

Guarda de la Naturaleza: Conocimientos Ecológicos Tradicionales de los Pueblos Indígenas y Estrategias de Protección

Environmental Stewardship: Traditional Ecological Knowledge of Indigenous Peoples and Protection Strategies

Salvador Millaleo Hernández¹

Universidad de Chile

Sumario: Introducción; 1. Los Intereses y Conocimientos Ecológicos de los Pueblos; 2. Conceptos Ambientales de los Pueblos Mapuche y Māori: Ixofil Mongen/Kaitiakitanga; 3. Los Derechos Bioculturales; 4. Los Derechos de la Naturaleza; 5. La Guarda de la Naturaleza y los Pueblos Indígenas; Conclusión; Bibliografía.

Resumo: Este artículo busca comprender el rol de guardadores de la naturaleza que han asumido y demandan los pueblos indígenas. Este rol deriva de las concepciones de los conocimientos ecológicos tradicionales que han desarrollado y mantenido colectivamente esos pueblos y que señalan los deberes de cuidado de una gestión responsable de los ecosistemas, la interconectividad, reciprocidad y relaciones de equilibrio entre todos los seres naturales, incluyendo a los humanos. Precisamente el equilibrio es una noción capital que está a la base de concepciones como el Ixofil Mongen del Pueblo Mapuche en Sudamérica y la Kaitiakitanga del Pueblo Māori en Oceanía. Las estrategias de las últimas décadas que quieren brindar una protección legal estatal e internacional a las concepciones ecológicas de los pueblos indígenas, en el reconocimiento, por una parte de derechos grupales de índole biocultural y, por otra, de derechos de la naturaleza, confluyen en asegurar y proteger el rol de guarda de la naturaleza para los pueblos indígenas. Esta condición de guardadores ha sobrevivido al colonialismo y sus legados y ofrece alternativas para mejorar las formas de conservación de la naturaleza que estamos formulando e implementando en la actualidad.

Palavras chave: Guarda de la Naturaleza, Conocimientos Ecológicos Tradicionales, Pueblos Indígenas, Derechos Bioculturales, Derechos de la Naturaleza, Conservación Indígena, Derechos Indígenas.

Abstract: This article seeks to understand the role of environmental stewardship that indigenous peoples have assumed and demand. This role result from conceptions of traditional ecological knowledge that these peoples have developed and maintained collectively and indicate the duties of care for responsible management

¹ Abogado chileno, Doctor (Dr. Phil.), en la Universidad de Bielefeld (Alemania), Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Investigador en el Centro de Derechos Humanos de dicha Universidad en materia de derechos indígenas. También ha publicado diversos artículos sobre la propiedad intelectual de los conocimientos tradicionales y sobre la protección constitucional de los pueblos indígenas. Actualmente se desempeña también como Consejero del Instituto Nacional de Derechos Humanos de Chile. Su correo es smillaleo@derecho.uchile.cl

of ecosystems, interconnectivity, reciprocity and relations of balance between all-natural beings, including human beings. Precisely, equilibrium is a capital notion that is at the base of conceptions such as the Ixofil Mongen of the Mapuche people in South America and the Kaitiakitanga of the Māori people in Oceania. The strategies of the last decades that want to provide a state and international legal protection to indigenous ecological conceptions, though recognition, on the one hand, of biocultural group rights, and of rights of nature, on the other, converge in ensuring and protecting the role of environmental stewardship for indigenous peoples. This condition of stewards has survived colonialism and its legacies and offers alternatives to improve the forms of nature conservation that we are formulating and implementing today.

Keywords: Environmental Stewardship, Traditional Ecological Knowledge, Indigenous Peoples, Biocultural Rights, Rights of Nature, Indigenous Conservation, Indigenous Rights.

Introducción

Los pueblos indígenas están reclamando en los foros internacionales, con especial fuerza desde la COP21 en París, un rol especial en las estrategias de conservación ecológica a nivel global, pero también en cada país con el que están vinculados.

Sin embargo, hasta ahora ha sido difícil de comprender por las autoridades globales y estatales el significado y alcance del rol que los pueblos indígenas pretenden jugar respecto de las estrategias de conservación de la naturaleza. La noción de guarda de la naturaleza está profundamente enraizada en la mayoría de los pueblos indígenas, pero aún se está abriendo paso en los sistemas jurídicos. Este estudio busca proporcionar una comprensión de la noción de guarda que pretenden los pueblos indígenas, sus fundamentos y las estrategias que se han desarrollado para implementar dicha posición de guarda en las tendencias de prácticas jurídicas internacionales y estatales de las últimas décadas.

La calidad de guardadores de la naturaleza de los pueblos indígenas está fundada en los conocimientos ecológicos tradicionales que atesoran esos pueblos inveteradamente, y que los revisten de una visión distante respecto de las formas en que se relacionan la política y la economía con los ecosistemas. Estos fundamentos han despertado el interés de la ciencia y la política por dichos conocimientos frente a la actual crisis ambiental global.

Para hacer viable el mantenimiento y aplicación de esos conocimientos, se han desarrollado estrategias innovadoras en las nociones jurídicas, sobre todo, a través de la construcción de derechos grupales de índole biocultural, así como del reconocimiento más reciente de derechos para los entes naturales no humanos.

Ambas estrategias confluyen y se hacen operativas en cuanto estatuyen la condición de guardadores de la naturaleza de los pueblos indígenas. Esto sucede, ya sea mediante la atribución de derechos a esos pueblos o la atribución de derechos a los entes naturales basándose en las concepciones indígenas de la naturaleza. Sin embargo, en ambos casos se consolida a nivel jurídico el rol y responsabilidades que los pueblos indígenas sostienen respecto a los ecosistemas naturales, de acuerdo con sus propias cosmovisiones, que incluyen visiones políticas, sociales y religiosas que destacan el equilibrio, reciprocidad, interconectividad, y los deberes de cuidado que tenemos con el entorno natural.

Para desarrollar estas ideas, presentaremos un primer apartado sobre la importancia ecológica de los intereses y conocimientos ecológicos de los pueblos indígenas. En un segundo apartado, pondremos como ejemplo de lo indicado en el primer apartado dos concepciones ambientales específicas de dos pueblos indígenas bastante numerosos – el Pueblo Mapuche en Sudamérica y el Pueblo Māori en Oceanía. En el tercer y cuarto apartado, describiremos las estrategias del reconocimiento de derechos bioculturales y de derechos de la naturaleza, mientras que, en el quinto y final, explicaremos el significado del concepto de guarda de la naturaleza en el cual confluyen las dos estrategias anteriores.

1. Los Intereses y Conocimientos Ecológicos de los Pueblos Indígenas

Existen antecedentes que informan como los pueblos indígenas también han cometido errores ambientales por diversas razones al interactuar con sus entornos como el pastoreo excesivo, asentamientos irregulares, la caza excesiva o el cultivo excesivo de la tierra.² Sin embargo, está abrumadoramente documentado, en un sentido contrario, que las creencias, normas de comportamiento y conocimientos de los indígenas han sido y siguen siendo de inmenso valor para la conservación de la biodiversidad, muy por sobre los esfuerzos occidentales en esa dirección.

Los territorios habitados por pueblos indígenas coinciden con algunas de las principales áreas que presentan altas concentraciones de biodiversidad en el mundo. La convergencia de áreas importantes para la biodiversidad con los territorios indígenas es una enorme oportunidad para expandir los esfuerzos de conservación.³ De esta manera, la implementación exitosa y duradera de los programas de conservación sólo puede garantizarse cuando existe consentimiento y participación de los Pueblos Indígenas.⁴

Para los pueblos indígenas, la conservación de la biodiversidad no es un concepto aislado y compartimentado, sino una parte integrada de sus formas de vida. Las actitudes de conservación de los pueblos indígenas no son actividades aisladas o separadas del resto de sus formas de vida, sino que constituyen una parte integral de las prácticas culturales indígenas. Los elementos vistos como de valor paisajístico o de funciones ecosistémicas por la ecología occidental, para los pueblos indígenas son lugares sagrados, espacios de significación para la cohesión comunitaria y de ejercicio de la autoridad tradicional, además de relevancia para sostener la comunidad.

Es por eso, que el despojo de las tierras indígenas o la restricción del acceso a los recursos naturales ha traído no sólo el empobrecimiento económico sino también la pérdida de identidad y las amenazas a su supervivencia cultural. Para la cosmovisiones indígenas, la relación con la naturaleza discurre a través de relaciones de intercambio con equilibrio, y de identidad, institucionalizando el concepto de biofilia: la idea de que los seres humanos tienen una comprensión instintiva y la necesidad de afiliación con otros seres vivos, y que requiere la transferencia de

² PETER, M., *Indigenous Knowledge in Disaster Management in Africa*, United Nations Environment Program, Nairobi, 2008.

³ SOBREVILA, C., *The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation, the Natural but often Forgotten Partners*. The International Bank for Reconstruction and Development/THE WORLD BANK, Washington, 2008, p. 5.

⁴ *Ibíd.*, p. 7.

conocimiento de una generación a la siguiente.⁵ La vida nativa en comunidad permite a las personas establecer contactos con entidades dentro de la naturaleza, como plantas, animales y fuerzas naturales.

Los sistemas de conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas juegan roles cruciales en la conservación de la biodiversidad. Estos sistemas y las tecnologías que habilitan dependen fundamentalmente de las habilidades y materiales disponibles localmente, estando mejor adaptados a su entorno que tecnologías exóticas introducidas desde el exterior. Sin embargo, el conocimiento indígena y los sistemas de gestión representan recursos críticos pero frecuentemente no explotados en las iniciativas de conservación.⁶

La evolución de la investigación sobre los conocimientos tradicionales ecológicos ha destacado que ellos pueden servir como base para intervenciones de desarrollo y conservación más exitosas, especialmente en áreas donde los pueblos indígenas y la alta biodiversidad se superponen.⁷

El conocimiento ecológico tradicional consiste en un sistema de conocimiento dinámico que surge de las interacciones de las personas con su entorno y que está integrado en las instituciones y organizaciones locales.⁸ El conocimiento ecológico tradicional es un cuerpo acumulativo de conocimiento, práctica y creencia, evolucionando por procesos adaptativos y transmitido de generación en generación por transmisión cultural – a menudo oral –, sobre la relación de los seres vivos entre sí y con su entorno.⁹ Este conocimiento se ha desarrollado en la continuidad histórica e intergeneracional en el uso y manejo de los recursos naturales por las comunidades indígenas, acumulando conocimientos sobre las funciones y dinámicas del ecosistema, así como prácticas de manejo asociadas, permitiendo fortalecer y diversificar las formas de conservación, y incrementar las capacidades de restauración en ambientes que han sido perturbados, incluso por la contaminación. Los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas permiten mantener la gestión y las prácticas tradicionales, restaurar tierras degradadas por extraños; y generar adhesión y cohesión en los grupos que buscan restaurar los ecosistemas mediante las identidades densas que ponen en juego.¹⁰

A partir de la revisión de la literatura sobre estudios empíricos disponible, se pueden sintetizar tres los valores ambientales de los conocimientos ecológicos tradicionales:¹¹

- a) Supervivencia de formas de vida indígenas y locales: dichos conocimientos pueden ser críticos para el bienestar y la supervivencia de las sociedades indígenas y rurales, lo cual incluye la gestión de la tierra (cultivos itinerantes, cultivos mixtos, cultivos intercalados) y el desarrollo, la salud y la nutrición de las comunidades. Ello se explicaría debido a que las personas y grupos con

⁵ CAJETE, G., *Native Science, Natural Laws of Interdependence*, Lear Light Publishers, Santa Fe, 2000, p. 99.

