

LOS COMUNES-INDÍGENAS ANTE LA GLOBALIZACIÓN. TRAMAS PARA ENTENDER LAS LUCHAS POR LA DESCOLONIZACIÓN

THE COMMON-INDIGENOUS IN THE FACE OF GLOBALIZATION. PLOTS TO UNDERSTAND THE STRUGGLES FOR DECOLONIZATION

Asier Martínez de Bringas

Universidad de Deusto, Bilbao, España

asier.martinezb@deusto.es

<https://orcid.org/0000-0002-6867-8403>

Recibido: julio de 2021

Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Colonialismo, comunes-indígenas, derechos de la Naturaleza, interculturalidad

Key words: Colonialism, indigenous commons, rights of nature, interculturality

Resumen: El objetivo de este trabajo era dar medida del carácter expropiante y destructivo que el colonialismo ha tenido y tiene sobre la realidad de los pueblos indígenas, y cómo el colonialismo continúa proyectando globalmente sus sombras de destrucción en tiempos de aniquilación ecológica. Consideramos los comunes-indígenas como el núcleo desde donde entender el planteamiento de transformación y resistencia comunitaria de los pueblos indígenas; el lugar que otorga fundamento y sentido a su práctica política de derechos. Hemos transitado hacia una crítica política del concepto Derechos de la Naturaleza, en un sentido doble: como crítica de lo que no es, de su tergiversación por parte del Estado; como propuesta alternativa para comprender la centralidad que la ecología de vivientes tiene en las cosmovisiones indígenas. Finalmente, concluimos con lo que consideramos las principales fracturas en la protección de los derechos indígenas, brechas que reposan, en última instancia, en la necesidad de anular y destruir la comprensión indígena de la(s) vida(s) por el potencial crítico que implican para la nueva razón colonial.

Abstract: The objective of this work was to measure the expropriating and destructive character that colonialism has had and still has on the reality of indigenous peoples, and how colonialism continues to cast its shadows of destruction globally in times of ecological annihilation. We consider the indigenous-commons as the nucleus from which to understand the proposal of transformation and community resistance of indigenous peoples; the place that gives foundation and meaning to their political practice of rights. We have moved towards a political critique of the

concept of Rights of Nature, in a double sense: as a critique of what it is not, of its misrepresentation by the State; as an alternative proposal to understand the centrality that the ecology of living beings has in indigenous worldviews. Finally, we conclude with what we consider the main fractures in the protection of indigenous rights, gaps that ultimately rest on the need to annul and destroy the indigenous understanding of life (s) due to the critical potential that they imply for the new colonial reason.

1. Introducción

Hablar de Pueblos indígenas exige establecer como marco interpretativo el colonialismo pasado y presente que estos pueblos han sufrido y sufren. De manera complementaria, hablar de *derechos* de los pueblos indígenas implica asomarse a las dinámicas y prácticas de descolonización que han sido y son condición de posibilidad para la existencia de tales derechos; hacerse cargo de la historia colonial de Amerindia para poder entender toda una institucionalidad y una praxis de usos y abusos sobre los pueblos indígenas.

Entender la Historia de los pueblos indígenas implica asumir el carácter trabado e interdependiente que capitalismo, patriarcalismo y colonialismo (Boaventura, 2019) han ido constituyendo para generar un complejo sistema de opresión en el que los pueblos indígenas han funcionado como sus principales víctimas. Una pedagogía y una práctica descolonizadora implica tener en cuenta la relación sincrética y cómplice de estos tres factores.

La descolonización –como lugar político y epistémico– reclama reconstruir pode-

res, epistemologías, discursos, formas de organización, Derecho(s), cosmovisiones, relaciones sexo-género¹, todas ellas expresiones políticas de vida(s) arruinadas y pisoteadas para los pueblos indígenas. Ello es condición de posibilidad para un segundo momento propositivo: la construcción de la materialidad de los derechos desde las prácticas de lucha por la vida, el territorio y la autonomía indígena, desde la centralidad de lo que vamos a llamar los comunes-indígenas.

Los pueblos indígenas representan aproximadamente el 5% de la población global, manteniendo, a la vez, unos estadios de pobreza y discriminación dramáticamente altos: el 33% de la extrema pobreza mundial. Ocupan un cuarto de la superficie terrestre, y protegen y sostienen el 80% de la biodiversidad global con sus saberes y prácticas. La sabiduría política indígena ha funcionado como límite y barrera a la depredación de los recursos naturales y a la preservación de los grandes nichos de biodiversidad que todavía nos habitan (FAO y FILAC, 2021). Por eso el territorio indígena es fundamentalmente político, un puente para la producción, reproducción y desarrollo de la vida individual y colectiva.

Los pueblos indígenas funcionan, por lo tanto, como garantes y guardianes fundamentales de diversidad biológica y

1. El feminismo comunitario indígena “(...) nace descolonizando el feminismo, para restituir las memorias de luchas anti-patriarcales y plantear el horizonte del ‘Vivir bien para todos los pueblos del mundo’ y para la naturaleza que los cobija. La descolonización es planteada como un ejercicio de la autonomía de la memoria larga de los pueblos originarios de Abya Yala, pero también como un ejercicio de la autonomía de nuestros imaginarios, cuerpos, sexualidades, que nos constituyen, y la autonomía de las estéticas que nos conmueven”. (Paredes, 2015: 109).

cultural, de toda una ecología de seres vivientes y no vivientes, fungiendo como actores privilegiados de alternativas a un desarrollo extractivista como el que estamos viviendo. El ser *sujetos políticos de alternativas* a modelos de vida depredatorios –para con la vida, la naturaleza y las culturas– les convierte en objetivos prioritarios de persecución y criminalización. Estamos en las antecámaras de nuevas desposesiones coloniales que transforman a los pueblos indígenas en víctimas de sus propios territorios, por el potencial conflictivo que la propuesta de sostenibilidad indígena implica para los nuevos actores globales que actúan en territorio indígena (Martínez de Bringas, 2020).

Vamos a estructurar este trabajo en cuatro grandes bloques que guardan interdependencia y continuidad. En primer lugar, hablaremos de los comunes-indígenas como fundamento para entender la propuesta política de vida y de derechos de los pueblos indígenas. En un segundo momento haremos referencia a la importancia de una praxis de descolonización para poder entender y arraigar las propuestas de vida de los comunes-indígenas, enfatizando las dificultades para la construcción de la interculturalidad en la relación triangular que se produce entre pueblos indígenas-estado-mercado. En un tercer momento abordaremos la propuesta de los Derechos de la Naturaleza como pedagogía para poder entender la propuesta de Vida de los pueblos indígenas, desde su relación con la Naturaleza viviente. Finalmente, haremos referencia a las principales dificultades con las que se están encontrando globalmente los pueblos indígenas para la construcción de sus formas de vida y derechos. Entendiendo las brechas podremos ponernos en la senda para la construcción de alternativas.

2. Los comunes-indígenas como fundamento de los derechos y los saberes

La propuesta de los comunes-indígenas que proponemos va a funcionar como sustrato, base y arraigo de toda la cosmovisión indígena y de sus derechos, dinámica desde la que entender el potencial transformador que proponen los pueblos indígenas. Los comunes-indígenas son el soporte descolonizante que las formas de vida indígena proponen para entender el poder y el saber. Atraviesa y da contenido material a la interculturalidad y plurinacionalidad como formas de organizar el poder; es condición de posibilidad y mediación necesaria para la implementación de los derechos colectivos. Se trata de otorgar centralidad a la acción colectiva indígena para la construcción del autogobierno y de formas exitosas de autogestión necesarias para la organización política interna de cara al control, gestión y defensa territorial.

Los comunes-indígenas son un modelo evolutivo y funcional –no esencialista, sino estructuralmente dinámico– de autogestión y abastecimiento de recursos y formas de vida que combina modelos productivos, junto con prácticas socio-colectivas de vida, en interdependiente tensión con relaciones culturales y espirituales con el territorio y sus diferentes formas vivientes. Los comunes-indígenas re-articulan en interdependencia sistémica-colectiva: i) recursos (territoriales, culturales, de biodiversidad, de organización, de gobierno, de gestión, de caza y pesca, medicinales, etc.); ii) sujetos, entendido en un sentido político a partir de las diferentes formas de organización territorial y espacial que puedan darse; pero, también, en una

comprensión extensiva de la subjetividad política para todos los vivientes (humanos y no humanos), más allá del disyunto sujeto(humano)-objeto(naturaleza)²; iii) institucionalidades, prácticas y protocolos socio-culturales fruto de su relación con el contexto, el territorio y sus patrones de interacción; con los sistemas normativos indígenas, así como como con regímenes de uso de la propiedad comunal indígena (Bollier, 2015; Hess y Ostrom, 2016: 27-50).

Los comunes-indígenas funcionan como modelos alternativos coherentes que explican cómo se puede crear y sostener valor significativo fuera del sistema de mercado. Otorgan prioridad a los sistemas normativos indígenas que permiten a estos pueblos compartir propiedad y recursos territoriales, formas de gestión y organización, y sabidurías ancestrales (Martínez de Bringas, 2016).

Sin embargo, los comunes-indígenas están en sistemática tensión y confrontación con el Estado y el mercado; atravesados e interseccionados por sus formas culturales, sus regulaciones e imposiciones, lo cual tiene enormes repercusiones sobre las formas de vida colectiva indígena en el territorio³. Por tanto, no cabe una com-

2. Esta apreciación es importante ya que se trata de otorgar subjetividad *política* de derechos por la cualidad ontológica que algo o alguien tiene, por ser soporte y fuente de vida biodiversa y sostenible; no se es sujeto de derechos por la capacidad productiva que se pueda tener, o por los servicios y beneficios que esa subjetividad pueda aportar.

