

VALENTINA GONZÁLEZ-MORALES

DERECHOS BIOCULTURALES Y ÉTICA BIOCULTURAL: HACIA UNA APLICACIÓN INTEGRAL

RESUMEN: *1. Introducción: derechos bioculturales para la conservación de la naturaleza; 2. Origen del término «biocultural»; 3. Derechos bioculturales; 4. Derechos bioculturales. aportes y críticas; 5. La ética biocultural y su marco teórico de las 3Hs como método heurístico; 6. Conclusión.*

1. Introducción: derechos bioculturales para la conservación de la naturaleza

El marco teórico de los derechos bioculturales fue empleado como fundamento central en dos casos emblemáticos para la historia de la protección de la naturaleza, la declaración como persona jurídica del río Whanganui (Nueva Zelanda) y la declaración como sujeto de derechos del río Atrato (Colombia). Ambos casos surgieron de procesos legales en los que las comunidades locales defendieron activamente la protección de sus territorios, especialmente de los ríos, fundamentales para su sustento físico, espiritual y social. Las circunstancias que envolvieron estos procesos son particulares para cada caso. Sin embargo, existen aspectos que las comunidades locales comparten, como lo son interdependencia entre su salud física, espiritual y mental con la salud de los ecosistemas que habitan, el reconocimiento de la naturaleza como una entidad *viva* que merece respeto, el desarrollo de prácticas que les han permitido sobrevivir durante milenios sin destruir los ecosistemas, y conocimientos ancestrales transmitidos oralmente, entre otros.

Para comprender mejor de que se tratan los derechos bioculturales, sus alcances y limitaciones, en este artículo, primero, realizaré un recorrido histórico por el término biocultural para comprender su importancia y significado. En segundo lugar, haré un análisis de los precedentes que dieron origen a los derechos bioculturales. Mostrando la importancia de los derechos bioculturales y qué problemas buscan resolver. Y por último mostrar como la teoría de la ética biocultural y su marco conceptual de las 3Hs permite comprender la complejidad de los problemas ecológicos actuales y buscar soluciones de aplicación integral, superando algunas limitaciones que los derechos bioculturales encuentran en su aplicación, ejemplificando a través del caso del río Atrato en Colombia.

2. Origen del término «biocultural»

Las sociedades humanas han coevolucionado en relaciones de interdependencia con la naturaleza, sin embargo, durante varios siglos la visión que predominó fue un paradigma occidental que supone una jerarquía y separación radical entre cultura/hombre y naturaleza. Esa visión llevó a una supra valoración de la razón y sus productos culturales y a una infra valoración de la naturaleza como una mera fuente de recursos que deben ser explotados [Bacon 2000]. El resultado es una sobre explotación de la naturaleza y la crisis ambiental que se experimenta en la actualidad. El término “biocultural” ha sido empleado para enfatizar las relaciones de interdependencia entre naturaleza y cultura.

A principios del siglo XX, este término fue utilizado por primera vez en la antropología, Montague Cobb realizó una investigación que demostró un compromiso con la integración biocultural y la igualdad racial [Watkins 2007; González-Morales 2023] y, más adelante, se extendió a otros campos. En arquitectura, se habla de patrimonio biocultural, espacio biocultural o paisajes bioculturales [Nikezic 2022]; en lingüística, de diversidad biocultural [Maffi 2001]; en psicología de teoría biocultural [Carroll *et al.* 2017], en el ámbito legal, de derechos bioculturales [Bavikatte & Benett 2015]; y en filosofía, de ética biocultural [Rozzi *et al.* 2008].

Al emplear el término “biocultural”, se busca resaltar la profunda interconexión y coevolución entre la cultura humana y la naturaleza. Este término pretende superar la tradicional dicotomía entre lo biológico y lo cultural, subrayando que los seres humanos y sus entornos naturales están intrínsecamente vinculados. Enfatizar la interdependencia permite: fomentar prácticas que respeten y mantengan los ciclos naturales, destacando ejemplos de comunidades que han aprendido a vivir de manera sostenible con sus territorios. Proteger y valorar tanto el patrimonio cultural como el natural, entendiendo que ambos están profundamente entrelazados. Abogar por los derechos bioculturales que reconocen la importancia de preservar tanto la diversidad biológica como la cultural. Y por último informar la formulación de políticas y marcos éticos que respeten y promuevan la convivencia armoniosa entre las comunidades humanas y sus entornos naturales.