⁶ SOBREVILA, C., *Op. Cit.*, p. 9.

⁷ REYES-GARCÍA, V., "The values of traditional ecological knowledge", en VV.AA. (Martínez-Alier, Joan; Muradian, Roldan, eds.), *Handbook of Ecological Economics*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2015, p. 287.

⁸ *Ibíd.*, pp. 283-284.

⁹ BERKES, F., COLDING, J.; FOLKE, C., *Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as adaptive management*. *Ecological Applications* N°10, 2000.

¹⁰ REYES-GARCÍA, V., *Op. Cit.*, p. 4.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 290-294.

más conocimientos del entorno pueden ser explotadores más eficientes de los recursos locales, pudiendo proveerse a sí mismos con dietas superiores tanto en términos cualitativos como cuantitativos. Las mejores dietas refuerzan las defensas inmunitarias contra las enfermedades infecciosas. Por otro lado, algunas plantas tradicionales tienen propiedades farmacológicas y medicinales que ayudan a prevenir y tratar enfermedades.

- b) Manejo óptimo de recursos naturales: los conocimientos tradicionales pueden mejorar la conservación del medio ambiente mediante formas de relación incorporadas en las formas de vida indígenas e institucionalizadas en las normas locales. Normas que cierran periódicamente los ecosistemas o que prohíben la caza, permitiendo la reproducción de las especies son algunos ejemplos. Así también, la regulación de la gestión de recursos incluyen la gestión de cuencas hidrográficas en ríos de pesca o la creación de islas forestales. Los bosques en funcionamiento, donde el manejo forestal incorpora conocimientos ecológicos tradicionales mediante la gestión de las comunidades indígenas locales para usos múltiples, presentan tasas de deforestación anuales bajas y más estables.

Los sistemas agrícolas indígenas, practicados en pequeña escala, pueden conducir a un aumento de la biodiversidad del paisaje mediante la creación de un mosaico de diferentes hábitats. Por otro lado, dichos sistemas preservan y aumentan las variedades vegetales adaptadas a sus entornos, generando prácticas alimentarias sostenibles.

Los conocimientos tradicionales mejoran las posibilidades de una óptima selección de suelos o de tipos de bosques adecuados para la agricultura; tienen mayor probabilidad de acertar con el mejor momento para diferentes tareas (talar árboles, quemar, etc.) y tienen más capacidad para seleccionar, almacenar y plantar semillas.

- c) Resiliencia ambiental: los conocimientos tradicionales incrementan la resiliencia o capacidad de recuperación de los sistemas socioecológicos, o las capacidades de estos sistemas para absorber perturbaciones recurrentes para retener estructuras, procesos y retroalimentaciones esenciales. En el contexto del cambio climático global acelerado y la disminución de los servicios del ecosistema, hay al menos tres formas posibles en que los conocimientos ecológicos tradicionales pueden aumentar la resiliencia ambiental: puede complementar el poder explicativo de los modelos de cambio climático global y proporcionar información fundamentada sobre sus impactos reales. Las respuestas de los pueblos indígenas a los impactos, a su vez, proporcionan información sobre las adaptaciones; mejora la variedad de las respuestas a cambios ambientales, pues los conocimientos tradicionales proporcionan una alternativa a las respuestas occidentales, incluyendo que, debido a su naturaleza adaptativa y su capacidad de hibridarse con otras formas de conocimiento, los conocimientos tradicionales podrían contribuir a la gestión y gobernanza de los sistemas socioecológicos ante los desafíos del cambio climático; finalmente, la naturaleza evolutiva y adaptativa de los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas han funcionado durante siglos o milenios, enfrentando los cambios ambientales y las formas de perturbación que pueden resultar de ellos, por lo cual su capacidad adaptativa de largo plazo de los conocimientos tradicionales favorece la coevolución de los grupos humanos ante el cambio climático actual.

La práctica de los conocimientos ecológicos nativos intenta conectar la naturaleza interior del hombre, como microcosmos de la inteligencia de la Tierra y el universo, con el resto de la persona y el entorno. El arte y el lenguaje, a través de la historia, la canción y la danza simbólica, se usan simultáneamente para explorar

las relaciones con el paisaje y la tierra,¹² en un proceso de comprensión para llegar a conocer las relaciones legítimas con el mundo natural que dan vida y sentido a la vida.¹³ Los modelos de los conocimientos ecológicos indígenas basan su valor en su capacidad para hacer conexiones y percibir patrones a través de vastos ciclos de espacio y tiempo, de una manera no lineal o cíclica, a través de un proceso de regeneración y recreación.¹⁴

Sin embargo, solo se han comenzado a valorar de manera incipiente a los beneficios de los conocimientos ecológicos nativos. Uno de los principales obstáculos ha sido la propia doctrina de la gestión ambiental del ecologismo occidental. Esta ha funcionado como una "nueva forma generalizada de colonización" para los pueblos indígenas, en cuanto la gestión ambiental es una forma monolítica de toma e implementación de decisiones, basadas en el pensamiento científico reduccionista occidental.¹⁵

Los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos puede servir para fundamentar una política y ética de conservación ambiental centradas en la conexión con el mundo natural. La ética de conservación indígena incluye principios que involucran el respeto a las entidades no humanas y la existencia de lazos entre humanos y no humanos, requiriendo la incorporación de los no humanos en los códigos éticos de comportamiento; el reconocimiento de la importancia de los lugares locales, y del rol de los humanos como parte del sistema ecológico, en lugar de ser independientes de éste.

Müller destaca tres principios de los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas que transforman la gestión ambiental: engendramiento de un ethos del cuidado; participación en relaciones recíprocas; y celebración de la interconectividad.¹⁶

- Un ***ethos del cuidado*** se refiere a una forma de estar en el mundo que funciona como un dispositivo de relación entre "humano" y "no humano". Las naciones indígenas consumen servicios y recursos ambientales (caza, pesca, agricultura y silvicultura tradicional, etc.), pero en un marco de relaciones con especies no humanas y entre sí. En ese marco, recibir recursos se reconoce como un privilegio que conlleva responsabilidades recíprocas concurrentes con las otras especies naturales. Estas relaciones éticas están incrustadas en el parentesco y las conexiones genealógicas con todo en el mundo, de modo que cada persona tiene un vínculo espiritual en una relación de reciprocidad con todas las demás especies.
- Las ***relaciones recíprocas*** se refieren a una "reciprocidad actitudinal" más que a intercambios directos entre individuos en términos occidentales. En esta noción, el intercambio recíproco significa que lo que se da a otros como es representación de las responsabilidades recíprocas que tienen las personas en sus relaciones sociales y naturales, y no una contraprestación en espera de un bien o servicio concreto. La persona recibirá una devolución del intercambio por los otros, tanto a través de reclamos de derechos multidimensionales, cíclicos, de parentesco, como del ejercicio de responsabilidades con humanos y no humanos.

¹² CAJETE, G. , Op. Cit., p. 71.

¹³ *Ibíd.*, p. 80.

¹⁴ MULLER, S.; HEMMING, S. ; RIGNEY, D., Indigenous sovereignties: relational ontologies and environmental management, *Geographical Research*, 2019, p. 405.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 5 ss.

- **Interconectividad del mundo:** En la visión sagrada del mundo, los lugares, los humanos y las otras especies están interconectados, sosteniendo relaciones de respeto y reciprocidad. El carácter sagrado permite que se produzca en los pueblos indígenas una "curatoría informada" y una "guarda apasionada" de la naturaleza. El sentido sagrado y la intimidad religiosa de las relaciones sociales y naturales permiten una profundidad de conocimiento que no está disponible en cosmovisiones occidentales que separan la sociedad de la naturaleza y objetivizan esta última. En las cosmovisiones indígenas se generan ontologías relacionales que vinculan lo humano con lo natural.

Los conocimientos ecológicos tradicionales permiten que surja un nuevo enfoque de conservación ambiental basada en las formas de conservación ecológica de los pueblos indígenas. Según Gavin, ha surgido un nuevo enfoque biocultural de la conservación. El enfoque biocultural para la conservación representa una síntesis de la teoría en múltiples campos vinculados a la conservación de la biodiversidad, incluido el pensamiento de sistemas socio-ecológicos, la teoría de los bienes comunes, la diversidad biocultural y patrimonio, gestión de recursos naturales indígenas y conocimiento ecológico tradicional, y diferentes modelos de conservación participativa y centrada en las personas.¹⁷ Los enfoques bioculturales para la conservación enfatizan que muchos tipos de asociaciones son fundamentales para el proceso de conservación. Las acciones humanas producen amenazas para el entorno natural de diversa índole y a múltiples escalas, las cuales deben ser enfrentadas por la conservación. Las respuestas de una conservación efectiva requieren la colaboración entre múltiples grupos de partes interesadas, que aporten conocimientos e instituciones desarrolladas a escalas relevantes para abordar las diversas amenazas.¹⁸

2. Conceptos Ambientales de los Pueblos Mapuche y Māori: Ixofil Mongen/Kaitiakitanga

El equilibrio es una de las nociones básicas de las visiones ambientales de los pueblos indígenas. Para explicar esta noción tomaremos el ejemplo de dos pueblos indígenas, el Pueblo Mapuche y el Pueblo Māori. El primero habita en el Cono Sur de Sudamérica, en territorios que comprenden hoy los estados de Chile y Argentina, con casi 2 millones de personas. El segundo, habita en lo que es hoy Nueva Zelanda, con casi 800 mil personas. Hemos seleccionado estos dos pueblos, debido a la relevancia demográfica y política de ambos, y la documentación disponible de sus concepciones políticas, religiosas y ambientales. Ambos ofrecen conceptos culturales que ilustran el ethos del cuidado, la reciprocidad e interconectividad de las visiones indígenas del mundo que determinan las actitudes ambientales de dichos pueblos. Es el caso del *Ixofil Mongen* del Pueblo Mapuche y de la *Kaitiakitanga* del Pueblo Māori.

En el caso del pueblo Mapuche, el valor del equilibrio suele ser entendido como una relación de armonía que vincula, en una visión holística, a la totalidad de los seres, una vinculación entre el *Che* (la persona), el *Ixofil Mongen* (Diversidad de las Formas de Vida) y los *Newen* (espíritus o fuerzas) que habitan la *Mapu*

¹⁷ GAVIN, M.; Mccarter, J.; BERKES, F.; TE PAREAKE MEAD, A.; STERLING, E.; TANG, R.; TURNER, N., Effective Biodiversity Conservation Requires Dynamic, Pluralistic, Partnership-Based Approaches, Sustainability N° 10, 2018.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 1851-1852.

(espacio/territorio); esto es, las distintas formas de vida, visibles y no visibles.¹⁹ Las fuerzas naturales o *Newen*, los espíritus o *Gnen*, las personas o *Che* están en una convivencia armoniosa. El equilibrio es el principio regulador de las relaciones que deben existir entre todas las «formas de vida» que moran en el mundo, *Waj Mapu*. Este término denota una concepción holística y sacralizada del espacio y ensambla culturalmente los diferentes componentes del medio ambiente.²⁰ El mundo es ante todo un mundo viviente, donde conviven y se interrelacionan en una mutua y permanente codeterminación los humanos, las plantas, animales, piedras, agua, cerros, volcanes, lagos, mares, las divinidades, los antepasados, los espíritus, los espíritus malignos o *wekufe*.