3. Los ríos Cocora, Coello y Combeima (Sentencia rad. 2011-00611 y Corte Constitucional, sentencia T-622 de 2016), y sus recursos hídricos, fueron declarados, en Colombia, sujetos de derecho, acompañando, tal declaración, con la adopción de medidas y garantías paralelas para garantizar dicha subjetividad, como la *prohibición de realizar actividades económicas en la*

prensión abstracta y desvinculada de los comunes-indígenas, ni de los conflictos que los atraviesan. Desde ahí, resulta fundamental una política de alianzas estratégicas con otros actores para mediar en y con estos conflictos.

Siendo los comunes-indígenas el sustrato y condición de posibilidad de los derechos indígenas, es este fondo común el que fija el contenido, la finalidad, el sentido y pretensión última de estos. Por ello, los derechos colectivos deberán ofertar y ofrecer las maneras adecuadas de proteger los comunes-indígenas de la explotación y el cercamiento; deberán habilitar las condi-

cuencia y aledaños de estos ríos. Estamos ante un reconocimiento de los comunes-indígenas. Sin embargo, tales sentencias entran en conflicto con contextos y relaciones con las que conviven y se relacionan los comunes-indígenas: el Estado y el mercado. Una declaración tal de subjetividad para los ríos en Colombia convive en tensión conflictiva con el derecho administrativo estatal encargado de deslindar competencias administrativas vinculadas a estos bienes y recursos comunes. Le toca al Derecho estatal discernir y delimitar competencias, funciones cruzadas que afectan a múltiples entidades y sujetos (como los pueblos indígenas, el estado, las empresas, etc.). Le corresponde, también, aclarar la múltiple naturaleza de estos bienes y recursos: los ríos y los regímenes hídricos en cuanto sujetos de derecho; pero también como objetos de propiedad (individual o comunal). La parte no expresada en las sentencias es la determinación del estatuto y las competencias que corresponden a los comunes-indígenas. Las sentencias se dictaron tratando de resolver conflictos concretos de afectación medioambiental; no para resolver el alcance y la profundidad de la *declaración de los ríos como sujeto de derechos*. Estas declaraciones pueden declinar en lo sintomático y residual si no se toman en serio la dimensión holística de esta *subjetividad*, poniendo especial énfasis en los efectos estructurales que produce la afectación de un contexto como los ríos sobre los vivientes y la ecología de seres que allí habitan.

ciones para la producción, reproducción y desarrollo de estos, más allá de tenues subjetividades de derechos; asegurar la autoprotección de la biodiversidad territorial que ocupan con arraigue común, salvaguardando recursos, saberes y normas comunitarias; ofertar medios que limiten la intervención del Estado y el mercado, reformulando los regímenes de consulta desde la premisa de los comunes-indígenas; pensar mecanismos de protección donde la cualidad colectiva sea el contenido esencial de lo protegido, con base territorial y articulado desde las formas indígenas de autogobierno.

En todo este planteamiento es importante anticipar el papel que corresponde al Estado frente a los comunes-indígenas. Éste deberá funcionar como administrador de lo común bajo cuatro ejes de actuación: i) permitiendo la *plena accesibilidad* indígena a los comunes-indígenas, entendiendo el territorio como relación social con otros vivientes; ii) eliminando cualquier forma de *discriminación*, lo que supone dar prioridad a la existencia de los comunes-indígenas frente al extractivismo depredador, articulando, desde el principio de no discriminación, toda la lógica de reparto de beneficios; iii) fomentar la *participación* de los comunes-indígenas haciendo de ellos prioridad estratégica para la participación y concertación de intereses, función en la que el Estado administrará dicho proceso sin imponer, condicionar, suprimir o falsear formas de gestión y administración; iv) respetar la gestión, organización y autogobierno de los comunes-indígenas como núcleo político fundamental desde el que articular iniciativas y propuestas.

Los comunes-indígenas, en cuanto gobierno comunal, pueden funcionar como un elemento de protección frente al Esta-

do y el mercado. Los comunes-indígenas producen por sí mismos formas autogobierno y autogestión. La soberanía no es delegable ni se puede fragmentar en liderazgos atomizados; reposa en la voluntad comunal. Las instituciones comunales son importantes ya que permiten organizar y construir la defensa y recuperación del territorio. Implican y otorgan centralidad a las relaciones sociales como tramas necesarias para recuperar e instituir instancias, procesos y dinámicas para la producción de decisiones (Tzul, 2018; Cabnal, 2017).

Los comunes-indígenas se articulan y vertebran a partir de tres instituciones comunitarias: i) el trabajo comunal, cuerpo social que dinamiza y produce formas de autogobierno y autogestión, así como el resguardo, protección y garantía de los bienes comunales. El trabajo comunal otorga sentido político a la acción comunal indígena. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide; ii) la tierra comunal, eje institucional desde el que habilitar toda la política indígena. Controlar el territorio es condición de posibilidad para el autogobierno; iii) La producción de decisiones sobre los sistemas normativos indígenas que permita la autorregulación comunal en un amplio sistema de justicia comunal.

Por tanto, el sujeto político de toda propuesta de derechos son los comunes-indígenas. No sería posible la administración de los comunes-indígenas si se aniquilara la institucionalidad, las prácticas de organización, articulación y gobierno comunal indígena. Sin embargo, esta administración se tiene que hacer con consciencia de la intersección y modulación de los comunes-indígenas con el Estado y el mercado; buscando formas híbridas de gobierno y autonomía que escapen de

una comprensión autista de la autonomía indígena. La intervención del Estado y del mercado (en sus múltiples modalidades) son condiciones de posibilidad para el mantenimiento, respeto y sostenibilidad de los comunes-indígenas. Autogobierno y soberanía de los comunes-indígenas tensionada con Estado y mercado, evidenciando la innata conflictividad política de estas relaciones. Por ello, resultan necesarias formas híbridas de administración con el Estado y el mercado para poder hacer factible y sostenible el proyecto de los comunes-indígenas. Ello no implica claudicar, sino ser consciente de los contextos, las mediaciones y los conflictos en los que se construye lo común y que determinan, a día de hoy, la vida y condiciones de existencia y convivencia de los pueblos indígenas.

Otorgar centralidad a los comunes-indígenas implica desdibujar integrando los límites disyuntivos entre lo individual y lo colectivo; entre lo subjetivo y lo objetivo; entre la cultural y la naturaleza; entre el Estado, el mercado y los comunes-indígenas. Esta es la centralidad novedosa y radical del proyecto de los comunes-indígenas.

3. La Descolonización del Poder-Saber como exigencia para la construcción de los derechos indígenas

Hablar de comunes-indígenas como modo de construir y entender los derechos humanos implica –con carácter prioritario y propedéutico– la descolonización del poder, del conocimiento y los saberes. Implica poner valor en saberes alternativos a las formas clásicas-coloniales de conocer, ubicando como fundamento de los

mismos los contextos, las problemáticas, las prioridades, las vulnerabilidades y las fracturas desde las que se enuncia una agenda indígena de los poderes-saberes. Para todo ello es fundamental hacer giros epistemológicos que permitan una reversión de los procesos coloniales, de sus maneras de entender y construir el saber-poder y los sujetos de derecho.

Los comunes-indígenas son el resultado de una empresa inconclusa de descolonización; son el lado oscuro de ésta en forma de integración violenta. En este proceso inacabado juega un papel fundamental el colonialismo interno⁴. Más allá de la dicotomía jerárquica Norte-Sur global, se han venido construyendo otra gama de dicotomías y jerarquías subordiscriminantes al interior del Sur global, siendo una de sus polaridades excluidas los pueblos indígenas. Es importante, sin

4. Entendemos por colonialismo interno aquel que se da como consecuencia del juego de clasificaciones jerárquicas de relaciones de poder en el marco de lo que fueron llamadas “colonias” (hoy, estados-nación) en su relación con las “metrópolis”. El colonialismo interno, a lo hora de segregar grupos, pueblos y poblaciones, no refiere ya a un colonizador exterior –la metrópoli–, sino que se encarna, novedosamente, como nuevo poder colonial, reproduciendo las relaciones coloniales que ha sufrido en un espacio interno y doméstico de dominación, haciendo más complejas, cruzadas y superpuestas dichas relaciones de poder colonial. Cierta población criolla, otrora colonizada, pasa ahora, respecto a otros grupos considerados inferiores y bárbaros, a ser colonizadora. El colonialismo interno acaba funcionando como sentido común, como un consenso tácito que se juega en el ámbito del mundo de la vida, un ámbito *a priori* de valores largamente sedimentados que comparten tanto dominadores como dominados. Ello no elimina su violencia y coerción. De ahí su carácter sutil, complejo y rizomático. Aunque el colonialismo (externo) se haya difuminado en gran medida, permanece con ropajes renovados la colonialidad (interna).

embargo, remarcar la co-implicación de colonizadores y colonizados en la construcción de jerarquías e intersecciones en las formas de exclusión y subordinación, haciendo que quienes fueron colonizados construyan nuevas prácticas de colonización hacia los pueblos indígenas: esta es la realidad de Amerindia.