Es importante destacar que las relaciones bioculturales no siempre son positivas. Algunas tradiciones han ignorado los ciclos naturales, provocando la destrucción de numerosos ecosistemas. Un ejemplo clásico de esto es la Isla de Pascua (Rapa Nui) y su devastación [Rull 2020]. Actualmente, muchas sociedades están destruyendo los ecosistemas rápidamente debido a la occidentalización de las culturas, el consumo desmedido de recursos y el sistema capitalista [Escobar 1995]. Por ello, es crucial preservar, reconocer y valorar las relaciones bioculturales positivas, en las que las comunidades conservan sus ecosistemas y la diversidad biológica mediante prácticas tradicionales. Estas relaciones bioculturales positivas son fundamentales para sustentar las teorías de los derechos y la ética biocultural [González-Morales 2023]. En este punto, es necesario definir el concepto de comunidades locales, ya que, según la teoría de los derechos bioculturales, no todas las comunidades encajan en esta descripción. Las comunidades locales son aquellas que han desarrollado sus prácticas vitales de manera sostenible con los ecosistemas que habitan, es decir mantienen relaciones bioculturales positivas. Esto incluye comunidades campesinas, indígenas, étnicas, afrodescendientes, entre otras [Bavikatte & Bennett 2015].

Los derechos bioculturales se refieren a los derechos de las comunidades locales para administrar sus tierras, aguas y recursos naturales. Este concepto surgió en 1999 cuando el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente publicó una colección de artículos sobre

los valores culturales y espirituales de la biodiversidad. Editada por Darrell Addison Posey [1999], esta obra inspiró a antropólogos y activistas a explorar el papel de las culturas indígenas y locales en la preservación de la biodiversidad [Bavikatte & Benett 2015]. Posey destacó la necesidad de derechos que reconocieran la conexión entre la diversidad biológica y cultural, llamándolos derechos sobre los recursos tradicionales (TRR por sus siglas en inglés). Estos derechos son esenciales para la conservación de la naturaleza y la cultura, y vinculan los derechos humanos de las comunidades indígenas y locales con derechos de tercera generación, como el derecho al desarrollo y la conservación del medio ambiente [González-Morales 2023].

3. *Derechos bioculturales*

Los derechos bioculturales buscan unir los derechos de las comunidades locales e indígenas que suelen estar separados en la legislación tradicional. Por ejemplo, en Colombia, los derechos culturales, ambientales y territoriales de los pueblos indígenas están separados legalmente: la protección de sus derechos a la tierra no incluye explícitamente los derechos al agua, ya que ambos se gestionan por separado [Macpherson *et al.* 2020, 527].

A nivel internacional, esta separación también se refleja en tratados y acuerdos. Por ejemplo, el Convenio 169 subraya la importancia de la tierra y los recursos naturales para los pueblos indígenas, pero no aborda específicamente la protección de su propiedad cultural e intelectual [Chen & Gilmore 2015]. Las leyes de propiedad intelectual solo reconocen derechos individuales, mientras que las comunidades indígenas y étnicas tienen una cultura y territorios comunales. Así mismo los derechos bioculturales intentan superar la separación entre pueblos indígenas y Occidente, integrando las cosmovisiones indígenas con el marco legal.