La convivencia entre las diversas formas de la vida es concebida como *Ixofil Mongen*, concepto que algunos traducen directamente como diversidad biológica, pero que tiene sus determinaciones propias. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf concibe el *Ixofil Mongen* de la siguiente manera:

“Itro Fil Mogen es el centro de nuestra filosofía y significa la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente, de la vida. Es la biodiversidad nos dicen hoy desde la cultura occidental. Somos apenas una pequeña parte del Universo, una parte más de la Naturaleza -la Tierra- de la cual aprehendemos nuestra Palabra. Una parte más con todo lo esencial que ello implica en la reciprocidad. Por eso, nos dicen, debemos tomar de la Tierra sólo lo necesario para vivir. No somos utilitarios en el misterio de la vida. Así, la Tierra no tiene un sentido utilitario para nosotros. Tomamos de ella lo que nos sirve en el breve paso por este mundo, sin esquilmarla, así como ella nos toma -poco a poco- para transformarnos en agua, aire, fuego, verdor.”²¹

De acuerdo con su etimología se distinguen tres raíces: *Ixo*, que indica la totalidad sin exclusión; *Fil*, que significa la integridad sin fracción; y *Mongen*, que significa la vida, el mundo viviente. Según Chihuailaf:

“cuando se dice Vida se está hablando de la Tierra; y cuando se habla de la Tierra se habla de su entorno: el Universo infinito, con lo nombrado por la Palabra y por lo aun innombrado, es decir, por lo ignorado por los seres humanos que tienen –tenemos– la maravillosa tarea, dicen nuestros Mayores, de observar y escuchar a la Naturaleza, al Universo, de la que aprendemos nuestros idiomas y que, nombrando, nos permite seguir enriqueciéndolo”.²²

A diferencia de la diversidad biológica, la diversidad de las formas de vida del *Ixofil Mongen* concibe el mundo como un espacio sacralizado con una organización socio-territorial a la vez que con un carácter sobrenatural.²³ En el mundo o *Waj Mapu*, cada ser tiene su espacio y éste está presidido jerárquicamente por un ser espiritual (*Gnen*), que es preeminente en ese lugar y que se encarga de hacer cumplir las

¹⁹ QUIDEL, J., La Regeneración de un Currículo propio mapuche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos, Cochabamba, Universidad Mayor de San simón, 2006, p. 37.

²⁰ ANTONA, J., Los derechos humanos de los pueblos indígenas, el Az Mapu y el Caso Mapuche, Temuco, Universidad Católica de Temuco Ediciones, 2016, p. 140.

²¹ CHIHUALILAF, E., “Nuestra lucha es una lucha por ternura”, en VV.AA., Historia y Luchas del Pueblo Mapuche, Santiago, Editorial Aún Creemos en los Sueños, 2008, p. 11.

²² CHIHUALILAF, E. “Fewla nvtrankam ta pu Che mu-feypigeiñ. Que converse también la gente ahora, nos están diciendo”, en VV.AA. (Negrón, Barbara, ed.), Diversidad cultural: El valor de la diferencia, LOM, Santiago, 2005, p. 115.

²³ Op. Cit., p. 154.

normas concretas que rigen específicamente sobre las actividades permitidas o restringidas en ese lugar.

Por otra parte, el término *Ixofil Mongen* trasciende la dualidad naturaleza y sociedad, pues las personas se sitúan en el mismo nivel que el resto de los elementos y seres que componen el entorno y con los que se encuentra integrado por múltiples relaciones de interdependencia. Esta asociación resulta sustancialmente relevante para reforzar la idea de que la vida, para los Mapuche, se concibe a partir de una simbiosis entre la persona mapuche y el territorio, y, por tanto, para reafirmar que el derecho a la vida propia está ligado a los derechos territoriales, ya que como vimos en el capítulo sobre la construcción de la persona mapuche, el *Che* está vinculado con el territorio a través del *Tuwün* u origen.²⁴ Además, le brinda un fundamento ecológico a las instituciones políticas, jurídicas y éticas del Pueblo Mapuche. El *Ixofil Mongen* vincula el medio ambiente con el contexto del sistema normativo consuetudinario del Pueblo Mapuche (*Az Mapu*).²⁵ Las normas consuetudinarias pueden clasificarse de acuerdo con los distintos ámbitos que ellas regulan: las relaciones entre los seres humanos y el cuidado individual de las personas; las relativas al protocolo de comportamiento dentro de los espacios sagrados del territorio; y las relaciones que se establecen con lo sagrado.²⁶

El *Ixofil Mongen* promueve un uso ético, responsable y sostenible de los recursos naturales, la preservación del hábitat y de la vida mapuche, la solidaridad social e intergeneracional, el mantenimiento de la cultura y la defensa de los espacios ancestrales.²⁷

El concepto ético de la vida buena o *Küime Mongen* para los Mapuche es fruto del *Ixofil Mongen*. De esa manera, la relación cotidiana con los espacios y la aplicación de las normas en la vida diaria es una responsabilidad individual que se ejerce a través del *feyentuín*, del destino de las fuerzas en la acción, y del control del sujeto sobre dichas fuerzas, del *Güñen*. Sin embargo, las infracciones contra la tierra siempre tienen consecuencias colectivas. La falta de observancia de las normas conlleva sanciones morales que se materializan en el cuerpo del individuo y en el entorno social a través de la enfermedad o *küxan*,²⁸ y de sanciones sociales en el sistema consuetudinario del *Az Mapu*.

En el caso del Pueblo Māori, el sistema tradicional de gestión ambiental es de naturaleza holística también. Dicho sistema asegura la armonía dentro del medio ambiente y proporciona controles y equilibrios diarios, evita intrusiones que causan desequilibrios permanentes y protege los elementos de la diversidad biológica. Para los Māori, las actitudes maoríes hacia el mundo natural deben reflejar las relaciones creadas a través de *Ranginui* (Padre del cielo) y *Papatuanuku* (Madre de la tierra), pues todos los seres y elementos naturales son sus descendientes y, por lo tanto, están relacionados con un parentesco trascendental, una interconexión por genealogía o *whakapapa*. En esta visión, la conectividad de todos los seres deriva de

²⁴ *Ibíd.*, p. 155.

²⁵ *Ibíd.*, p. 152.

²⁶ CETTI, A., ¿Interculturalidad o multiculturalismo de Estado? Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile, Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, 2009, p. 111.

²⁷ *Op. Cit.*, *Ibíd.*

²⁸ CHIHUALILAF, E., *Op. Cit.*, p. 156.

su familiaridad o parentesco, el cual tiene un carácter sagrado.²⁹ La *Kaitiakitanga* es un concepto que conlleva la obligación de cuidar el mundo natural, pero también de cada generación sucesiva, asegurando que se transmita un medio de vida viable para el futuro.

El responsable o *kaitiaki* actúa como benefactor y beneficiario, en el sentido de que protege el recurso del daño mientras cosecha los beneficios del recurso. Una parte intrínseca de este concepto es el reconocimiento de que cada generación tiene la responsabilidad heredada de proteger y cuidar el mundo.

Literalmente, la *Kaitiakitanga*, deriva de la palabra central *tiaki* que significa cuidar, proteger, proteger, vigilar y proteger. El núcleo central del concepto es custodia y tutela. *Kai* es un término genérico y cuando se aplica a *tiaki* como prefijo, tiene una traducción literal que significa cuidador, tutor, conservador o administrador.³⁰

La *Kaitiakitanga* se refiere a la unidad cósmica entre los humanos y el universo. Esta unidad debe entenderse en dos niveles interdependientes: el filosófico y el social. En el primer nivel, incorpora un nexo de creencias que impregna las esferas espiritual, ambiental y humana. En el nivel social, la *Kaitiakitanga* también abarca los protocolos sociales asociados con la hospitalidad, la reciprocidad y la obligación. Además, la *Kaitiakitanga* es un medio fundamental por el cual se garantiza la supervivencia, en términos espirituales, económicos y políticos. En esa concepción, también se puede interpretar como gestión de recursos, administración responsable de recursos y desarrollo sostenible, dentro del ámbito del sistema de valores definido dentro del grupo de familiares, cuyas relaciones también tienen una dimensión sagrada.

Los *Kaitiaki* son guardianes o protectores, que pueden liderar diferentes órdenes de la realidad. En el reino espiritual, los *Kaitiaki* puede aparecer en forma de seres míticos, así como en la forma de líderes políticos o familiares. En el mundo social, los "ancianos" *kaumatua* y los "líderes" *rangatira* son los principales *kaitiaki* del grupo de parientes y administran todos los asuntos principales del grupo, de índole política, económica y espiritual. La gestión espiritual de los recursos y las personas es realizada por el *rangatira* o *kaumatua*, llamado *tohunga*.

La *Kaitiakitanga* se refiere a un conjunto de relaciones que trascienden en el tiempo y el espacio, entre los dioses, seres espirituales y antepasados, y sus descendientes mortales vivos. Los Māori, a través de la *Kaitiakitanga*, caminan hacia atrás en el futuro, es decir, llevan el pasado con ellos mientras avanza hacia lo desconocido, en cuanto el presente y el futuro cobran sentido haciendo referencia al pasado.³¹

Aquella noción se refleja en un conjunto de tradiciones mantenidas por las normas y sanciones del derecho consuetudinario Māori, requiriendo el respeto de los rituales apropiados para regular las relaciones dentro del grupo de parentesco – como el *manaaki* u hospitalidad -, y luego entre el grupo y el medio ambiente. Las

²⁹ HAYES, S., "Defining Kaitiakitanga and the Resource Management Act 1991", *Auckland University Law Review*, Vol. 8, Nº 3, 1998, p. 893.

³⁰ KAWHARU, M. "Kaitiakitanga: A Maori anthropological perspective of the Maori socioenvironmental ethic of resource management", *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 109, Nº 4, 2000, p. 350.

³¹ *Ibid.*, p. 352.

relaciones con el entorno y las relaciones sociales están interconectadas, mediante un sistema de reciprocidad. El ejercicio de la autoridad basado en la *Kaitiakitanga* es la *Rangatiratanga*.³²

El conocimiento ancestral, el *Mātauranga Māori* consiste en el conocimiento o comprensión de todo lo visible o invisible que existe en todo el universo, lo cual incluye todos los sistemas de conocimiento o formas de saber y hacer.³³ Es concebido como una herramienta o tesoro heredado - *taonga tuku iho* - para pensar, organizar información, considerar la ética del conocimiento, lo apropiado de todo e informarnos sobre nuestro mundo y nuestro lugar en él, lo cual necesita el control de dicho conocimiento en cada generación. Los valores de la *Mātauranga* permean las políticas y acciones que se expresan en áreas como la protección y gestión de sitios culturales tradicionales, recursos y ecosistemas, como sitios sagrados (*wāhi tapu*), cementerios (*urupā*), cosecha consuetudinaria (*mahinga kai*), lugares y sitios tradicionales (*wahi taonga*), mantenimiento de la flora y fauna propia y recursos naturales (hábitats y especies de *taonga*, plantas, animales, pájaros, agua) y salvaguardar y fortalecer el idioma y la cultura.³⁴

El colectivo es el que asigna las funciones y actividades de los individuos, incluido el derecho a cuidar y proteger los recursos y el patrimonio que pertenecen al colectivo. La creación y aplicación del conocimiento requiere el reconocimiento de las interconexiones e interdependencias mediante la genealogía que relaciona todos los entes del mundo, la *whakapapa*, y la mediación de múltiples responsabilidades y relaciones colectivas.³⁵

La *whakapapa* sigue una secuencia que comienza con la nada, el vacío, la oscuridad, hacia un dios supremo (*Io-matuakore*), luego emerge la luz, hasta la creación de lo tangible mundo, la creación de dos padres primigenios (*Ranginui y Papatū-ā-nuku*), el nacimiento de sus hijos (el viento, el bosque y las plantas, el mar, los ríos, los animales), hasta la creación de la humanidad.³⁶

3. Los Derechos Bioculturales

Para mantener e implementar sus concepciones ambientales, los pueblos indígenas han perseguido diversas estrategias jurídicas para lograr el reconocimiento a nivel del derecho estatal e internacional. A través de ellas han logrado, en múltiples ejemplos, dar garantía a las prácticas que aplican los conocimientos ecológicos tradicionales. En las últimas décadas se destacan dos estrategias principales, a saber, en primer lugar, el reconocimiento y la protección de derechos bioculturales, y, en segundo término, de los derechos de la naturaleza.