Este ha sido, también, uno de los grandes problemas en la construcción de alianzas y estrategias de lucha contra la descolonización, al ubicar a los pueblos indígenas fuera de esta estrategia, y al repercutir de manera cualificada y perfeccionada sobre estos pueblos, dinámicas de violencia y exclusión, proyectado sobre su cosmovisión una condición bárbara, subdesarrollada, pre-moderna, más vinculada a la naturaleza que a la cultura, desde una comprensión netamente eurocéntrica de entender el poder y el saber.

Estas dinámicas de colonialismo interno –con retórica descolonizante– han jugado un papel importante en la fragua y reproducción de renovadas prácticas de colonialismo. Desde la perspectiva de los pueblos indígenas esta dinámica ha implicado la colonización de cuatro dimensiones –ejes fundamentales de la cosmovisión indígena– desde las cuales han venido tejiendo la existencia: la afectividad; la dimensión espiritual y sagrada del vivir; la dimensión femenina de la existencia; y la sabiduría (Guerrero, 2016: 27). De ahí la consideración fundamental que los conocimientos y saberes indígenas juegan para una descolonización real (Leanui, 2000:150-160; Gonzalez & Lincoln, 2006: 66 y ss; Cram, 2009: 308-322)

La manera indígena de construir conocimiento y saber exige hacerse cargo de las dinámicas de poder que arraigan en los presupuestos metodológicos con los que

se viene construyendo el “discurso de derechos” y las relaciones intersubjetivas: la tensa confrontación entre la subjetividad indígena y la subjetividad occidental. Hablamos, por tanto, de una *monocultura epistemológica de los derechos* –la manera occidental de construirlos, entenderlos y aplicarlos– saturada de silencios, de ausencias, de desplazamientos y negaciones. Ello nos lleva –con Foucault– a entender el ensamblaje de saber-poder colonial que se da en construcción discursiva de los derechos humanos; así como la dimensión sacrificial que han jugado los pueblos indígenas en este paradigma de saber-poder colonial.

Todo saber implica, al mismo tiempo y de manera sincrónica, unas relaciones de poder-colonial⁵: esa es la presión incisiva que el discurso de derechos humanos ha mantenido sobre la frágil condición de los pueblos indígenas. El discurso de derechos indígenas se ha venido construyendo a través de una suerte de “analogía estratégica”, metodología necesaria para disciplinar y asimilar el discurso indígena dentro del canon occidental de los derechos. Ello se traduce en una comprensión fatua y vacía de la interculturalidad proyectando sobre las maneras indígenas de vivir y expresar los derechos, el modo occidental de entenderlos y normativizarlos. Proyección de universales sobre otras maneras relativas y situadas de entender los derechos.

La historia *moderna* de los derechos comúnmente narrada descansa sobre la

5. El poder del que quieren adueñarse los pueblos indígenas es el de la producción, reproducción y desarrollo de sus vidas individuales y colectivas, el del Buen Vivir y Vivir Bien, poniendo coto y límite a un discurso colonial de derechos que invierte y merma sus expectativas de vida y empaqueta sus derechos.

sistemática invisibilización del momento colonial y postcolonial (Bhabha, 1994: 250), asumiendo que el *resto* de pueblos y civilizaciones son externos a los procesos histórico globales seleccionados y a lo que constituye su paradigma civilizatorio en clave de participación democrática e interculturalidad: el discurso de los derechos. Este sesgo selectivo es el que lleva a enclaustrar, forzar y alojar los pueblos indígenas en la carcasa jurídica *moderna* de derechos humanos. El relativismo indígena –en la manera de pensar los derechos y los saberes– funciona como un importante contra-discurso frente a la viabilidad de premisas de fundamentación a-históricas, a-culturales y totalizadoras del conocimiento que propone el Norte global. Para los pueblos indígenas la validación de los criterios de conocimiento no es exterior a los conocimientos que validan; los conocimientos indígenas encuentran su fundamento en el contexto de sus territorios y en la contingencia de sus necesidades. Desde ahí se construyen sus derechos.

Hablar de descolonizar el poder-saber implica focalizar la atención sobre la relación anudada e interdependiente de tres elementos que han sostenido y sostienen una manera de entender y construir los derechos indígenas: *La Historia, la Escritura y la Teoría*.

La Historia, en cuanto constructo socio-histórico en la manera de explicar los hechos y los procesos históricos, ha implicado, como su reverso, la negación y disolución de otras historias nómadas, primitivas, bárbaras, entre ellas, la de los pueblos indígenas. Por ello, descolonizar la Historia implica la deconstrucción de una manera exclusiva de entender ésta, abriéndonos a otras posibilidades e Historia(s) (Chakrabarty, 2000; Goody, 2021).

La Historia entendida como verdad ha implicado la construcción de un discurso universal de los derechos en cuanto narrativa esencial, estancada e inmodificable. Ese concepto de universalidad histórica se ha prolongado como gran cronología, estrategia metodológica para fijar la verdad de eventos y hechos en un momento temporal y cultural concreto. Ha servido, también, para fijar y clasificar qué es la historia y cómo se despliega; los momentos de realidad que son históricamente relevantes, junto con la validación de una hermenéutica que los legitime. La Historia es un conjunto de trampas que le hacemos a los muertos, diría Voltaire.

Esta Historia universal, como gran cronología, ha implicado también una manera de entender el desarrollo civilizatorio. La Historia es progreso y desarrollo; la historia de los pueblos indígenas su contracara: barbarie (Morin, 2011: 105)⁶ y subdesarrollo. Para el Norte global no se puede ser civilizado sino desde una modernidad capitalista ribeteada con formas identitarias eurocentradas (Echeverría, 2011: 170). Ello enroca con la ilusión de Fukuyama de entender la Historia como autorrealización, secuenciada en etapas evolutivas que caminan hacia un final determinado y coherente. Esta sintomatología de la Historia excluye con radical crudeza la manera indígena de entender el tiempo y el espacio.

6. Ello conecta con la manera indígena de entender la complementariedad. La dualidad armónica indígena, coaligada a la complejidad, implica asumir que el barbarismo juega un papel *necesario de complementariedad* en la construcción de la totalidad, en el equilibrio general del orden del sistema, en el mantenimiento de las relaciones sociales, en la producción de las subjetividades; y estas se entienden desde ahí, en sus emergencias, resistencias y propuestas.

Una Historia universal así construida se expresa epistemológicamente como disciplina inocente, cargada a un mismo tiempo de neutralidad y de verdad. La neutralidad historiográfica se trasciende a sí misma y se convierte en paradigma verdadero de cientificidad. En este contexto, las historias indígenas se califican de desviadas, torvas, esotéricas. Una metodología indígena de los derechos exige una revisión del paradigma científico de Historia con la que se ha venido produciendo el discurso de derechos.

En relación a la *Escritura*, la epistemología indígena está instalada en la oralidad del relato, la narrativa, la leyenda, la conversación cruzada, la imaginación mítica, expresiones necesarias para poder entender la relación con el territorio, con la Pachamama. Sin embargo, la escritura académica occidental implica una manera de escoger, de organizar, de clasificar y presentar tanto el conocimiento como la realidad. Implica la proyección calificativa de todas aquellas estructuras sociales no escriturísticas –como la indígena– de no científicas. Se trata de un discurso textual que privilegia lo escrito, la lógica del informe y la consultoría, frente a otras maneras de expresión de la narrativa que no se soporta y expresa exclusivamente a través de la escritura. El control y desposesión de los pueblos indígenas se canaliza a través de la “desverbalización” (Honneth, 2011: 64 y ss; Santos, 2009), un control del lenguaje, de los derechos, de la ley y los discursos que implica desposesión epistemológica para los pueblos indígenas al reducir su potencial oral de creación de saberes a mero barbarismo ágrafo.

En relación a la *Teoría* en cuanto disciplina, la pretensión de los derechos indígenas está orientada a recuperar historias

ancestrales –las ocultadas, las colonizadas, las violadas– y sabidurías antiguas, haciendo que la teoría centre su intención y mirada en la manera indígena de entender el mundo y los derechos. Una teoría que haga transitar a los pueblos indígenas de meros objetivos de investigación a sujetos de derechos y creadores de saberes.

En este sentido, las premisas epistemológicas para la construcción de una Teoría de los derechos indígenas tienen que ser deconstruidas y replanteadas. Para el Norte global hay una prioridad de la ciencia de los derechos sobre las necesidades y los derechos mismos. La dogmática jurídica de los derechos tiende a hacer que la verdad sea, en última instancia, representación de lo real. Para los pueblos indígenas, sin embargo, la centralidad son los comunes-indígenas, la corporalidad del cuerpo-territorio-pueblo, no asignándose, en ningún momento, una prioridad a la verdad de los derechos sobre la realidad contextual del territorio. La importancia de la validez relativa a los contextos y a los territorios toma fuerza en el pensamiento indígena como ecología de saberes. Decae con ello el compromiso inveterado e innegociable que el discurso occidental de derechos tiene con el sujeto racional, otorgándole una suerte de superioridad moral, jurídica y política sobre cualquier otra manera de interpretar las subjetividades. Ello convierte en falsa la pretensión eurocentrada de distinguir analíticamente, en forma disyuntiva, entre sujeto y objeto de derechos; entre naturaleza y cultura. Los comunes-indígenas escapan a este debate por falso y reductivo, al considerar al territorio –y sus tramas relacionales– la fuente de posibilidad de la existencia y de cualquier derecho.