Estos derechos no son nuevos, sino que unifican los derechos de los pueblos indígenas y comunidades locales, reconociendo la interdependencia entre diversidad biológica y cultural. En las últimas tres décadas, cambios en políticas, leyes y convenios internacionales han facilitado la implementación de estos derechos. Entre los precedentes están:

a) Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de 1992: Promueve la conservación y uso sostenible de la biodiversidad, y la distribución equitativa de los beneficios de los recursos genéticos. Al reconoce la importancia de los conocimientos y prácticas ecológicas tradicionales (TEK) de las comunidades locales. Otro aspecto de interés es que el CDB establece la interdependencia entre la diversidad biológica y cultural y exige la participación equitativa en los beneficios derivados del uso de estos conocimientos y prácticas. Aunque dentro del texto del CBD no se encuentra el término “biocultural”, se puede percibir la valoración de los hábitos de vida tradicionales que promueven la conservación de la biodiversidad y exige su respeto y preservación. Por último, el CDB también apoya a las comunidades locales en la restauración de la biodiversidad y promueve la cooperación entre los sectores público y privado para lograr estos objetivos. Sin embargo, el CDB podría mejorar al definir claramente el valor intrínseco de la biodiversidad y evitar una visión puramente instrumental de la naturaleza.

b) Postdesarrollo: Los derechos bioculturales se basan en la teoría del posdesarrollo de Uno de los principales exponentes de esta teoría es Arturo Escobar. En su obra *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Escobar [2007] argumenta que el desarrollo es una construcción social con efectos negativos en América Latina, África y Asia. Tras la Segunda Guerra Mundial, se creó la categoría de “países subdesarrollados”, con la premisa de que el crecimiento económico y el desarrollo eran las únicas soluciones para la pobreza. Sin embargo, este enfoque, diseñado por países ricos, resultó ineficaz y exacerbó los problemas que buscaba resolver. Escobar destaca que etiquetar a los países del sur global como “pobres” y “subdesarrollados” llevó a imponer un modelo de desarrollo económico que despreció y discriminó otras formas de vida. En su análisis, Escobar muestra cómo este paradigma transformó ontológicamente a estos países y advierte sobre los riesgos de considerarlo universal y objetivo. En sus estudios, encontró que las comunidades locales hibridan prácticas desarrollistas y tradicionales, demostrando que, a pesar de la influencia colonial, las comunidades reinterpretan y adaptan estos modelos a sus contextos. Escobar sostiene que las comunidades locales tienen una profunda comprensión de sus propios hábitos de vida y relaciones con sus territorios. Subraya la importancia de reconocer la agencia de estas comunidades,

superando las ideas de incapacidad y dependencia. Las prácticas de hibridación reflejan cómo las sociedades se adaptan a nuevas presiones, encontrando un equilibrio entre valores tradicionales y nuevos. El principal problema del paradigma del desarrollo es su pretensión de aplicar un modelo teórico único a todas las comunidades del mundo, basado en la experiencia de los países del norte global. Este enfoque ignora la explotación colonial y esclavista que facilitó el éxito de las economías industrializadas del norte, así como las particularidades y la agencia de los países del sur global. Escobar también critica el desarrollo sustentable y el discurso de la biodiversidad por tratar a la naturaleza como un reservorio de recursos, perpetuando el paradigma del desarrollo y el capitalismo. Propone superar este paradigma mediante el reconocimiento de hábitos de vida tradicionales y el valor de los saberes ecológicos tradicionales de las comunidades locales. Se puede afirmar entonces que los derechos bioculturales nacen de la necesidad de superar el discurso del desarrollo, promoviendo y valorando las prácticas y conocimientos tradicionales de las comunidades locales.

c) Derechos de Tercera Generación o Derechos Colectivos: Los derechos bioculturales se apoyan en los derechos de tercera generación, que son ejercidos por colectivos. Reconocer a grupos como titulares de derechos permite otorgar derechos a comunidades indígenas, étnicas y campesinas. La clasificación de los derechos humanos en tres generaciones fue propuesta por el jurista checo Karel Vasak en la década de 1970. Esta clasificación, aunque originalmente eurocéntrica, ha sido ampliamente aceptada por su enfoque en la protección progresiva de derechos, reflejando los ideales de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Derechos de primera generación: Relacionados con la libertad, incluyen derechos civiles y políticos como el derecho a la vida, la integridad, la libertad de expresión, y la participación política. Los Derechos de segunda generación: Vinculados a la igualdad, comprenden derechos económicos, sociales y culturales como el derecho a la propiedad, al trabajo, a la salud, y a la educación. Los Derechos de tercera generación: Asociados a la solidaridad, incluyen derechos colectivos y de los pueblos, como el derecho a la libre determinación, a la paz, al desarrollo, y a un ambiente sano [Vasak 1977]. Dos aspectos clave de los derechos de tercera generación para los derechos bioculturales son: a) Reconocimiento de grupos como titulares de derechos:

