Review Fifteen Years Later Abstract

post(s)

vol. 12, p. 150 - 169, 2025

Universidad San Francisco de Quito, Ecuador

posts@usfq.edu.ec

ISSN: 1390-9797

ISSN-E: 2631-2670



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.