3.1 La interculturalidad: antídoto y metodología para la descolonización

La interculturalidad afrontada con seriedad y rigor funciona como metodología descolonizante, permitiendo la construcción de otra manera de construir, entender y aplicar los derechos. Lo importante para los pueblos indígenas es *con qué ideas pensamos otras ideas*; esta es la clave para una construcción e interpretación intercultural de la universalidad de los derechos humanos.

La construcción de un marco intercultural de interpretación de la realidad y los derechos exige, como condición propedéutica, partir del valor epistémico que tienen los grupos (los comunes-indígenas) por sí mismos, con independencia del valor epistémico que tengan los individuos. Nos interrogamos sobre el estatuto de la agencia propia de los comunes-indígenas; sobre la condición de la subjetividad política colectiva que permita la construcción de metodologías interculturales, más allá de una concepción de la ciudadanía constitutivamente vinculada al individuo. Nuestro argumento reclama la centralidad política y epistémica de los comunes-indígenas, proponiendo una construcción intercultural desde la agencia colectiva indígena para el diálogo en y con los Estados, trascendiendo el reduccionismo liberal de empaquetar la interculturalidad en monólogos asimilativos.

Para todo ello, nos es útil la tesis de la indeterminación de Quine (Quine, 2013) que nos ayudará a determinar qué entendemos por traducción intercultural. Desde esta perspectiva, los comunes-indígenas no son algo-alguien que hay que traducir, puesto que nunca hay traduc-

ción correcta. Consideramos, con Quine, que hay muchos modos y variadas maneras de traducción, sobre todo si partimos de la importancia que tiene la relatividad de los contextos en cuanto lugar de enunciación de las agencias y subjetividades. Ello constituye una seria matización a la universalidad impuesta por el discurso de derechos gestionado por el Norte global.

En otra avenida de la discusión, Davison también resulta enormemente sugerente para fraguar criterios y maneras de entender la interpretación intercultural (Davison, 2004). Para Davison, toda propuesta intercultural implica, de manera interdependiente y trenzada, tres variables: i) la de lo que el sujeto (colectivo) *quiere* (ámbito del deseo); ii) la de lo que el sujeto *sabe* (creencias y conocimientos); iii) la de lo que el sujeto *hace* (ámbito de la acción). Davison propone que damos por supuestas estas tres variables, cuando normalmente sólo conocemos dos. Es, por tanto, desde este menguado conocimiento, desde donde interpretamos y construimos sentido y realidad.

Sin embargo, la interpretación intercultural reclama una combinación sistémica de estas tres variables para poder entender el sentido enunciativo y cosmovisional de los comunes-indígenas. Por tanto, conocimientos ancestrales indígenas (en todos los órdenes de la vida, desde los productivos, a los culturales, pasando por los simbólicos y signícos); modos de organización y articulación político-jurídica (gobernanza, autonomía, pluralismo jurídico); junto con el deseo-planteamiento indígena del Buen Vivir constituyen un marco cosmovisional de sentido que es necesario conocer y del que hay que hacerse cargo para que la traducción intercultural funcione.

Resulta reductivo realizar metodologías interculturales que se expresen y pro-

yecten, sólo, desde una de las variables descritas (el nivel de la acción, o de la sabiduría). Esa es la mirada limitante que se ha venido haciendo de la interculturalidad desde parámetros individuales y liberales. Lógicamente, para que la triangularización de las variables pueda funcionar es fundamental compartir un *mundo común* con los pueblos indígenas. Este es uno de los grandes retos para el Estado y la sociedad civil: cómo realizar traducciones interculturales sin reduccionismos, sin metodologías extractivas orientadas a la desposesión por imposición de verdades ajenas, por interpretaciones caprichosas de las alteridades indígenas. No empeñar esfuerzos en la práctica de una interculturalidad que afronte en su radicalidad los comunes-indígenas, nos aboca a procesos de injusticia epistémica (Fricker) y de negación de derechos colectivos.

La interculturalidad interpretada desde estas tres variables escapa a las ataduras que imponen comprensiones unidimensionales, como las planteadas desde el Estado. Este es uno de los conflictos nucleares con el que nos encontramos al traducir el discurso liberal de los derechos a las expectativas indígenas; a las maneras indígenas de entender la buena vida, y viceversa. Toda metodología intercultural tiene que ser híbrida, combinando los modos y sentidos cosmovisionales indígenas de entender la existencia, con las maneras estatales-criollas de entender el mundo de la vida, integrando expectativas de la sociedad civil y del mercado. Esto no implica simetría de planteamientos; exige entender y desarrollar mecanismos y técnicas de discriminación positiva para ajustar los comunes-indígenas al Estado y al mercado, lo que está todavía por realizarse. Este es el fondo de expectativas donde se juega la dialéctica intercultural:

hacerse cargo de con qué ideas (derechos) afrontamos otras ideas (comunes indígenas). Equilibrando todas estas dimensiones, la metodología intercultural podría ayudar a que el sistema de equivalencias interculturales no se rompa (por ejemplo, en la relación central y sistémica que los pueblos indígenas proponen entre Naturaleza-Cultura).

4. La necesaria comprensión biocéntrica de los Derechos de la Naturaleza. Algunas aristas para su implementación

En este epígrafe vamos a tratar de dar medida de la profundidad que el concepto Derechos de la Naturaleza tiene para los pueblos indígenas, y cómo es anudada y conceptualizada esta profundidad en la Constitución ecuatoriana, paradigma normativo de su constitucionalización.

1. Fue la Constitución de Monticristi el primer texto normativo en dar el gran salto adelante para la constitucionalización de los Derechos de la Naturaleza⁷. Se trató, tanto a nivel cosmovisional como normativo, de un cambio cualitativo de paradigma en la manera de entender los derechos, su relación con la Naturaleza y la ecología de seres que ésta incluye y despliega.

7. La Constitución ecuatoriana incorporó en su texto los Derechos de la Naturaleza en 2008. Bolivia aprobó la Ley 71 en 2010, donde se reconoce el carácter jurídico de la Madre Tierra como sujeto colectivo de interés público. En Colombia, en 2018, la Corte Suprema de Justicia reconocería la Amazonía como sujeto de derechos. En Perú, en junio de 2021, se está discutiendo el proyecto de Ley 6957 que reconoce los derechos de la Madre naturaleza, los ecosistemas y las especies.

La Constitución ecuatoriana trasciende el mero ambientalismo y el ecologismo verde del Green New Deal al que estamos acostumbrados en el paisaje constitucional global⁸, para entrar en contenidos materiales propios de lo que se ha venido a llamar *biocentrismo*. Desde aquí, las cuestiones importantes en relación a “la Naturaleza” no tienen que ver sólo con problemas de agotamiento, de explotación de recursos naturales o contaminaciones dramáticas en plena era del Antropoceno –momento en la que la especie humana se ha convertido en fuerza geológica capaz de afectar al sistema planetario y su destino; sino con afrontar radicalmente los efectos socio-ecológicos que estos conflictos producen, como la destrucción de multi-especies, la desaparición de ecosistemas a gran escala, o la aparición implacable de fenómenos pandémicos, como el de la Covid-19 y su deletéreo impacto sobre humanos. (Acosta y Martínez, 2011; Gudynas, 2010, 2014, 2015; Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Descola 2012; Chakrabarti, 2009 y 2012; Latour, 2012, 2017, 2019). También trasciende el ambientalismo garantista que ha venido desarrollando el *Derecho internacional de los derechos humanos*, por su abordaje atomizado, parcial y cortoplacista en el planteamiento del conflicto climático y en la propuesta de alternativas. Ello se hace sin un enfoque holístico y biocéntrico en la comprensión de la ecología de vivientes que la Naturaleza implica, más allá de la escueta mirada antropocéntrica.

8. “Un Green New Deal dentro del molde del pensamiento actual conducirá a una nueva forma de colonialismo verde que continuará sacrificando a la gente del Sur Global para mantener nuestro modelo económico quebrado”, (Riechmann, 2019: 148).

2. La Constitución de Monticristi entiende los Derechos de la Naturaleza hilvanados y tensionados desde tres ejes que funcionan con interdependencia sistémica: la ecología política profunda, la ética ambiental y la biología conservacionista. Estos tres ejes despliegan sus propios principios, trascendiendo las propuestas del ambientalismo administrativo clásico. Además, la Constitución de Monticristi no es ingenua respecto a la conceptualización de estos derechos; considera que no son viables ni sostenibles sin una base material productiva adecuada que vincule los Derechos de la Naturaleza, con políticas económicas cercanas al decrecimiento y al Buen Vivir indígena. Propone la necesidad de un *modelo económico-otro*, alternativas de vida diferentes al capitalismo productivo y depredador, para dar base y proyección garantista y sostenible a los Derechos de la Naturaleza.

La Constitución de Monticristi, en su artículo 71, vincula estructuralmente los Derechos de la Naturaleza *con* los derechos a la existencia integral; al mantenimiento y regeneración de los ciclos vitales y los procesos evolutivos de la naturaleza; al derecho de toda persona, pueblo o nacionalidad a exigir a los poderes públicos el cumplimiento y garantía de estos derechos; a un derecho restaurativo sustantivo independiente de las indemnizaciones que el Estado tenga que proveer por vulneraciones de los sistemas naturales afectados. Conecta los Derechos de la Naturaleza con su nutriente básico y fertilizador que es el agua, elemento vital para la naturaleza (art. 318), proponiendo un enfoque ecosistémico que haga sostenible este proceso (412). La Constitución avanza con proyección estratégica al establecer que el tratamiento ecosistémico y el consumo humano serán prioritarios en

el uso y aprovechamiento del agua, fijando una relación interdependiente y equilibrada entre los humanos y otros vivientes, constituyendo todos ellos, sin jerarquías de miradas, ni prioridades lógicas en la consideración del uso y la sostenibilidad, una misma ecología de seres.