Esto es esencial para reconocer los derechos de pueblos originarios y comunidades locales y b) Derecho a un ambiente sano: Reconoce la relación entre la salud del medio ambiente y la salud humana, obligando a los gobiernos a proteger la diversidad biológica. Estos derechos colectivos, aunque controvertidos en su jerarquía, han sido ampliamente aceptados tanto a nivel internacional, como en la constitución colombiana.

d) Derechos indígenas y aborígenes: El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es crucial para la implementación de los derechos bioculturales, ya que destaca la interdependencia entre los hábitos de vida de las comunidades y sus hábitats, así como la relación entre la diversidad biológica y cultural. Los derechos de los pueblos indígenas van más allá de los derechos colectivos, ya que se reconocen como un “sujeto colectivo” con valor intrínseco. Estos derechos han sido un precedente fundamental para los derechos bioculturales, especialmente a través del Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [UNDRIP 2007]. El Convenio 169 de la OIT (1989): Reconoce la contribución de los pueblos indígenas a la diversidad cultural y la armonía social y ecológica. En el artículo 13, establece la importancia de la relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios y la necesidad de respetar y proteger estos vínculos colectivos. La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007): Resalta que el conocimiento, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuyen al desarrollo sostenible y la gestión ambiental adecuada. En el artículo 25, confirma el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer su relación espiritual con sus tierras y recursos, y a cumplir con sus responsabilidades hacia las generaciones futuras. Estas declaraciones reconocen la relación especial entre los hábitos de vida de las comunidades indígenas y sus territorios, proporcionando un soporte esencial para los derechos bioculturales. Este vínculo también se encuentra en comunidades campesinas, negras y otras locales, que han demostrado éxito en la conservación ambiental a través de sus prácticas tradicionales y el respeto mutuo con sus territorios y recursos.

e) La refutación de la “tragedia de los comunes”: La Tragedia de los Comunes es una hipótesis propuesta por Garrett Hardin (1968), que sostiene que los recursos compartidos tienden a ser sobreexplotados porque

cada individuo actúa en su propio interés. Hardin sugirió que la solución era la privatización o la coerción para regular el uso de estos recursos. Varios autores han desarrollado críticas a esta teoría, entre ellos encontramos a Elinor Ostrom [1998; 2008] quien argumenta que la hipótesis de Hardin es limitada porque no todos los humanos actúan egoístamente y presenta ejemplos de comunidades que gestionan recursos comunes exitosamente sin necesidad de privatización o regulación externa. Por su parte Susan Jane Buck Cox [1985] señala que Hardin malinterpreta la historia de las comunidades feudales de Inglaterra ya que estas comunidades tenían reglas y castigos sociales para regular el uso de los recursos, logrando un uso común exitoso durante siglos. David Harvey [2011] critica la visión liberal del trabajo y la propiedad privada, subrayando que el despojo de tierras de comunidades indígenas se justificó por su supuesta falta de “producción de valor” y propone una reestructuración de la relación entre comunidades y territorios, enfocándose en la gestión común para el bienestar comunitario. Por último, Vandana Shiva [2016] sostiene que las comunidades históricamente han gestionado los bienes comunes con éxito, estableciendo reglas y restricciones de uso. Además, plantea que la cooperación, no la competencia, es la fuerza motriz en muchas sociedades del Tercer Mundo. Estas críticas a la Tragedia de los Comunes subrayan la relación de interdependencia entre las comunidades locales y sus territorios. Por esto se puede afirmar que las críticas a la tragedia de los comunes han influenciado los derechos bioculturales y su incorporación de una ética del cuidado de la tierra, que contrasta con la explotación desmedida promovida por el paradigma del desarrollo.