³² *Ibíd.*, p. 353.

³³ MARSDEN, M., *The natural world and natural resources. Māori value systems and perspectives. Resource Management Law Reform, Working Paper N° 29, Part A.m Ministry for the Environment, Wellington, 1988.*

³⁴ KAWHARU, M., p. 281.

³⁵ FORSTER, M., *Hei Whenua Papatipu: Kaitiakitanga and the Politics of Enhancing the Mauri of Wetlands, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, Massey University, Palmerston, 2012, pp. 69 ss.*

³⁶ HARMSWORTH, G.; AWATERE, SH., "Indigenous Māori Knowledge and Perspectives of Ecosystems", en VV.AA. (Dymond, J., ed.), *Ecosystem services in New Zealand – conditions and trends*, Manaaki Whenua Press, Lincoln, New Zealand, 2013, p. 274.

A partir de la comprensión de la conservación biocultural, se está desarrollando un movimiento dirigido a proteger derechos bioculturales vinculados a la protección de la biodiversidad y sus elementos. Esta es una estrategia jurídica para hacer posible la protección de la biodiversidad.

Los derechos bioculturales son derechos humanos de tercera generación que buscan resolver la crisis ambiental actual mediante la afirmación del papel de guarda responsable del medioambiente de los pueblos indígenas en el régimen de los derechos indígenas y de los pueblos tribales, los derechos de las comunidades campesinas y otras comunidades tradicionales sobre sus tierras y aguas. Estos derechos surgen a través del derecho internacional de los derechos humanos, de acuerdos ambientales multilaterales, legislación interna, jurisprudencia, cambios en el discurso del desarrollo y las luchas socioambientales.³⁷

Los derechos bioculturales en tanto derechos grupales se atribuyen en titularidad a sujetos colectivos. En tanto derechos colectivos, miran tanto a la naturaleza de los bienes a los que se otorga protección jurídica como a la naturaleza de los sujetos a quienes se intitula con ellos. La particularidad de ellos, frente a otros derechos es que estos derechos afirman el vínculo entre las comunidades indígenas, tribales y tradicionales, y las otras comunidades y el medio ambiente.³⁸ Los bienes jurídicos protegidos son bienes comunes ambientales o estrechamente relacionados con el entorno, en tanto los sujetos protegidos con los derechos bioculturales son colectivos que tienen dentro de constitución como grupos aspectos vinculados a la diversidad biológica y sus elementos. Este es el caso de los derechos de los pueblos indígenas, pero también alcanza a los derechos de comunidades afrodescendientes y comunidad campesinas locales.

El postdesarrollo ha valorado las prácticas ecológicas comunitarias y que surge de la crítica de la ecología política hacia el ecologismo tecnoburocrático de las ideas de desarrollo sostenible y conservacionismo liberal. La actual crisis ecológica, sostiene el postdesarrollismo, es la consecuencia del dominio de los expertos, que impone soluciones desde arriba hacia abajo y que suponen la deslegitimación del conocimiento local de las comunidades en la toma de decisiones que afectan el medio ambiente.³⁹ Los conocimientos locales son, a menudo, conocimientos abiertos que se incorporan en el patrimonio cultural tradicional de las comunidades, como lo muestran los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas, pero quedando a disposición del resto de los sujetos.

El discurso postdesarrollista insiste en un vínculo claro entre la conservación ambiental y los derechos de la comunidad en la gestión de las tierras y aguas y otros elementos de la diversidad biológica.

Por otra parte, muchas investigaciones han establecido que, bajo ciertas condiciones, la conservación de los bienes comunes de los ecosistemas está mejor

³⁷ BAVIKATTE, K., *Stewarding the Earth: Rethinking Property and the Emergence of Biocultural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

³⁸ BAVIKATTE, K.; BENNETT, T., "Community stewardship: the foundation of biocultural rights", *Journal of Human Rights and the Environment*, Vol. 6 N° 1, 2015.

³⁹ FISCHER, F., *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*, Duke University Press, Durham, 2000.

garantizada por las comunidades. Estas condiciones pueden ser esquematizadas así:⁴⁰

- (1) definición de límites claros del grupo;
- (2) ajuste de las reglas que rigen el uso de bienes comunes a las necesidades y condiciones locales;
- (3) aseguramiento de que los afectados por las reglas puedan participar en la modificación de las reglas;
- (4) aseguramiento de que las autoridades externas respeten los derechos de reglamentación de los miembros de la comunidad;
- (5) desarrollo de un sistema, llevado a cabo por miembros de la comunidad, para monitorear el comportamiento de los miembros;
- (6) uso de sanciones graduadas para los infractores de las reglas;
- (7) proporción de medios accesibles y de bajo costo para la resolución de disputas;
- (8) desarrollo de la responsabilidad de gobernar el recurso común en niveles anidados desde el nivel más bajo hasta todo el sistema interconectado.

El reconocimiento y protección de derechos para las comunidades locales va en la dirección de permitir la generación de las condiciones relevantes para que se pueda defender de mejor manera a los ecosistemas locales.

Los derechos bioculturales se refieren a todos los derechos requeridos para asegurar la administración comunitaria sobre sus tierras y aguas. Este rol refleja una forma de vida, en la cual la identidad de una comunidad, su cultura, espiritualidad y sistema de gobierno son inseparables de sus tierras y aguas. En este sentido, los derechos bioculturales difieren de otros derechos colectivos o de grupo que se afirman en un carácter étnico, religioso o minoritario de un grupo específico y que no incorporan una visión de las relaciones de dicho grupo con sus ecosistemas.⁴¹

A partir de sus derechos bioculturales, las comunidades han desarrollado estrategias que combinan tradición e innovación para la conservación de sus ecosistemas, incluyendo la generación de protocolos bioculturales para el desarrollo de actividades económicas en sus territorios,⁴² así como la constitución de acuerdos o alianzas – incluyendo las servidumbres ambientales o acuerdos de custodia territorial - con otros actores, públicos o privados, para la conservación de la biodiversidad.

4. Los Derechos de la Naturaleza

Una segunda estrategia legal para proteger la diversidad biológica consiste en la consagración de derechos de la naturaleza o de algunos entes naturales. La tendencia de reconocer derechos animales ya ha sido conocida en diversos sistemas jurídicos, pero la innovación más reciente es su reconocimiento a entes naturales no animales, como los ríos, los ecosistemas o la naturaleza en su conjunto.

⁴⁰ OSTROM, E., *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York, 1990, p. 90.

⁴¹ BAVIKATTE, K.; BENNETT, T., *op. cit.*, p. 27.

⁴² JONAS, H; SHRUMM, H.; BAVIKATTE, K., *Biocultural Community Protocols and Conservation Pluralism*, Policy Matters 17, IUCN-CEESP, Malaysia, 2010.

El art. 71º inciso 1 de la Constitución de Ecuador de 2008, señaló que la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida. tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Esta atribución de titularidad de derechos es una historia constitucional global, en cuanto se reconoce como titular de derechos fundamentales a un ente no humano, a la Madre Tierra o *Pachamama* en la cosmovisión de los pueblos andinos. este derecho constitucional no ampara a organismos vivos aisladamente considerados, sino al conjunto de estos y sus interrelaciones.⁴³

Este derecho se traduce en que cualquier persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.

Los derechos de la naturaleza reconocen atributos en la naturaleza independientes de los seres humanos y que permanecen aún en ausencia de éstos.⁴⁴ Aunque con antecedentes en la ecología profunda, la noción de la *Pachamama* como sujeto de derecho en la Constitución ecuatoriana de 2008, es comprensible sólo desde el pensamiento de los pueblos indígenas andinos.

En este pensamiento rigen los principios de relacionalidad, correspondencia y reciprocidad. En virtud de la relacionalidad, todo está conectado y no existe ningún ente carente de relaciones con otro. Para el principio de correspondencia hay una correlación mutua y bidireccional entre dos elementos, que se manifiesta en todo nivel y en todos los aspectos de la vida. La complementariedad implica que un elemento depende de todos los restantes para ser pleno o completo, de manera que los elementos no son precisamente opuestos, sino complementarios y armónicos. Bajo el principio de reciprocidad, en todo tipo de interacción, humana y no humana, cada vez que se produce un acto o fenómeno se manifiesta un acto recíproco como una contribución complementaria dentro de un orden cósmico universal.⁴⁵

La noción de *Pachamama* incorpora también a los seres humanos, a sus relaciones entre las comunidades, sus territorios y los seres espirituales que corresponden a sus cosmovisiones. Para ello, se vinculó los derechos de la Naturaleza con los derechos humanos enfocados en el ambiente sano y ecológicamente equilibrado.⁴⁶

La estrategia de los derechos de la naturaleza, tal como lo explica Jörg Leimbacher, trata de revertir la concepción de los derechos subjetivos radicados exclusivamente en los humanos, donde se construye un sistema legal basado en la dominación humana, que hace posible la opresión y la destrucción inherentes al sistema sobre la diversidad biológica. Con el reconocimiento de derechos, se establece la indisponibilidad fundamental de la entidad jurídica protegida, esto, de la naturaleza. Dicha indisponibilidad es relativa, en cuanto admite intervención humana, pero, de la misma manera que la intervención en los derechos humanos requiere de

⁴³ PRIETO, J., Derechos de la naturaleza, Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional, Corte Constitucional del Ecuador, Quito, 2013, pp. 89 ss.

⁴⁴ GUDYNAS, E. , "Los derechos de la Naturaleza en serio", en VV.AA. (Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza, comp.), La Naturaleza con Derechos, De La Filosofía a la Política, Abyayala ediciones, Quito, 2011, p. 249.

⁴⁵ ÁVILA, R., "El derecho de la naturaleza: fundamentos", en VV.AA. (Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza, comp.), La Naturaleza con Derechos, De La Filosofía a la Política, Abyayala ediciones, Quito, 2011.

⁴⁶ ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E., "Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible", Revista Direito e Práxis, Vol. 8, Nº 4, 2017.

una justificación en la necesidad y la proporcionalidad, la intervención sobre la naturaleza provista con derechos también requeriría una justificación.⁴⁷

El reconocimiento de derechos a la naturaleza persiguen obviamente, como primera función, el fortalecimiento de la protección general de la naturaleza. Su segunda función es que se espera que el reconocimiento de los derechos legales brinde a los ambientalistas mayores posibilidades de procedimientos legales en nombre de la naturaleza, especialmente contra la administración estatal. La tercera función consiste en otorgar a los intereses ambientales un lugar más prominente tanto en el proceso de promulgación legislativo y en la administración estatal.⁴⁸

En los Estados Unidos, existe una gran cantidad de ordenanzas municipales que reconocen el derecho de la naturaleza a existir, prosperar y evolucionar. Estas se han adoptado desde 2006 en varios estados a través de iniciativas de base lideradas por el Fondo Comunitario de Defensa Legal Ambiental. Los derechos se confieren a las 'comunidades y ecosistemas naturales', incluido el derecho al agua, y los residentes se establecen como representantes legales para hacer cumplir los derechos de la naturaleza. Un buen ejemplo es la Ordenanza Anti-Fracking de Pittsburgh de 2010.⁴⁹

En 2010 se promulgó una ley nacional de derechos de la naturaleza en Bolivia. En 2014, Nueva Zelanda adoptó una legislación que otorga personalidad jurídica a áreas específicas de importancia cultural y ambiental en el caso de la zona Te Urewera y Te Awa Tupua, que comprende el lago Waikaremoana y las tierras y bosques circundantes, incorporando todos sus elementos físicos y metafísicos, adoptando reclamos históricos del pueblo indígena Maorí. Australia, en 2017, ha reconocido al río Yarra en el Estado de Victoria como una entidad natural viva e integrada a través de la Ley de Protección del Río Yarra.