La radicalidad con la que se enuncia el texto constitucional queda apuntalada a través del principio *in dubio pro natura*: en caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán teniendo en cuenta la orientación y la interpretación más favorable a la protección de la Naturaleza (art. 395.4), en consonancia, también, con el principio de precaución (art. 395.5). Se propone con ello una consideración biocéntrica de los Derechos de la Naturaleza que trasciende el ambientalismo antropocéntrico, centrado en una comprensión dualizada de los derechos (de la naturaleza), tensionada entre los ejes Cultura (humana) y Naturaleza (no humana).

3. Esta regulación de los Derechos de la Naturaleza establece el puente necesario para traspasar el hiato que el ambientalismo no ha podido transitar, a través de tres elementos sustantivos que atraviesan el texto constitucional: la naturaleza como *sujeto de derechos*, más allá de una consideración subsidiaria de ésta agregada primordialmente a los intereses y necesidades de los humanos; la *dimensión plural de los Derechos de la Naturaleza*, frente a una comprensión formalista, reducida y simplista de los procesos naturales y de la ecología de seres que aquí se sustancia; la *dimensión restaurativa integral de los ecosistemas*, más allá de la disyunción ambientalista entre derechos de las personas y derechos del medio ambiente. Con todo ello, se propone una consideración multi-escala para la interpretación de

los Derechos de la Naturaleza, más allá de la mera consideración productiva. La escala sostenible, la escala preventiva, la escala existencial, la escala cosmoviviente son, todas ellas, dimensiones que deben integrar el discurso de Derechos de la Naturaleza (Gudynas, 2011: 255).

4. La novedad *biocéntrica* del texto expone su originalidad y creatividad en una consideración de la Naturaleza como sujeto con valores, no instrumentales a la voluntad, necesidad o intereses productivos de los seres humanos. Los Derechos de la Naturaleza se fundamentan en una axiología propia, autopoietica, con independencia del valor que esta axiología tiene para los seres humanos; y, sobre todo, con independencia de su valor productivo. No se trata de una fundamentación paralela, superpuesta a los valores que fundamentan los derechos fundamentales de las personas; sino interdependiente con estos, condición de posibilidad para garantizar la dignidad de la persona y los grupos en su contexto. No hay dignidad humana sin contexto ecológico, de ahí la necesidad de establecer una interdependencia estratégica entre valores sustantivos de los seres humanos y los de la naturaleza como condición de posibilidad para una protección integral, sostenible y proyectiva en el tiempo y en las generaciones de vivientes. Es una propuesta orientada a *ecologizar la ética* de los derechos humanos. Se trata de evitar, con ello, la trampa del ambientalismo y de las generaciones derechos, con sus prioridades jerárquicas y sus formas ideológicas en la comprensión de los derechos; de proyectar sobre la Naturaleza valores y propiedades que son humanas, dotando de una comprensión antropocéntrica a los Derechos de la Naturaleza. Pese a todo ello, la implementación de estos derechos está yendo

por derroteros productivistas, allende del espíritu normativo que los inspiraba.

5. En relación a la espinosa cuestión de la Naturaleza como sujeto de derechos, el texto transita hacia *otra* consideración de la subjetividad, de los procesos de subjetivación, más allá de la reducción formalista tan propia de la dogmática de derechos. Cuando se habla de la Naturaleza como sujeto de derechos se está pensando en una comprensión holística de lo viviente, más allá de lo humano. Subjetividad implica y abarca especies y ecosistemas. Implica y co-implica una consideración amplia de lo humano integrada en la ecología de los seres vivientes (Kohn, 2021). Por tanto, hablamos de una subjetividad fundamentada en un abordaje plural que evite la atomización y fragmentación de la Naturaleza en recursos naturales, en microsistemas, en partículas naturales que no son más que un momento de la totalidad natural. En este sentido, biodiversidad y pluralidad cultural son dinámicas complementarias. Una consideración amplia de lo humano implica una comprensión culturalmente diversa de la naturaleza como sujeto de derechos.

6. Ahora bien, esta es la dimensión teórica que el texto de Monticristi trata de introducir. Otra cuestión es el recorrido práctico que la configuración programática de los Derechos de la Naturaleza está teniendo. Por recorrido práctico entendemos la interpretación que en sede judicial se está haciendo de estos derechos en contraste crítico con las exigencias del enfoque biocéntrico. Desde un punto de vista normativo habría dos maneras de entender los Derechos de la Naturaleza: en un sentido material-sustantivo; o en su dimensión formal-procedimental (Nogueira y Navas, 2016: 45 y ss.). En su sentido

formal-procedimental, entender la Naturaleza como sujeto de derechos implicaría otorgarle las garantías normativas y jurisdiccionales que se conceden a otros sujetos de derecho ya reconocidos, ya sean personas físicas o jurídicas. Desde aquí, la legitimidad para interponer acciones legales en defensa de la Naturaleza corresponde a todas aquellas instituciones, personas y grupos que pudiéramos considerar representantes legítimos de la Naturaleza y sus procesos: por un lado, el Estado (en su función de administrador de la función de protección y tutela de los derechos ambientales); por otro lado, las comunidades o pueblos afectados. En complementariedad con ello, la Constitución oferta la posibilidad de *tutela ambiental* por medio del artículo 399, función que podría ser activada por interés ciudadano, o a través de la defensoría del ambiente y la Naturaleza, haciendo a tal defensoría depositaria administrativa y legal del buen curso de la tutela legal de los Derechos de la Naturaleza. Esta modalidad se corresponde con un formato clásico de protección. No implica, por tanto, una ruptura con los modelos dominantes ambientalistas, sino más bien una prolongación de los mismos, implicando la introducción de mecanismos administrativos de protección, haciendo pivotar sobre el Estado la garantía última y principal en la interpretación y tutela de estos derechos. Se produce una suerte de transposición de la subjetividad política que corresponde a la Naturaleza, al Estado; una proyección sobre la Naturaleza del modelo clásico de protección ciudadana, diluyendo con ello la novedad cualitativa que implicaba el modelo biocéntrico.

Cabe, sin embargo, una interpretación material-sustantiva, la más interesante y la que está en consonancia con el giro

biocéntrico introducido por el texto de Monticristi. Para esta interpretación, el reconocimiento de subjetividad política de los Derechos de la Naturaleza implica la necesidad de una transformación radical del sistema, de sus modelos productivos y distributivos. Exigiría implementar una política económica comunitaria que abandone y extirpe el extractivismo como manera de tratar con la Naturaleza; que permita representar y proteger la ecología de seres y saberes que la Naturaleza incluye, reconociendo e incluyendo prácticas productivas comunitarias vinculadas al uso de los valles y sus recursos, en consonancia con las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas. Esa es una de las exigencias centrales de la reivindicación de las autonomías indígenas y de sus planes de vida.

7. Los Derechos de la Naturaleza reposicionan los ejes centrales de la política medio-ambiental, más allá del carácter rentable y/o productivo de los recursos naturales que contiene. El eje desde el que articular la protección es la sostenibilidad, incluso, de especies y ecosistemas inútiles, estériles, yermos o poco atractivos para una comprensión comercializadora de la Naturaleza. Desde una mirada biocéntrica, la Naturaleza tiene un valor intrínseco por sí misma, con independencia de la utilidad que el mundo no-humano presente y oferte a los propósitos humanos (Naess y Sessions, 1985). Por ello, resulta importante otorgar subjetividad política a la Naturaleza por la ontología vital que posee, por ser *fuentes de vida otra* que la humana. Los Derechos de la Naturaleza, así entendidos, nos obligan a ver y entender qué significa el ser humano en un mundo que está más allá de lo humano; nos fuerzan a mirar lo humano desde un poco más allá de lo humano.

8. Sin embargo, son muchas las problemáticas que se están dando en América Latina para un reconocimiento material de la Naturaleza como sujeto de derechos. La tendencia a la procedimentalización y administrativización de los Derechos de la Naturaleza y sus garantías, así como la propensión a proyectar sobre la Naturaleza valores y propiedades netamente humanos –como técnica para pensar las formas de tutela– acaban siendo formatos que invierten el sentido material y protector de este reconocimiento. Muchas veces se obvia, además, que ya existe una rica jurisprudencia latinoamericana que asume un enfoque biocéntrico en el ejercicio de la tutela de los Derechos de la Naturaleza, aunque no se exprese con esta esplendorosa gramática. En Colombia, la Corte Constitucional declaró el río Atrato sujeto del derecho a la protección, la conservación, el mantenimiento y la restauración (Sentencia T-622 de 2016). La tutela y representación legal de los derechos del río quedó a cargo de los representantes de las comunidades indígenas accionantes, así como de un delegado del Estado colombiano, en consonancia y sincronía con las disposiciones de protección que establece el texto de Monticristi. Sin embargo, la declaración del río Atrato como sujeto de derechos tenía consecuencias sobre la propiedad pública y los regímenes privativos del mismo, generando intersecciones entre las diferentes partes que aducían intereses y competencias sobre este bien. No se trataba, por tanto, de una declaración tan pacífica, ni tan netamente garantista como se sugería.

Como consecuencia de ello, estas declaraciones formales de sujetos de derecho, las de la Naturaleza y sus ríos consortes, han sido calificadas de meros recursos retóricos, afirmaciones de difícil o impo-

sible implementación, cuya pretensión es la de diluir el sentido político de reconocimientos constitucionales y legales como los previamente referidos. En estos supuestos, es importante discernir y separar analíticamente la mera declaración del río como sujeto de derechos, del contexto y de las condiciones políticas que han motivado y propiciado ese reconocimiento, tanto en sede legal como judicial. En el derecho colombiano, de la mano de la propia Corte Constitucional⁹, existen sentencias que habilitan un régimen holístico

9. Desde el 2016 la justicia colombiana ha declarado seis ríos como sujetos de derecho, a través de sentencias que resolvían acciones constitucionales de tutela o acción popular. La pretensión era proteger el derecho al medio ambiente sano, así como otros derechos fundamentales vulnerados debido al desarrollo de actividades económicas en los cursos y veredas de estos ríos. En cuatro sentencias los jueces consideraron la afectación al derecho humano al agua, teniendo en cuenta las condiciones y limitaciones que impedían garantizar el acceso al recurso hídrico por parte de las comunidades; en otros dos supuestos, se hizo referencia a la necesidad de garantizar este derecho para las generaciones futuras, afianzando elementos holísticos para su interpretación y aplicación; dando medida de la dimensión colectiva de este derecho en su vínculo inextricable con la ecología de seres (organismos, poblaciones, ecosistemas, ambientes) por las que el río discurría; dando fisonomía a las formas de afectación y daño a recursos, veredas, y toda el universo de seres, organismos y entidades afectadas por el discurrir del río, trascendiendo, de esta manera, una comprensión de este derecho como mero recurso hídrico, recurso privativo susceptible de atomización, reparto y apropiación. Cf. Sentencia n.º 38, 2019-00071, caso río Cauca; Sentencia n.º 31, 2019-00043 (caso río Pance); Sentencia T-622 de 2016 (Caso río Atrato); Sentencia rad. 2011-00611 (casos ríos Combeima, Cocora y Coello); Sentencia Corte Suprema de Justicia 4360 de 2018 (caso Amazonas); Sentencia del Tribunal Administrativo de Bocayá, 9 de agosto de 2018 (Caso Páramo de Pisba).

de protección de los recursos naturales, en el que toda persona o comunidad con intereses en los recursos hídricos, pueden reclamar su protección, no en función de su valor productivo, sino por el valor intangible que esos recursos tienen para la comunidad. Esa es la base material de la declaración de un río como sujeto de derechos, base que es necesario prolongar y proyectar.

El peligro de conceptualizar normativamente los Derechos de la Naturaleza es el de su banalización o mistificación, obviando y desplazando el principal fundamento político que se pretende regular –una comprensión biocéntrica de la realidad empeñada en un cambio de paradigma productivo que configure toda una transformación económico-política del Estado en sus maneras de entender el crecimiento y el desarrollo-, sin describir sus mediaciones, analizar sus posibilidades de realización, sus consecuencias y las responsabilidades que genera para el Estado y el Derecho. La mistificación implica transportar el discurso de Derechos de la Naturaleza, con su densidad semántica, más allá de la realidad, obviando reconocimientos y conquistas paralelas, complementarias, que ya regulan y desarrollan mucho de lo que esta retórica discursiva pretende. Se produce, con ello, una suerte de reificación del Derecho y sus procesos, por encima de las dinámicas reales de la Naturaleza, las comunidades y pueblos que viven en ella y con ella. El Derecho avanza por encima y por delante de las posibilidades de la realidad.

9. Con todo ello y a modo de cierre, podemos cifrar algunos retos en relación con los Derechos de la Naturaleza:

- i) la necesidad de superar y trascender la falsa dicotomía con la que se aborda

esta cuestión en América Latina, ar-
queada entre la necesidad de protec-
ción (ambiental) y la compulsión des-
aforada hacia modelos de desarrollo
económico enormemente destructivos.
Una mirada biocéntrica está más allá
–o más acá– de esta rígida dualidad
que, incluyéndola, la relaciona de otra
manera. Trascender la gramática de
los Derechos de la Naturaleza implica
abrirse a un rico régimen interpretativo
que limita modelos productivos, desa-
rrollistas y ambientalistas, siendo el Su-
mak Kawsay indígena una propuesta
interesante en la medida en que se
abre al desafío de afrontar la ecología
de seres cuyas redes relacionales
se extienden más allá de lo humano,
a partir de interacciones con la Natu-
raleza. Se trata de una *perspectiva
otra* que trata de hacerse cargo de la
totalidad cosmovisional de la Natura-
leza, entendiendo la mirada humana
sólo como una perspectiva más dentro
de esa totalidad. (Viveiros de Castro,
1998; 2010);

- ii) la necesidad de avanzar en cuestiones
que tienen que ver con la justiciabili-
dad, pertinencia y posibilidad de estos
derechos; así como con la configura-
ción de una administración de la justi-
cia que no reduzca esta comprensión
a mera tutela ambiental. Ello se antoja
complicado con una Administración de
justicia ineficaz, poco operativa y per-
manentemente en crisis, como ocurre
en América Latina;
- iii) la necesidad de una racionalización
contextualizada de los Derechos de la
Naturaleza. Ello tiene mucho que ver
con nuestra manera de pensar la Natu-
raleza y sus procesos, con nuestra com-
prensión del desarrollo y de la dimen-
sión subordinada de la Naturaleza a las

necesidades humanas. La aparición de
toda una gama de discursos que ridiculi-
zan los Derechos de la Naturaleza, enfa-
tizando que se trata más de un discurso
político que científico, evidenciando, con
ello, la imposibilidad de su implementa-
ción práctica, es clara evidencia de todo
ello (Markó, 2017; Oreskes, 2010, La-
tour, 2012)¹⁰. El discurso también puede
operar como un constructor de realida-
des paralelas que coadyuvan a defun-
damentar y desmontar los Derechos de
la Naturaleza, desde una comprensión
dualizada de Naturaleza (no humana) y
cultura (humana).

5. Brechas y retos de la realidad global para la implementación de los derechos indígenas

Es tiempo de poner intención política en
el momento negativo de la globalización:
aquel que hace inviable y destruye los
modos indígenas de vida y existencia. En
este epígrafe abordaremos las que con-
sideramos principales brechas y dificul-
tades para la garantía y consolidación de
los derechos indígenas. El alumbramiento
de estos pasajes negativos develará algu-

10. Una lista de científicos escépticos con el
cambio climático, enfatizando esta línea argu-
mental puede verse en: https://www.wikiberal.org/wiki/Liste_de_scientifiques_sceptiques_sur_le_r%C3%A9chauffement_climatique. Existe,
además, una sólida corriente negacionista res-
pecto a los efectos del cambio climático que ven
en el ecologismo un peligro y una poderosa ame-
naza para el progreso social y económico, para
poder seguir creciendo productivamente, esto es,
destruyendo Vida. Considérese, en este sentido,
la *Apelación de Heidelberg* o la *Declaración de
Leipzig* (2005).

nos de los retos que competen y deberán afrontar los pueblos indígenas en años venideros. Las brechas son brújulas para alumbrar procesos de lucha por la descolonización.

1. Un primer ramal de dificultades se desprende del radical desfase existente entre el rápido e intenso proceso de creación de una gramática jurídica de derechos indígenas y la dificultad para la protección eficaz de los derechos indígenas. Es lo que se ha venido llamando como un incremento del “gap de implementación” (UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2, 2005), de la fractura inconmensurable que se abre entre la positivización de los derechos indígenas (y de los operadores jurídicos necesarios para ello) y su efectiva aplicación real. Este desajuste y asimetría entre el discurso de derechos y la realidad pone en escena otro problema de gran calado: la *crisis de la estrategia de los derechos y del Derecho*, como propuesta principal para afrontar la realidad de los daños y exclusiones causadas a los pueblos indígenas. Este desajuste produce una fuerte despolitización de las prácticas y tácticas viables, un gran desgaste de la efectividad y legitimidad de los derechos. Nos aboca, con ello, a un nuevo paradigma logístico sobre cómo entender y afrontar los derechos en cuanto práctica de transformación y emancipación.

2. Asistimos, también, a una progresiva instrumentalización e inversión del contenido de otros derechos indígenas –en sede estatal– claves para la agenda política indígena. Ejemplos paradigmáticos de esta afirmación sería el tratamiento que se está haciendo de la Consulta y la autonomía indígena.

2.1. La *Consulta previa libre e informada* se ha convertido en una cuestión nuclear

para el ejercicio y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas. El Convenio 169 de la OIT –en sus artículos 6, 7, 15 y 16– establece que los Estados deben consultar todas las medidas administrativas y legislativas que afecten a los pueblos indígenas y tribales (arts. 6 y 7), así como los proyectos de prospección y explotación de los recursos naturales existentes en sus tierras (art. 15). Las comunidades indígenas deberán ser tenidas en cuenta en la formulación, aplicación y evaluación de planes y programas nacionales y regionales de desarrollo (arts. 6 y 7); cuando por circunstancias excepcionales sea necesario el traslado y la reubicación de pueblos indígenas, éste sólo podrá llevarse a cabo con su consentimiento dado libremente y con pleno conocimiento de causa (art. 16.2). De la misma manera la *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* establece que los pueblos indígenas deben ser consultados antes de adoptar medidas legislativas y administrativas que los afecten, antes de aprobar cualquier proyecto que tenga impacto en sus tierras o territorios, y los recursos aledaños a ellas. En el mismo orden de ideas, establece que el consentimiento libre, previo e informado es imprescindible en casos de traslados o reubicaciones de comunidades (arts. 10, 19, 30 y 32). Adicionalmente se incluyen algunas situaciones no contempladas por el Convenio 169 y especifican con mayor precisión el tipo de medidas que deben ser consultadas. Se establece, por ejemplo, el deber de realizar consultas antes de utilizar las tierras o territorios de las comunidades indígenas para actividades militares (art. 30), provisión que no está específicamente contemplada en el Convenio 169 (Martínez de Bringas, 2012: 127-149).