En su sentencia T-622 de 10 de noviembre de 2016, la Corte Constitucional reconoce los derechos del río Atrato, constituyendo a este río en un sujeto de derechos que implican su protección, conservación, mantenimiento y en el caso concreto, restauración. La Corte declaró que las poblaciones humanas son interdependientes con el mundo natural y que deben asumir las consecuencias de sus acciones y omisiones con la naturaleza.

El 5 de abril de 2018, la Corte Suprema de Justicia colombiana, emite la sentencia STC 4360/2018, donde se aplican los mismos fundamentos en el caso de la Amazonía, afectada por la deforestación.

En tres sentencias sucesivas de la Alta Corte de Uttarakhand sobre acciones de Public Interest Litigation en la India, en los años – sentencia sobre Writ Petition (PIL) N° 126/2014, 20 de marzo de 2017; Writ Petition (PIL) N° 140/2015, 30 de

⁴⁷ LEIMBACHER, J., "NHG und Rechte der Natur", en VV.AA. (Keller, Peter; Zufferey, Jean-Baptiste; Fahrländer, Karl, Eds.), *Kommentar NHG, Kommentar zum Bundesgesetz über den Natur- und Heimatschutz*, Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich, 1997, pp. 119 ss.

⁴⁸ BIRNBACHER, D., "Legal Rights for Natural Objects, A Philosophical Critique", en VV.AA. (Morscher, Edgar; Neumaier, Otto; Simons, Peter, eds.), *Applied Ethics in a Troubled World*, Springer, New York, 1998, p. 30.

⁴⁹ D'ANDREA, A., "Can the river spirit be a person in the eye of the law?", en VV.AA., *Conferring legal personality on the world's rivers: A brief intellectual assessment*, *Water International*, Vol. 44, N°s 6-7, 2019.

marzo de 2017; Writ Petition (PIL) N° 43/2014, 4 de julio de 2018 – ha reconocido los derechos de entidades naturales.⁵⁰

En la primera sentencia, la Corte prohíbe la realización de ciertas actividades económicas en la cuenca del río Ganges y de sus afluentes en la zona alta, a la vez que ordena al Gobierno de la Unión crear una institución para la gestión integrada de la cuenca del río. El fundamento son las necesidades y la religión, en cuanto se debe garantizar el bienestar físico y psíquico de las comunidades que viven alrededor de sus orillas, de las montañas al mar, y para la población hindú los ríos son sagrados y aprovechan al pueblo la mitad del sustento físico y espiritual desde tiempo inmemorable.

En la segunda sentencia se reconocen los derechos los glaciares donde nacen el río Ganges. Se afirma para ello el deber moral de proteger el medio ambiente y la ecología. La Corte sostiene que los ríos, bosques, lagos, cuerpos de agua, aire, glaciares y manantiales tienen derecho a existir, persistir, mantener, sostener y regenerar su propio sistema ecológico vital. Por ella, asegura el deber de reconocer y otorgar derechos legales constitucionales a la 'Madre Tierra'.

En la tercera sentencia, con fundamentos similares, se reconocen los derechos de los animales, tratándose de los caballos que remolcan carros en la frontera entre India y Nepal.

Las principales razones para conferir derechos a los ríos, han consistido en: dar efecto a las normas, los valores y la relación de los pueblos indígenas con sus territorios en el respectivo país, particularmente en contextos coloniales; elevar el río a la igualdad en la ley con los seres humanos (ecocentrismo); para permitir que el río participe en los mercados de servicios de agua y ecosistemas (ambientalismo de mercado); y para permitir que el río defienda sus propios intereses en los debates de políticas (teoría reguladora del interés privado).⁵¹

5. La Guarda de la Naturaleza y los Pueblos Indígenas

En ambas estrategias referidas anteriormente, el concepto de guarda de la naturaleza consiste en un punto de confluencia que hace operativa en el mundo legal y en las discusiones morales las nociones desarrolladas en las visiones biocultural y de los derechos de la naturaleza. Esta noción está siendo usada de una manera creciente en la literatura de las ciencias biológicas y ambientales, como lo demuestra la indagación bibliográfica de Mathevet⁵² sobre el concepto inglés de "Stewardship".

La guarda de la naturaleza está estrechamente vinculada al servicio del hombre hacia la naturaleza e incluye el llamado a su responsabilidad para garantizar el bienestar del mundo y dentro del mundo.⁵³ Una definición general de la guarda de la naturaleza es:

⁵⁰ BAGNI, S., "Los derechos de la naturaleza en la jurisprudencia Colombiana e Indiana", *Revista Jurídica de Derecho*, Vol.7, N° 9, 2018.

⁵¹ O'DONNELL, E., "When a river becomes a person: polarizing environmental protection", en *VV.AA., Conferring legal personality on the world's rivers: A brief intellectual assessment*, *Water International*, Vol. 44, N°s 6-7, 2019.

⁵² MATHEVET, R.; BOUSQUET, F.; RAYMOND; C. "The concept of stewardship in sustainability science and conservation biology", *Biological Conservation* N° 217, 2018, fig. 1, p. 364.

⁵³ PONDER, J.; COX-PETERSON, A, "Action-Based Science Instruction: Service-Learning, Stewardship, and Civic Involvement", en *VV.AA. (Tippins, Deborah et al., eds.), Cultural*

“el uso responsable (incluida la conservación) de los recursos naturales de una manera que tenga en cuenta de manera plena y equilibrada los intereses de la sociedad, las generaciones futuras y otras especies, así como las necesidades privadas, y acepte una responsabilidad significativa ante la sociedad.”⁵⁴

Esta noción se expresa en diversos usos en el actual debate sobre la conservación:⁵⁵

- En primer lugar, se refiere a una ética hacia el uso responsable y conservación de los recursos naturales de una manera que tenga en cuenta de manera plena y equilibrada los intereses de la sociedad, las generaciones futuras y otras especies, así como las necesidades privadas, y acepte una responsabilidad significativa a la sociedad. Esta ética se refiere al rol que los individuos o grupos de individuos deben jugar:⁵⁶
 - o En el cuidado y redefinición de la gestión ambiental para ofrecer marcos de gobernanza y gestión responsable.
 - o En la conservación responsable y el uso de los recursos naturales de una manera que tenga en cuenta de manera plena y equilibrada los intereses de la sociedad y las generaciones futuras.
 - o en un proceso de gobernanza participativa que puede conciliar conflictos entre grupos que difieren en valores, intereses, perspectivas y poder
 - o como un marco político que podría impulsar un enfoque conservacionista de la naturaleza desde abajo hacia arriba.
- En segundo lugar, es un enfoque que configura activamente las trayectorias de los sistemas socioambientales indeseables para mejorar la resiliencia ecológica y apoyar el bienestar humano, reduciendo las vulnerabilidades, a través de la provisión de servicios ecosistémicos.⁵⁷ La guarda de la naturaleza procura visibilizar y proteger las interacciones socioambientales en tanto ubicuas en los ecosistemas, las cuales se están transformando aceleradamente con el cambio climático. También quiere identificar los bienes comunes globales del medio ambiente, los cuales deben quedar sujetos a regímenes de propiedad comunitarios que permita cuidar de esos bienes, manteniendo y fortaleciendo su carácter compartido. Finalmente, se busca una práctica científica proactiva, que incorpore los conocimientos ecológicos tradicionales, que anticipe los cambios ambientales y sociales, y participe en el diálogo con actores e instituciones sociales.⁵⁸
- En tercer lugar, en entornos urbanos, aquel enfoque involucra redes de gestión de tierras urbanas basadas en la comunidad para limpiar el aire y proporcionar espacios verdes y para mejorar la infraestructura verde, los servicios de los ecosistemas y el bienestar humano en ciudades

Studies and Environmentalism, The Confluence of EcoJustice, Place-Based (Science) Education, and Indigenous Knowledge Systems, Dordrecht et al., Springer, 2010, p. 141.

⁵⁴ WORRELL, R.; APPLEBY, M., “Stewardship of Natural Resources: Definition, Ethical and Practical Aspects”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 12, N° 3, 2000, p. 269.

⁵⁵ MATHEVET et al., op.cit., p. 364.

⁵⁶ RIDINGS, P., “Redefining environmental stewardship to deliver governance frameworks for marine biodiversity beyond national jurisdiction”, *ICES Journal of Marine Science*, Vol. 75, Issue 1, 2018.

⁵⁷ CHAPIN III, S.; PICKETT, S.; POWER, M.; JACKSON, R.; Carter, D; Duke, C., *Earth stewardship: a strategy for social-ecological transformation to reverse planetary degradation*, *Journal of Environmental Studies Sciences*, Vol. 1, 2011, p. 45. CHAPIN III, S.; CARPENTER, S.; KOFINAS, G., et.al., “Ecosystem stewardship: sustainability strategies for a rapidly changing planet”, *Trends in Ecology and Evolution*, Vol. 25, N°.4, 2010, p. 242.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.

- También se ha utilizado como una forma de políticas de incentivos que fomentan la producción sostenible de la agricultura, la tala o la pesca o la protección de las tierras privadas.

En todos esos usos, la noción de guarda de la naturaleza cuestiona la visión de la economía política que enfatiza la sostenibilidad y se concentra en los impactos sociales de las políticas ambientales.

En el movimiento ecologista, el concepto de guarda o gestión responsable de la naturaleza se origina en el uso que hacía la biblia hebrea del concepto en el sentido de mayordomía. El "steward" en inglés, en el ámbito cultural donde surge el ecologismo, se refiere al *oikonomos* clásico, un mayordomo o administrador doméstico en el mundo antiguo.⁵⁹ Para la Biblia hebrea, el mayordomo o administrador es un funcionario real, precisamente el administrador de la casa del rey, subordinado y responsable ante él. En el Nuevo Testamento a veces se usa la metáfora de la mayordomía para describir su responsabilidad del hombre ante Dios con respecto a la administración de la iglesia y sus misterios – Lucas 12: 42-46; Lucas 16: 1-8).⁶⁰ Esto se debe a que Dios fue el sabio conservador y superintendente del mundo natural, quien hizo a las personas a su imagen como cuidadores y mayordomos en la tierra en alianza con él.⁶¹

Esta visión teológica cristiana contrasta con los recordados pasajes del Libro del Génesis – Génesis 1:27-28, tan influyentes en la tradición intelectual occidental,⁶² donde se ordena a la pareja de Adán y Eva que gobiernen y tengan dominio sobre la creación, lo cual constituye una justificación para la explotación de la naturaleza.⁶³ En este sentido, la belleza de la armonía de la creación y la obediencia de ella al Creador es un proceso de comunicación antes que de dominio. Por ello, a la humanidad se le confiaría una tarea especial, una responsabilidad para tener actitudes piadosas y acciones de gracia hacia la naturaleza, implicando entonces el dominio humano sobre la naturaleza y el cuidado vigilante y preservación de la tierra.⁶⁴

A pesar de la valiosa reinterpretación en la teología ecológica protestante, de la mano de Douglas Hall,⁶⁵ Richard Cunningham,⁶⁶ John Macquarrie,⁶⁷ entre otros, la noción cristiana de gestión responsable que revisa el carácter del dominio humano sobre lo natural, no logra anular los cuestionamientos a la visión cristiana, en cuanto

⁵⁹BEAVIS, M., "Stewardship, Planning and Public Policy", Plan Canada, Vol. 31, N° 6, 1991, p. 76.