La Corte Interamericana de Derechos Humanos reconoce que la Consulta es un “principio general del Derecho Internacional” cimentado sobre la estrecha relación que los pueblos indígenas mantienen con su territorio; sobre la importancia que para ellos tiene la propiedad comunal y los lazos culturales y espirituales que con ella se establecen¹¹. La Consulta se vincula estrechamente con el derecho a la participación política recogido en el artículo 23 de la Convención Americana; es, por tanto, parte integrante del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

El Relator James Anaya mantuvo que, aunque la *Declaración* y el *Convenio 169 de la OIT* sostengan que las consultas con los pueblos indígenas deberán celebrarse de buena fe, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado, no puede considerarse que dichos instrumentos internacionales confieran a los indígenas un poder de veto en términos generales (Doc. A/HRC/12/34, 2009, párr. 46). El deber de consultar es un derecho remedial que ha surgido para poner fin a modelos históricos coloniales que se han impuesto a los pueblos indígenas amenazando sus condiciones de vida, pero nunca podrá ser un veto que permita a los pueblos indígenas “imponer unilateralmente su voluntad a los Estados que actúan legítimamente y de buena fe en bien del interés del público” (Ibidem, párr. 49).

Tras este espinoso discernimiento entre Consulta y consentimiento, con el más que polémico corolario final del Relator Anaya sobre el hecho de que la consulta no otorga un derecho de veto a los pueblos indígenas, las dinámicas de consulta en América Latina han entrado en un pro-

ceso de instrumentalización y administrativización, siendo su ejercicio más una facultad de los Estados y las empresas, que un derecho de los pueblos indígenas. La administrativización es una técnica para vaciar de contenido el derecho a la consulta en cuanto derecho indígena, haciendo que otros sujetos –Estados y/o empresas– funjan como titulares protagónicos del mismo. Lo que era un deber de Estados, empresas y terceros con presencia en territorialidad indígena, ha mutado en un derecho propio. Frente a ello, el discurso de derechos de la Corte resulta yermo e ineficaz.

La técnica de la administrativización también ha operado simplificando la cualidad colectiva de lo que era objeto de consulta. Por tanto, la dimensión compleja de la territorialidad indígena –como unidad de vida con dimensiones culturales, económicas, simbólicas, espirituales, productivas– es diseccionada en unidades medibles, rompiendo la trama de lo colectivo y estableciendo, en última instancia, una lógica individualizante –como proyección de un concepto liberal de propiedad privada– en la manera indígena de entender el sentido de la Consulta. Además, los modos y manera de consultar, su procedimentalidad, ha cobrado un protagonismo fundamental desplazando el contenido material de la misma –la territorialidad indígena y sus derechos–. La dimensión formal del derecho sustituye y se antepone a la dimensión material del mismo. De ahí la necesidad de que un concepto flexible e instrumental de responsabilidad social corporativa sea utilizado para desplazar los derechos indígenas.

2.2. En relación a la *Autonomía indígena*, este es un derecho nuclear y fundamental para la construcción y reconfiguración de la trama de derechos colectivos indíge-

11. Corte IDH. *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. FRC. 2012, párr. 164.

nas. Sin embargo, la autonomía, en sus formas de construcción y desarrollo, ha sido interpretada de manera antagónica y confrontada por los Estados y por la Corte. Mientras para la Corte la autonomía implica la consolidación y desarrollo de sus formas de producción, reproducción y desarrollo de la vida individual y colectiva, esto es, la institucionalización de la dimensión emancipadora de la subjetividad política de estos pueblos; para los Estados la autonomía es concebida como un resorte orientado a legitimar formas de gobernanza estatal que permitan la integración de los pueblos indígenas en el marco de los Estados. Para el Estado se trata más bien de una concesión, de un nuevo pacto social desde donde poder gestionar, de otra manera, la “cuestión indígena” en el contexto de una renovada política pública estatal multicultural (Martínez de Bringas, 2018: 101-138).

Hablar, por tanto, de instrumentalización de la autonomía indígena supone reducirla a mera política pública estatal, un proceso de integración indígena que olvida y relega la dimensión sustancialmente política de la autonomía, reduciendo la problemática a mera soberanía del Estado¹². Con ello se abandona el fértil término de plurinacionalidad diseñado para construir un nuevo marco de relaciones con el Estado, donde pactos plurinacionales se entrecruzan para poder sincronizar y entrelazar la territorialidad indígena al

12. Es precisamente cuando transcendemos el problema de la soberanía estatal –a partir de una categoría como la plurinacionalidad– cuando se accede a una consideración compleja del Estado y del poder, y se pueden develar los mecanismos, técnicas y tácticas que han servido de soporte al mantenimiento de la estructura colonial –de la colonialidad del Poder–, a partir de la dimensión restaurativa que soporta y propone la autonomía indígena.

Estado, y éste a aquella, en un espacio autónomo que trasciende la mera descentralización administrativa (Martínez de Bringas, 2011: 1-20).

La administrativización de la autonomía indígena y su consecuente despolitización implica diluir y neutralizar los contenidos fundamentales de este derecho, como son: la propiedad comunal indígena tal y como ha sido reconocida por la Corte en el marco del artículo 21 de la Convención Americana; el conocimiento tradicional indígena sito y vinculado al territorio y a sus formas de vida; el control económico, social y político del territorio; la gestión de la soberanía alimentaria en el marco de sus propias formas de desarrollo (Martínez de Bringas, 2018: 110).

Una interpretación y aplicación rigurosa de la autonomía indígena, como la sugerida, tendría importantes consecuencias para la configuración y delimitación del Estado. Implicaría implementar, en su dimensión más lata, el pluralismo jurídico (más allá del mono-juridicismo constitucional, y del propio Derecho Internacional de los derechos humanos); la plurinacionalidad, permitiendo una readaptación e integración de las naciones indígenas en el Estado, más allá de estructuras netamente estado-céntricas, como el federalismo á la estadounidense; y la interculturalidad en cuanto criterio hermenéutico fundamental para entender las relaciones Estado-pueblos indígenas. La autonomía como derecho reclama la adaptación del territorio indígena a la soberanía del Estado y reconfigurar esta última a partir de los parámetros que la cosmovisión indígena ofrece en la comprensión de la territorialidad, los derechos, la autonomía, el Derecho y la soberanía.

3. Finalmente, podríamos hablar de la emergencia postmoderna de nuevos peli-

gros y riesgos para los pueblos indígenas. Uno sería la nueva política extractivista global ensayada con especial énfasis en América Latina; y, concomitantemente vinculado a lo anterior e interdependiente con él, el proceso de criminalización de los pueblos indígenas por su labor en la defensa de sus derechos y del territorio.

3.1. El extractivismo en América Latina se ha configurado y determinado como un tránsito del Consenso de Washington al consenso de las *commodities* (Svampa, 2018: 14-31, CIDH, 2015), haciendo de la explotación de los recursos naturales el eje sobre el que hacer pivotar el nuevo plusvalor global, los nuevos nichos de riqueza y explotación para el capital, que, paradójicamente, están ocupados, habitados y protegidos por pueblos indígenas. El extractivismo implica una reprimarización de la Economía que pasa por la explotación intensiva y extensiva de sus recursos como nuevo criterio productivo. Es un modo social de territorialización, una manera especial de entender el desarrollo para los estados, una nueva expresión postcolonial de despojo para los pueblos indígenas.

El extractivismo, en cuanto nueva y renovada agresión a los derechos de los pueblos indígenas se explica desde un diagrama circular: i) reclama despojos territoriales indígenas por la existencia de proyectos que implican grandes inversiones en estos territorios –para la explotación petrolera; para la minería a cielo abierto de metal y mineral; para la explotación hidrocarburífera; para la agroindustria centrada en el monocultivo de soja, palma, etc.; para grandes obras y comunicaciones que atraviesan territorio indígena– (Doc. A/HRC/33/42, 2016: párr. 83); ii) los despojos territoriales producen desigualdad, discriminación y exclusión indígena, convirtiendo a estos pueblos

en uno de los grupos más vulnerables y perseguidos del planeta; iii) el eslabón último de este proceso es la *criminalización indígena* como consecuencia de su actitud militante y defensiva frente a este modelo social de territorialización (Doc. A/HRC/39/17, 2018: párr. 47).

Este nuevo modelo social de producción y explotación está implicando una centralización de las luchas y la resistencia en lo que se ha venido llamando defensas *ecoterritoriales*, que aglutinan una pléthora de movimientos, entre ellos, ecologistas, campesinos, feministas, postcoloniales, movimiento comunal, movimiento indígena, etc. El núcleo de la demanda por nuevos y viejos derechos se hace girar sobre la simplificación y denostación del conflicto social que el nuevo extractivismo propone, para quien los daños eco-territoriales no son más que externalidades, exigencias necesarias para un modelo de desarrollo productivo. Sin embargo, desde la perspectiva de derechos indígena se hace necesario incluir en la variable del conflicto capital-trabajo la cuestión ecoterritorial, en su especificidad indígena y campesina, para poder cartografiar y conceptualizar nuevas agresiones a los derechos colectivos, como los derechos territoriales indígenas, el conocimiento tradicional, los impactos ambientales y eco-territoriales, la soberanía alimentaria, las nuevas fracturas en la biodiversidad, los daños emergentes procedentes de la bio-industria y un largo etc.