⁶⁰ BEAVIS, 1994, p. 4.

⁶¹ HALL, D. J., *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, New York, Friendship Press, 1982, 272 p.; VALLET, *The Steward Living in Covenant: A New Perspective on Old Testament Stories*, REV/Rose Ministries Inc., New York, 2001.

⁶² HUTCHINSON, R., "Human Responsibility and the Environment: A Christian Perspective", *Journal of Hindu-Christian Studies*, Vol. 6, 1993.

⁶³ WHITE JR., L., "The Historical Roots of the Ecological Crisis", *Science*, Vol. 155, N° 3767, 1967.

⁶⁴ GNANAKAN, K., "Creation, Christians and Environmental Stewardship", *Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Vol.4, N° 3, 2015, pp. 125-127.

⁶⁵ HALL, D., *Imaging God: Dominion as Stewardship*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub., 1988.

⁶⁶ CUNNIGHAM, R., *Creative Stewardship*, Abingdon, Nashville, 1979.

⁶⁷ MACQUARRIE, J., "Creation and Environment: The Inaugural Lecture at Oxford University", *The Expository Times*, Vol. 83, N° 1, 1971.

esta se encuentra profundamente enraizada en una conciencia antropocéntrica, jerárquica y paternalista del hombre sobre el resto de las formas de vida.⁶⁸

La investigación de análisis de los discursos sobre la guarda ecológica que realizaron Mathevet, Bousquet y Raymond ha esquematizado cuatro formas de guarda:⁶⁹

- La guarda reformista: se basa en una combinación de enfoques que buscan la resolución de problemas y la provisión de servicios ecosistémicos, pero solo busca algunos ajustes en la economía política dominante, sin discutir el proceso de toma de decisiones y las relaciones de poder.
- La guarda por la sostenibilidad: constituye una implementación a nivel local de los principios del desarrollo sostenible. Busca desarrollar una modernización verde, construyendo una economía circular y un enfoque en las asociaciones público-privadas y las políticas públicas basadas en incentivos para los negocios.
- La guarda adaptativa: se basa en la creencia de que el crecimiento económico como el demográfico alcanzarán los límites de la capacidad de la biosfera para proporcionar recursos naturales y apoyar la vida humana. Por ello, este enfoque cuestiona el crecimiento económico y las relaciones de poder a escala mundial.
- La guarda transformadora: promueve otras formas de entender el medio ambiente y las relaciones de la naturaleza humana y rechaza la estructura básica del industrialismo. Busca volver a conectar a las personas con la biosfera y cambiar los comportamientos humanos a nivel individual, pero también promover acciones colectivas. Este tipo de guarda enfatiza la diversidad de valores y responsabilidades, pero también la necesidad de un cambio social fundamental para garantizar que la forma en que actúan los humanos sea compatible con una vida humana digna sobre la tierra para las futuras generaciones y evitar los esfuerzos de conservación que exacerban las vulnerabilidades sociales. El enfoque transformador se funda en gestión conjunta adaptativa y participativa. Esta forma de gestión responsable considera las relaciones de poder entre diferentes grupos, y sitúa la definición concreta de los fines de las políticas ambientales en la deliberación y decisión conjunta de todos los actores relevantes.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medioambiente Humano (UNCHE) en 1972, fue el momento constitutivo de la irrupción de las tesis de la guarda ecológica dentro de las instituciones de gobernabilidad global. La Declaración de Estocolmo, con que finalizó dicha conferencia y que fue acordada por 113 países, es la primera declaración internacional que expresa la guarda ecológica como norma internacional – aunque en el ámbito del *soft law*:⁷⁰

“Principio 4. El hombre tiene la responsabilidad especial de preservar y administrar juiciosamente el patrimonio de la flora y la fauna silvestres y su hábitat, que se encuentran actualmente en grave peligro por una combinación de factores adversos. En consecuencia, al planificar el desarrollo económico debe atribuirse importancia a la conservación de la naturaleza, incluidas la flora y la fauna silvestres.”

⁶⁸ BEAVIS, M., 1991, pp. 76 y ss.

⁶⁹ Op. Cit., pp. 365-366.

⁷⁰ FALKNER, R.; BUZAN, B., “The emergence of environmental stewardship as a primary institution of global international society”, *European Journal of International Relations*, Vol. 25, N° 1.

Por su parte, la Millennium Declaration de la ONU – Resolución N° 55/2 de la Asamblea General del 8 September de 2000- llama a la práctica universal de una nueva ética de conservación y guarda.

Ridings sostiene que, más allá de la potencia política y la fuerza moral del principio de guarda ecológica, éste tiene un contenido jurídico normativo actual, puesto que, al menos, comprende estándares normativos ya contenidos en el derecho positivo internacional del medio ambiente: el principio de prevención, la obligación de diligencia debida, el deber de cooperar y la equidad intergeneracional.⁷¹

La visión indígena de la guarda o gestión responsable de la naturaleza carece precisamente de esos elementos cristianos perturbadores del ecologismo occidental, y se suele identificar como la forma más nítida del activismo comprometido con el enfoque más transformador de la guarda responsable de la naturaleza.

A partir de fines de los años 70 se ha despertado un interés y actividad científica creciente sobre los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas como fundamento de una noción alternativa de guarda ecológica.⁷² Junto con ello, en la práctica y el derecho internacional se ha ido reconociendo el principio de guarda ecológica específica de los pueblos indígenas.

En el Reporte de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo de Johannesburg (2002), se indicó en su párrafo 25 que se reformaba el papel vital de las poblaciones indígenas en el desarrollo.

El Preámbulo de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas reconoce que “el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente”. En su artículo 25º, la Declaración reconoce los deberes de los pueblos indígenas con las generaciones venideras:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.”

Sin embargo, el antecedente más claro en cuanto a sus contenidos normativos – estricto hard law - consiste en el Convenio N° 169 de la OIT, en cuanto éste dispone, en su artículo 13º:

“Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.”

La noción de vínculo espiritual resume la relación interactiva, intersubjetiva y de copertenencia que tienen los pueblos indígenas con el entorno natural, y la eleva a un principio jurídico guarnecido por derechos fundamentales de índole colectiva en el derecho internacional de los derechos humanos.

⁷¹ RIDINGS, Op. Cit., pp. 4 ss.

⁷² WARREN, M., “Indigenous Knowledge Systems and Cross-Cultural Aspects of Environmental Stewardship”, en VV.AA. (Beavis, Mary Anne, ed.), Environmental Stewardship: History, Theory and Practice-Workshop Proceedings (March 11-12, 1994), Occasional Paper N° 32, The University of Winnipeg, Institute of Urban Studies, Winnipeg, 1994.

A los anteriores desarrollos hay que sumar el Convenio sobre la Diversidad Biológica. Este reconoció la importancia de la conservación indígena para la protección de la diversidad biológica. En su artículo 8º, señala:

“j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”

Por lo anterior, y en concordancia con el reconocimiento del vínculo espiritual, se establece en el artículo 10º:

“c) Protegerá y alentará la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible”

Así también, el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura señala:

“9.1 Las Partes Contratantes reconocen la enorme contribución que han aportado y siguen aportando las comunidades locales e indígenas y los agricultores de todas las regiones del mundo, en particular los de los centros de origen y diversidad de las plantas cultivadas, a la conservación y el desarrollo de los recursos fitogenéticos que constituyen la base de la producción alimentaria y agrícola en el mundo entero. “

Estos elementos del derecho internacional establecen un vínculo entre el concepto de guarda o gestión responsable del medioambiente y los derechos de los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas, el cambio climático antropogénico es una intensificación del cambio ambiental impuesto a los pueblos indígenas por el colonialismo europeo que comenzó a invadir hace cinco siglos sus territorios ancestrales.⁷³ Los pueblos indígenas señalan que sus territorios son algunos de los más ricos en biodiversidad y que el colapso de tales ecosistemas comenzó con su despojo. El colonialismo junto al capitalismo asentaron las bases para la industrialización y la militarización, que son los principales impulsores de la economía intensiva en carbono, incluyendo la deforestación masiva para la agricultura de productos básicos hasta las tecnologías petroquímicas que queman combustibles fósiles para energía, pasando por la contaminación, la modificación de los ciclos hidrológicos y la amplificación del uso del suelo y la terraformación para determinados tipos de agricultura, pastoreo, transporte y residencial y la creación de la infraestructura comercial y gubernamental.⁷⁴ La conquista de los territorios indígenas fue justificada ideológicamente en las creencias religiosas y raciales de los colonos, que incluía la pretensión de que la civilización de los colonos blancos era superior. Sobre estos procesos, los colonos construyeron sociedades reguladas por sistemas normativos que ven a la tierra como una mercancía sobre la cual se constituyen derechos de propiedad que conciben usos permanentes, excluyentes y exclusivos.

En la actualidad, el cambio climático hace que los territorios indígenas sean más más vulnerables al daño ambiental. Para las comunidades indígenas, la solución pasa por una estrategia que restaure y fortalezca plenamente su derecho de

⁷³ WHITE, K., “Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene”, *English Language Notes*, Vol. 55, N°s 1-2, 2017, p. 153.

⁷⁴ *Ibíd.*, 154.

autodeterminación, para que con su ejercicio se obligue a los estados construidos a partir de la colonización a adoptar y respetar un marco legal de derechos humanos que aborde el cambio climático.⁷⁵

Es innegable que los pueblos indígenas también están contribuyendo negativamente al cambio climático a través de la destrucción ecológica que provocan medidas que buscan el desarrollo económico sobre la base de explotación de recursos naturales desde perspectivas que se alejan de sus conocimientos ecológicos tradicionales, tratando de superar sus altas tasas de pobreza, desempleo y carencias de infraestructura.⁷⁶ Sin embargo, las capacidades que están inscritas en sus conocimientos ecológicos tradicionales, incorporados en el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, pueden permitir recuperar estrategias de desarrollo más armoniosas con la naturaleza, mediante la aplicación de sus propias prácticas jurídicas tribales de índole tradicional para regular la contaminación del aire, el agua y la tierra. El reconocimiento de sistemas comunitarios de derecho consuetudinario en diversos países implica un respaldo de la efectividad de la tenencia de la comunidad para la guarda de la diversidad biológica.

Las normas consuetudinarias indígenas pueden haberse desarrollado a lo largo de siglos de adaptación a través de una interacción continua entre los comportamientos actuales y las formas establecidas de hacer las cosas. Son la base del orden social y pueden no ser consistentes con el derecho estatal. Las normas de los pueblos indígenas son parte de sus cosmologías, proviniendo de una tradición basada en creencias y entendimientos comunes del mundo y del universo.⁷⁷

La renovación del derecho consuetudinario va de la mano de la renovación de los conocimientos indígenas, permitiendo ejercer la autodeterminación mediante la planificación autónoma para enfrentar el cambio climático. La renovación de los conocimientos implicaba renovar las relaciones con las formas de vida humanas y no humanas y restaurar la reciprocidad entre todos los sujetos que están vinculados en las interacciones socio-ambientales. Algunos llaman a esto "renovar los vínculos del parentesco", ya que implica tanto restaurar las relaciones persistentes que forman parte del patrimonio cultural indígena.⁷⁸

De acuerdo con Erica Irene Daes, el derecho a la autodeterminación es el derecho de un pueblo indígena a elegir su estatus político, a influir en el orden político bajo el cual vive y a preservar su identidad cultural, étnica, histórica o territorial.⁷⁹ El contenido esencial de la autodeterminación consiste en la libertad colectiva, entendida como ausencia de dominación.⁸⁰ Esta libertad colectiva siempre estará vinculada a la expresión de la voluntad del sujeto colectivo titular del derecho. En el

⁷⁵ THOMPSON, G., "Environmentalism and Human Rights Legal Framework: The Continued Frontier of Indigenous Resistance", *The Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance*, Vol. 4, N° 1, 2017, p. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, 22.

⁷⁷ BUNIKOWSKI, D; DILLON, P., "Arguments from Cultural Ecology and Legal Pluralism for Recognising Indigenous Customary Law in the Arctic", en VV.AA. (Heinämäki, Leena; Herrmann, Thora Martina, eds.), *Experiencing and Protecting Sacred Natural Sites of Sámi and other Indigenous Peoples, The Sacred Arctic*, New York, Springer, 2017, p. 42.

⁷⁸ WHITE, K., *Op. Cit.*

⁷⁹ DAES, E., "Some Considerations on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination", *Transnational Law & Contemporary Problems*, Vol. 3, N° 1, 1993, pp. 4-5.

⁸⁰ SAUL, M., "Self-Determination in International Law: A Formula for Uncertainty in the Scope and Content of the Right?", *Human Rights Law Review*, Vol. 11, N°4, 2011, p. 613.

caso de los pueblos indígenas, la autodeterminación se basa en la aspiración de preservar sus formas de vida heredadas, así como de cambiar esas tradiciones cuando lo consideren necesario, y de hacer que sus culturas se desarrollen, mediante procesos de decisión colectivos al interior de los pueblos.⁸¹

El derecho a la autodeterminación consiste en el pilar fundamental del régimen de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Este es el derecho matriz del que emanan el resto de sus derechos colectivos ya que sin la capacidad de autodeterminar no pueden ser ejercidos los diversos derechos de que están revestidos.⁸²

Para el ejercicio de la autodeterminación es indispensable el uso autónomo de los recursos naturales de los territorios a los cuáles se vinculan las identidades de los pueblos indígenas. La autodeterminación para los pueblos se traduce en una autonomía territorial – según art. 4º de Declaración de ONU sobre derechos de los pueblos indígenas-, precisamente debido a su vínculo de co-pertenencia con los hábitat y ecosistemas que han habitado tradicionalmente. Los reclamos indígenas por sus derechos sobre sus tierras ancestrales, por su derecho a ejercer sus actividades tradicionales, para disfrutar de los recursos naturales de las tierras en las que viven y para compartir los beneficios de usar tales recursos, se relacionan estrechamente con la autodeterminación, con el objetivo de aplicar prácticas indígenas para proteger la diversidad biocultural.

La propiedad de que están intitulados los pueblos indígenas sobre sus tierras ancestrales – en conformidad con el Convenio N° 169 de la OIT -, no corresponde al modelo de propiedad proveniente de las culturas jurídicas europeas, sino a una forma de propiedad cultural que deriva de su identidad cultural, puesto que las tierras y territorios ancestrales, sus propiedades y servicios ecosistémicos, así como las prácticas culturales tradicionales y los conocimientos ecológicos tradicionales sobre todos ellos son integrales a la identidad cultural que constituye las formas de vida de los pueblos indígenas.⁸³ Las tierras, los territorios y los recursos en ellas son parte de la identidad misma de los pueblos indígenas como pueblos.

Ya sea, de acuerdo a las diferentes cosmovisiones de los pueblos indígenas, que los territorios de los pueblos indígenas se consideren la "madre" (*Pachamama*) de la que surgen los mismos pueblos, o una persona sagrada en su conjunto, o un conjunto de sujetos no humanos con espíritu de diversa índole que están en interacción con los humanos, los pueblos indígenas sostienen con la diversidad biológica y sus elementos deberes específicos para conservar los paisajes, las fuentes de agua, los lugares de sepultura de los restos humanos de sus ancestros, obligaciones que están destinadas a mantener las formas de vida indígenas tradicionales.⁸⁴

La pretensión de guarda de la naturaleza de los pueblos indígenas implica una construcción fiduciaria que hace que los individuos subordinen su interés propio a los

⁸¹ WIESSNER, S., "Indigenous self-determination, culture, and land: a reassessment in light of the 2007 UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", en VV.AA. (Pulitano, Elvira, ed.), *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 45.

⁸² OLIVA MARTÍNEZ, D.; BLÁZQUEZ MARTÍN, D., *Los derechos humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*, Publicacions Universitat de València & Tirant Lo Blanch, Valencia, 2007, p. 240.

⁸³ CARPENTER, K.; KATYAL, S.; RILEY, A., "In Defense of Property", *Yale Law Journal*, Vol. 118, N° 6, 2009, p. 1028.

⁸⁴ CARPENTER, K. Et al., *Ibíd.*, p. 1068.

intereses de los demás, incluyendo los entes no humanos de la diversidad biológica. El gestor fiduciario está al servicio que se aborden de la mejor manera los intereses de la diversidad biológica y sus elementos.

Un pueblo indígena tiene deberes de lealtad y diligencia razonable al actuar en nombre de los intereses de la diversidad biológica y sus elementos, incluso en ausencia de un título específico sobre un territorio, o frente a un desacuerdo con los intereses divergentes del titular individual. De acuerdo a Carpenter, Katyal y Riley, "inherente a estas obligaciones tribales está el concepto de guarda y su corolario de responsabilidad fiduciaria: un deber de lealtad para actuar en interés del beneficiario, junto con un deber de cuidado de emprender acciones razonables en nombre del beneficiario. En contraste con la propiedad, que ubica la mayoría de estos derechos y obligaciones dentro de la esfera de responsabilidad del propietario, la administración distribuye estos derechos, deberes y responsabilidades a lo largo de un espectro de obligaciones colectivas o grupales, centrándose en las nociones de "guarda" y "custodia" más que en el título."⁸⁵

Precisamente, la reclamación de los pueblos indígenas por el reconocimiento e implementación efectiva de su derecho a la autodeterminación consisten en el reclamo del reconocimiento legal de su papel de guardadores de la naturaleza y comprende la exigencia de derechos de gestión ecológica sobre sus tierras y territorios. El corolario natural de este punto de vista es que la conservación de la biodiversidad está integralmente vinculada a garantizar los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios, su forma de vida, su cultura y formas habituales de toma de decisiones.⁸⁶

La idea de restauración de la autodeterminación de los pueblos indígenas, perdida por la colonización está íntimamente ligada con la restauración de los entornos naturales mediante acciones de conservación basadas en los conocimientos ecológicos tradicionales de los pueblos indígenas. La concepción de la guarda o gestión responsable de la naturaleza supone un valor de recuperación de la conexión entre los humanos y los otros componentes de la diversidad biológica, un valor de "justicia conectiva",⁸⁷ donde la restauración supone que algo ha resultado mal en el orden de las cosas, que requiere que se recupere o repare un equilibrio o balance entre los seres humanos – o alguna parte de ellos - y el mundo natural, implicando simultáneamente una reconciliación entre estos. La idea de antropoceno hace que las posibilidades de controlar las consecuencias dañinas el cambio climático antropogénico dependen también de cambios socio-políticos humanos, donde la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos busca restaurar los equilibrios ecosistémicos.⁸⁸

La noción de guarda de la naturaleza no excluye el uso económico, tanto para la subsistencia de las comunidades indígenas como para establecer relaciones de

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 1074.

⁸⁶ BAVIKATTE, K.; BENNETT, T., *op. cit.*, p. 18.

⁸⁷ BARRIT, E., "The Story of Stewardship and Ecological Restoration", en VV.AA. (Akhtar-Khavari, Afshin; Richardson, Benjamin, eds.), *Ecological Restoration Law: Concepts and Case Studies*, Routledge, New York, 2019.

⁸⁸ OGDEN, L.; HEYNEN, N.; OSLENDER, U.; WEST, P.; KASSAM, K.; ROBBINS, P.; MASSARDO, F.; ROZZI, R., "The Politics of Earth Stewardship in the Uneven Anthropocene", en VV.AA. (Rozzi, Ricardo et al., eds), *Earth Stewardship, Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Springer, New York, 2015, p. 154.

intercambio con otras actividades económicas. Por ello se ha distinguido entre una forma guarda estática y otra dinámica de los pueblos indígenas respecto de la diversidad biológica.

La guarda estática implica:

“(1) un interés en conservar un recurso sagrado del uso excesivo o la contaminación; (2) un interés en colocar un objeto para descansar, como restos funerarios; (3) un interés en mantener la integridad física y espiritual de un objeto mediante la imposición de reglas contra la enajenación, como las reglas tribales que prohíben la venta de objetos sagrados a miembros no tribales; y (4) un interés en asegurar el acceso continuo y la preservación de un recurso cultural para la oración, como un sitio sagrado.”⁸⁹

En tanto, la guarda dinámica involucra:

“(1) implica derechos de comercialización que rigen la producción de bienes culturales derivados, bienes que fluyen de un bien cultural, como las reproducciones de artefactos sagrados; (2) implica derechos que rigen la adquisición y el uso de estos bienes derivados, incluido el derecho a determinar si compartir información con grupos no indígenas para fines de mercado, como en operaciones de "turismo cultural"; y (3) implica más derechos limitados de representación y atribución, es decir, la capacidad de los pueblos indígenas de participar en el uso comercial y la expresión de sus prácticas religiosas, artefactos e identidades en ciertos casos.”⁹⁰

CONCLUSIÓN

La guarda de la naturaleza es un concepto que está basado en las cosmovisiones de diversos pueblos indígenas en el mundo, los que sostienen una ética de cuidado, relaciones de interconectividad y reciprocidad en el equilibrio de los mundos socio-ambientales. Esto queda bien ejemplificado en las nociones de *Ixofil Mogen* y de *Kaitiakitanga* de los pueblos Mapuche y Māori, respectivamente.

En las últimas décadas se ha ido abriendo paso el reconocimiento jurídico del rol de los pueblos indígenas en el cuidado de la diversidad biológica y sus elementos.

La estrategia de los derechos bioculturales atribuye derechos colectivos a diversos grupos en base a sus vínculos e intereses ambientales. Esto ha sido particularmente importante para el empoderamiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos.

Por su parte, la estrategia de los derechos de la naturaleza, acuñada de manera más reciente, ha acudido a menudo a las visiones indígenas de la relacionalidad de todos los seres vivos para atribuir derechos a los entes naturales no humanos. Con ello ha renovado y reforzado las visiones indígenas respecto a los vínculos que nos unen o emparentan con todos los seres naturales.

Ambas estrategias, expresadas tanto en acuerdos internacionales, en soft law, en cláusulas constitucionales o decisiones judiciales estatales, confluyen con claridad en la consagración del rol de guardadores de la naturaleza que los pueblos indígenas se han atribuido ancestralmente a partir de sus sistemas tradicionales de conocimiento y de las normas de su derecho consuetudinario.

Dicha guarda de la naturaleza consiste en un conjunto de orientaciones que resitúan al ser humano frente a sus entornos, construyendo formas de gestión o control responsable de los elementos de la diversidad biológica, las que dependen de un conjunto de valores intrínsecos de ellos y de deberes hacia dichos elementos,

⁸⁹ CARPENTER, K. Et al., *Ibíd.*, p. 1085.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 1084.

entendidos como un sujeto unitario o como una pluralidad de sujetos a los cuales quedamos obligados.

La propiedad ancestral cultural de las tierras como realización de la autodeterminación constituye una institución concreta de la guarda de la naturaleza y con ello tiene un perfil completamente diferente de la noción de propiedad que proviene de los sistemas jurídicos europeos.