3.2. La criminalización indígena no es más que el reverso del proceso anterior: reacción agresiva, sistemática e implacable ante los procesos de defensa colectiva del territorio llevado a cabo por los pueblos indígenas ante el nuevo paradigma de desposesiones y despojos territoriales (Doc. A/HRC/39/17, 2018: párr. 27-39,

57, 63-71). Hablaríamos de violencia expresiva contra los pueblos indígenas, ejercida contra ellos por el hecho de ser pueblos indígenas, por expresar unas maneras de vida –preservación, sostenibilidad, reciprocidad– que resultan lesivas para los intereses de las grandes inversiones. Estaríamos ante una *fisonomía colectiva de la criminalización* contra los pueblos indígenas, pese al reconocimiento expreso que de los derechos colectivos indígenas han venido haciendo distintos operadores jurídicos, principalmente, la Corte Interamericana.

Si se analizan los patrones de violencia ejercitados contra estos pueblos se puede inferir, de su *modus operandi*, la voluntad de poner en práctica una aniquilación sistemática de las estructuras de vida indígena, de sus patrones culturales de funcionamiento y existencia¹³. Esto es, de arrasar estos modos de vida por el hecho de ser indígenas, por su especificidad cultural y colectiva, así como por su especial relación con el territorio y la naturaleza¹⁴. Son, precisamente, estos modos de vida los que suponen un freno, un límite y una oposición radical al modelo económico y social de territorialización y desarrollo que implica el extractivismo. Por ello, el paradigma indígena de Buen Vivir, con principios tan evidentes como la relacionalidad, la complementariedad, la reciprocidad o la ciclicidad, constituye un embate directo al modelo extractivo de desposesión, aniquilación y consumo. Los principios y valores fundamentales *en y desde* los que interpretar los derechos colectivos indígenas.

13. Corte IDH. *Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala*. Fondo. Sentencia de 29 de abril de 2004. Serie C n.º 105, párr. 70 y ss.

14. Corte IDH. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*. EPFRC. 2007, párr. 167-172.

La sistematización y conceptualización de patrones de discriminación y exclusión contra los derechos de los pueblos indígenas (Martínez de Bringas, 2020: 193-240) permite entender la pretensión última de esta violencia específica: negar y destruir la dimensión ontológica de los pueblos indígenas, sus prácticas de vida, sus formas de organización, precisamente, por el freno y merma que estas formas de vida suponen para los intereses públicos y privados, como Estados, empresas y terceros privados, entre otros. Estamos, por tanto, ante el colosal choque y enfrentamiento entre dos modelos antagónicos de entender la economía, el desarrollo, la sostenibilidad y los modos de protección. Ello también se ha plasmado en el desarrollo de leyes penales a medida para la persecución de la manera indígena de lucha y ejercer la protesta contra los nuevos peligros que afrontan en su manera colectiva de habitar y defender el territorio. Estas son, precisamente, las causas profundas y directas de la criminalización indígena.

Es en estos ámbitos donde se reclama una intensa labor estratégica de lucha normativa y política por ser la fuente actual de la herida trágica de los pueblos indígenas. Evitar seguir construyendo derechos de papel y principios normativos sin eficacia ni garantías para los pueblos indígenas.

6. Conclusiones

El objetivo de este trabajo era dar medida del carácter expropiante y destructivo que el colonialismo ha tenido y tiene sobre la realidad de los pueblos indígenas, y cómo el colonialismo continúa proyectando globalmente sus sombras de destrucción en tiempos de aniquilación ecológica. Para contrarrestar la potencia del colonialismo, hemos considerado los comunes-indíge-

nas como el núcleo desde donde entender el planteamiento de transformación y resistencia comunitaria de los pueblos indígenas; el lugar que otorga fundamento y sentido a su práctica política de derechos. Sólo desde ahí es posible entender la interculturalidad como praxis para la renovación de un nuevo contrato socio-ambiental que los pueblos indígenas podrían rearticular en el marco del Estado y del mercado. Ubicados los sentidos y los arraigos desde donde entender los comunes-indígenas, hemos transitado hacia una crítica política del concepto Derechos de la Naturaleza, en un sentido doble: como crítica de lo que no es, de su tergiversación por parte del Estado; como propuesta alternativa para comprender la centralidad que la ecología de vivientes tiene en las cosmovisiones indígenas. Ubicados esos centros de sentido indígena hemos concluido con lo que hemos considerado las principales fracturas en la protección de los derechos indígenas, brechas que reposan, en última instancia, en la necesidad de anular y destruir la comprensión indígena de la(s) vida(s) por el potencial crítico que implican para la nueva razón colonial.

Bibliografía

Acosta A. y Martínez E. (2011). *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala.

Bhaba, H. (1994). *The location of Culture*, New York, Routledge.

Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Madrid, Traficantes de sueños.

Chakrabarty, D. (2000). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, TusQuets.

Chakrabarty, D. (2009). "The Climate of History: Four Theses", *Critical Enquiry*, 35, pp. 197-222.

Chakrabarty, D. (2012). "Postcolonial Studies and the Challenge of climate Change", *New Literary History*, 43(1), pp. 1-18.

Chilisa and Ntseane P. (2010). "Resisting dominant discourses: Implications of Indigenous African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research", *Gender and Education*, 22 (6), pp. 617-631.

Cram F. (2009). "Maintaining indigenous voices" in Mertens D. M. y Ginsberg P. E. (ed.) *The Handbook of social research ethics*, CA, Sage, pp. 308-322.

Cabnal, L. (2017). Tz'k'at, Re de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54, pp. 100-104.

CIDH, (2015). *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*, OEA.

Danowski D. y Viveiro de Castro E. (2019). ¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines, Buenos Aires, Futuros Próximos.

Davison, D. (2004). "A Unified Theory of Thought, Meaning and Action", in *Problems of Rationality*, Oxford, OUP.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Barcelona, Amorrortu.

Guerrero P. (2018). *La chakana del corazón. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*, Quito, Abya Yala.

Hess, Ch. y Ostrom, E. (eds.) (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*, Quito, IAEN.

- Kohn E. (2021). *Cómo piensan los bosques*, Quito, Abya Yala.
- FAO y FILAC (2021). *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques. Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe*, Santiago, FAO.
- González G. y Lincoln Y. (2006). "Decolonizing qualitative research: Nontraditional forms in academy", *Forum: Qualitative Social Research*, 7 (4), pp. 1-14.
- Goody J. (2021). *El robo de la Historia*, Madrid, Akal.
- Gudynas E. (2011). "Los derechos de la naturaleza en serio" en Acosta A. y Martínez E. (2011) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala, pp. 239-286.
- Gudynas E. (2014). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Perú, PDTG.
- Gudynas E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Bolivia, CEDIB.
- Honneth A. (2011). *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trota.
- Latour, B. (2012). "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política", *Cuadernos de Otra parte. Revista de letras y artes*, 26, pp. 67-76.
- Latour, B. (2017). *Cara a Cara con el Planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de posiciones apocalípticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Madrid, Taurus.
- Leanui, P. (2000). "Processes of decolonization" en Batisse M (ed.) *Reclaiming indigenous voice and vision*, Toronto, UBC Press, pp. 150-160.
- Marko, I. (2017). *Contrepoints.org*.
- Martínez de Bringas A. (2016). "La política de lo común. Experiencias y sabidurías para el Buen Vivir", *Pensamiento*, vol. 72, 272, pp. 593-616.
- Martínez de Bringas A. (2011). "Naturaleza de la(s) autonomía(s) indígena(s) en el marco de la Constitución boliviana: Una reflexión sobre el contenido de los derechos indígena", *Revista general de derecho público comparado*, 9, pp. 1-20.
- Martínez de Bringas A. (2018). "Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural", *Revista d'estudis autonòmics i federals*, 28, pp. 101-138.
- Martínez de Bringas A. (2020). "El reconocimiento del genocidio como estrategia instituyente para la reparación de los derechos colectivos y la memoria indígena" en Sánchez Rubio D. y Cruz Zúñiga P. (eds.) *Poderes constituyentes, alteridad y derechos humanos. Miradas críticas a partir de lo instituyente, lo común y los pueblos indígenas*, Madrid, Dykinson, pp. 193-240.
- Naess A. y Sessions G. (1985). "Platform principles of the deep ecology movement", en Devall B. y Sessions G. (eds.) *Deep ecology: living as if Nature mattered*, Salt Lake City, Smith, pp. 69-73.
- Oreskes N. y Conway E. (2010). *Merchants of doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press.
- Paredes J. (2015). "Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo

comunitario (descolonizando la vida)", *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.

Quine, W.V.O. (2013). *World and Object*, Cambridge, MIT Press.

Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*, Barcelona, MRA.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.

Svampa, M. (2018). *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina. Conflictos socio ambientales, giro eco territorial y nuevas dependencias*, México, Universidad de Guadalajara.

Tzul G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuime'ena'*, México, Amaq.

Viveiros de Castro E. (1998). "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

Viveiros de Castro E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz.