La noción de guarda transformadora de la naturaleza constituye, sin duda, una posibilidad alternativa que construye salidas viables, validadas por su mantenimiento por largas tradiciones que han logrado sobrevivir al colonialismo y sus consecuencias, frente a la actual crisis ecológica global.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E., "Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible", *Revista Direito e Práxis*, Vol. 8, Nº 4, 2017, 2927-2961.
- ANTONA, J., *Los derechos humanos de los pueblos indígenas, el Az Mapu y el Caso Mapuche*, Universidad Católica de Temuco Ediciones, Temuco, 2016.
- ÁVILA, R., "El derecho de la naturaleza: fundamentos", en VV.AA. (Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza, comp.), *La Naturaleza con Derechos, De La Filosofía a la Política*, Abyayala ediciones, Quito, 2011.
- BARRIT, E., "The Story of Stewardship and Ecological Restoration", en VV.AA. (Akhtar-Khavari, Afshin; Richardson, Benjamin, eds.), *Ecological Restoration Law: Concepts and Case Studies*, Routledge, New York, 2019.
- BAVIKATTE, K., *Stewarding the Earth: Rethinking Property and the Emergence of Biocultural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- BAVIKATTE, K.; BENNETT, T., "Community stewardship: the foundation of biocultural rights", *Journal of Human Rights and the Environment*, Vol. 6 Nº 1, 2015, 7-29.
- BAGNI, S., "Los derechos de la naturaleza en la jurisprudencia Colombiana e Indiana", *Revista Jurídica de Derecho*, Vol.7, Nº 9, 2018, 33-53.
- BEAVIS, M., "Stewardship, Planning and Public Policy", *Plan Canada*, Vol. 31, Nº 6, 1991, 75-82.
- BERKES, F.; COLDING, J.; FOLKE, C., "Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as adaptive management", *Ecological Applications* Nº10, 2000, 1251-1262.
- BIRNBACHER, D., "Legal Rights for Natural Objects, A Philosophical Critique", en VV.AA. (Morscher, Edgar; Neumaier, Otto; Simons, Peter, eds.), *Applied Ethics in a Troubled World*, Springer, New York, 1998.
- BUNIKOWSKI, D.; DILLON, P., "Arguments from Cultural Ecology and Legal Pluralism for Recognising Indigenous Customary Law in the Arctic", en VV.AA. (Heinämäki, Leena; Herrmann, Thora Martina, eds.), *Experiencing and Protecting Sacred Natural Sites of Sámi and other Indigenous Peoples, The Sacred Arctic*, New York, Springer, 2017.
- CAJETE, G., *Native Science, Natural Laws of Interdependence*, Lear Light Publishers, Santa Fe, 2000.
- CARPENTER, K.; KATYAL, S.; RILEY, A., "In Defense of Property", *Yale Law Journal*, Vol. 118, Nº 6, 2009, 1022-1125.
- CETTI, A., *¿Interculturalidad o multiculturalismo de Estado? Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile*, Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad

- de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, 2009.
- CHAPIN III, S.; CARPENTER, S.; KOFINAS, G., et.al., "Ecosystem stewardship: sustainability strategies for a rapidly changing planet", *Trends in Ecology and Evolution*, Vol. 25, N° 4, 2010, 241-249.
- CHAPIN III, S.; PICKETT, S.; POWER, M.; JACKSON; R.; Carter, D; Duke, C., *Earth stewardship: a strategy for social-ecological transformation to reverse planetary degradation*, *Journal of Environmental Studies Sciences*, Vol. 1, 2011, 44-53.
- CHIHUALILAF, E. "Fewla nvtrankam ta pu Che mu-feypigeiñ. Que converse también la gente ahora, nos están diciendo", en VV.AA. (Negrón, Barbara, ed.), *Diversidad cultural: El valor de la diferencia*, LOM, Santiago, 2005.
- CHIHUALILAF, E., "Nuestra lucha es una lucha por ternura", en VV.AA., *Historia y Luchas del Pueblo Mapuche*, Santiago, Editorial Aún Creemos en los Sueños, 2008.
- CUNNINGHAM, R., *Creative Stewardship*, Abingdon, Nashville 1979.
- D'ANDREA, A., "Can the river spirit be a person in the eye of the law?", en VV.AA., *Conferring legal personality on the world's rivers: A brief intellectual assessment*, *Water International*, Vol. 44, N°s 6-7, 2019, 804-829.
- DAES, E., "Some Considerations on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination", *Transnational Law & Contemporary Problems*, Vol. 3, N° 1, 1993, 1-11.
- FALKNER, R.; BUZAN, B., "The emergence of environmental stewardship as a primary institution of global international society", *European Journal of International Relations*, Vol. 25, N° 1, 131-155.
- FISCHER, F., *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*, Duke University Press, Durham, 2000.
- FORSTER, M., *Hei Whenua Papatipu: Kaitiakitanga and the Politics of Enhancing the Mauri of Wetlands*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, Massey University, Palmerston, 2012.
- GAVIN, M.; McCarter, J.; BERKES, F.; TE PAREAKE MEAD, A.; STERLING, E.; TANG, R.; TURNER, N., *Effective Biodiversity Conservation Requires Dynamic, Pluralistic, Partnership-Based Approaches*, *Sustainability* N° 10, 2018, 1846-1857.
- GNANAKAN, K., "Creation, Christians and Environmental Stewardship", *Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Vol.4, N° 3, 2015, 122-135.
- GUDYNAS, E. , "Los derechos de la Naturaleza en serio", en VV.AA. (Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza, comp.), *La Naturaleza con Derechos, De La Filosofía a la Política*, Abyayala ediciones, Quito, 2011.
- HALL, D., *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, New York, Friendship Press, 1982, 272 p.; VALLET, *The Steward Living in Covenant: A New Perspective on Old Testament Stories*, REV/Rose Ministries Inc., New York, 2001.
- HALL, D., *Imaging God: Dominion as Stewardship*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub., 1988.
- HARMSWORTH, G.; AWATERE, SH., "Indigenous Māori Knowledge and Perspectives of Ecosystems", en VV.AA. (Dymond, J., ed.), *Ecosystem services in New Zealand - conditions and trends*, Manaaki Whenua Press, Lincoln, New Zealand 2013.
- HAYES, S., "Defining Kaitiakitanga and the Resource Management Act 1991", *Auckland University Law Review*, Vol. 8, N° 3, 1998, 893-899.

- HUTCHINSON, R., "Human Responsibility and the Environment: A Christian Perspective", *Journal of Hindu-Christian Studies*, Vol. 6, 1993, 13-17.
- JONAS, H.; SHRUMM, H.; BAVIKATTE, K., *Biocultural Community Protocols and Conservation Pluralism, Policy Matters 17*, IUCN-CEESP, Malaysia, 2010, 102-112.
- KAWHARU, M. "Kaitiakitanga: A Maori anthropological perspective of the Maori socioenvironmental ethic of resource management", *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 109, Nº 4, 2000, 349-370.
- LEIMBACHER, J., "NHG und Rechte der Natur", en VV.AA. (Keller, Peter; Zufferey, Jean-Baptiste; Fahrländer, Karl, Eds.), *Kommentar NHG, Kommentar zum Bundesgesetz über den Natur- und Heimatschutz*, Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich, 1997.
- MACQUARRIE, J., "Creation and Environment: The Inaugural Lecture at Oxford University", *The Expository Times*, Vol. 83, Nº 1, 1971, 4-9.
- MARSDEN, M., *The natural world and natural resources. Māori value systems and perspectives. Resource Management Law Reform, Working Paper Nº 29, Part A*. Ministry for the Environment, Wellington, 1988.
- MATHEVET, R.; BOUSQUET, F.; RAYMOND, C. "The concept of stewardship in sustainability science and conservation biology", *Biological Conservation* Nº 217, 2018, 363-370.
- MULLER, S.; HEMMING, S. ; RIGNEY, D., *Indigenous sovereignties: relational ontologies and environmental management*, *Geographical Research*, Vol. 57, Nº 4, 2019, 399-410.
- O'DONNELL, E., "When a river becomes a person: polarizing environmental protection", en VV.AA., *Conferring legal personality on the world's rivers: A brief intellectual assessment*, *Water International*, Vol. 44, Nºs 6-7, 2019, 804-829.
- OGDEN, L.; HEYNEN, N.; OSLENDER, U.; WEST, P.; KASSAM, K.; ROBBINS, P.; MASSARDO, F.; ROZZI, R., "The Politics of Earth Stewardship in the Uneven Anthropocene", en VV.AA. (Rozzi, Ricardo et al., eds), *Earth Stewardship, Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Springer, New York, 2015.
- OLIVA MARTÍNEZ, D.; BLÁZQUEZ MARTÍN, D., *Los derechos humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*, Publicacions Universitat de València & Tirant Lo Blanch, Valencia, 2007.
- OSTROM, E., *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- PETER, M., *Indigenous Knowledge in Disaster Management in Africa*, United Nations Environment Program, Nairobi, 2008.
- PONDER, J.; COX-PETERSON, A, "Action-Based Science Instruction: Service-Learning, Stewardship, and Civic Involvement", en VV.AA. (Tippins, Deborah et al., eds.), *Cultural Studies and Environmentalism, The Confluence of EcoJustice, Place-Based (Science) Education, and Indigenous Knowledge Systems*, Dordrecht et al., Springer, 2010.
- PRIETO, J., *Derechos de la naturaleza, Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*, Corte Constitucional del Ecuador, Quito, 2013.
- QUIDEL, J., *La Regeneración de un Currículo propio mapunche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos*, Cochabamba, Universidad Mayor de San simón, 2006.

- REYES-GARCÍA, V., "The values of traditional ecological knowledge", en VV.AA. (Martínez-Alier, Joan; Muradian, Roldan, eds.), *Handbook of Ecological Economics*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2015.
- RIDINGS, P., "Redefining environmental stewardship to deliver governance frameworks for marine biodiversity beyond national jurisdiction", *ICES Journal of Marine Science*, Vol. 75, Issue 1, 2018, 435-443.
- SAUL, M., "Self-Determination in International Law: A Formula for Uncertainty in the Scope and Content of the Right?", *Human Rights Law Review*, Vol. 11, N°4, 2011, 609-644.
- SOBREVILA, C., *The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation, the Natural but often Forgotten Partners*. The International Bank for Reconstruction and Development/THE WORLD BANK, Washington, 2008.
- THOMPSON, G., "Environmentalism and Human Rights Legal Framework: The Continued Frontier of Indigenous Resistance", *The Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance*, Vol. 4, N° 1, 2017, 9-44.
- WARREN, M., "Indigenous Knowledge Systems and Cross-Cultural Aspects of Environmental Stewardship", en VV.AA. (Beavis, Mary Anne, ed.), *Environmental Stewardship: History, Theory and Practice-Workshop Proceedings (March 11-12, 1994)*, Occasional Paper N° 32, The University of Winnipeg, Institute of Urban Studies, Winnipeg, 1994.
- WHITE JR., L., "The Historical Roots of the Ecological Crisis", *Science*, Vol. 155, N° 3767, 1967, 1203-1207.
- WHITE, K., "Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene", *English Language Notes*, Vol. 55, N°s 1-2, 2017, 153-162.
- WIESSNER, S., "Indigenous self-determination, culture, and land: a reassessment in light of the 2007 UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", en VV.AA. (Pulitano, Elvira, ed.), *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- WORRELL, R.; APPLEBY, M., "Stewardship of Natural Resources: Definition, Ethical and Practical Aspects", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 12, N° 3, 2000, 263-277.