4. Derechos bioculturales. aportes y críticas

Los derechos bioculturales han sido reconocidos como fundamento en acuerdos e instrumentos legales recientes como el Protocolo de Nagoya, la declaración del río Whanganui como persona jurídica y la Sentencia T-622/16 en Colombia. Un aspecto crucial de los derechos bioculturales es su potencial para remediar las injusticias cometidas contra los pueblos indígenas, como destacan Chen y Gilmore en su artículo *Derechos bioculturales: un nuevo paradigma para proteger los derechos de los pueblos indígenas*.

En el mismo artículo los autores destacan que el concepto de derechos bioculturales puede funcionar como un principio unificador que fortalece los esfuerzos para proteger los derechos de los pueblos indígenas al considerar sus cosmovisiones y su relación con la tierra y los recursos naturales. Además, subrayan que la adopción y difusión internacional de estos derechos podría legitimar la protección integral de los recursos indígenas. Para lograr este objetivo, es crucial un compromiso compartido entre las agencias operativas de la ONU y otros actores internacionales, que reconozcan y respeten los derechos indígenas conforme a sus cosmovisiones y prácticas culturales. Por último, Chen y Gilmore resaltan que los derechos bioculturales ofrecen una nueva perspectiva para abordar integralmente la protección de los recursos indígenas, integrando conocimientos tradicionales, prácticas culturales y formas de gestión ambiental sostenible en las políticas nacionales y el discurso académico, fomentando así un enfoque más inclusivo y equitativo hacia los pueblos indígenas [Chen & Gilmore 2015, 10].

Estos aspectos son significativos debido a la larga historia de discriminación que han enfrentado las comunidades étnicas desde la colonización. Cuando se les han concedido derechos, éstos han sido delineados según ontologías y tradiciones occidentales, a menudo impuestos sin tener en cuenta sus realidades sociales. Muchas de estas comunidades sostienen cosmovisiones holísticas donde los territorios son de uso común y la propiedad privada no tiene prioridad, una visión que se extiende también a los ríos y otros cuerpos de agua en su entorno. Sus prácticas espirituales y tradiciones son comunitarias y están íntimamente ligadas a los elementos naturales circundantes. En este contexto, la conservación ambiental juega un papel crucial en la preservación de su cultura. Los derechos bioculturales emergen como un intento innovador para reconocer y proteger estos derechos desde las cosmovisiones de estas comunidades, permitiendo su inclusión por primera vez en marcos jurídicos tanto nacionales como internacionales.

Otro aspecto crucial de los derechos bioculturales es su capacidad para adaptarse dinámicamente a las necesidades específicas de cada comunidad. Esto facilita la implementación de soluciones prácticas que varían según las circunstancias locales y las distintas visiones del mundo y necesidades de diversas comunidades étnicas. Según Giulia Sajeve

[2015] en su artículo *Derechos con Límites: Derechos Bioculturales – Entre la Autodeterminación y la Conservación del Medio Ambiente*, la diversidad en las necesidades de cada comunidad o pueblo influye directamente en la configuración de la canasta de derechos bioculturales en diferentes contextos. Esta variabilidad responde a las particularidades locales, incluyendo las relaciones de las comunidades con los ecosistemas locales y su nivel de interacción o conflicto con actores externos [Sajeva 2015].

Algunas críticas que se han planteado a la teoría de los Derechos Bioculturales son:

i) Otorgar derechos bioculturales no garantiza que las comunidades locales mantengan un estilo de vida sostenible para siempre, en palabras de Sajeva:

Simplemente otorgar derechos a la tierra y los recursos, derechos a la autodeterminación y derechos a preservar identidades culturales distintas a los PICL (Pueblos Indígenas y Comunidades Locales) no implica, y mucho menos garantiza, que estos derechos llevarán a una comunidad/pueblo a mantener su estilo de vida sostenible para siempre. Es posible que las prácticas, reglas y creencias de los IPLC no siempre permanezcan en línea con los objetivos de conservación [Sajeva 2015, 45].

ii) Los derechos bioculturales podrían resaltar el mito del “buen salvaje ecológico”, que puede imponer cargas especiales y deberes a las comunidades locales, especialmente a los pueblos indígenas, invisibilizando sus procesos de resistencia y reivindicaciones culturales independientes de la conservación ambiental [Sánchez y Morales 2021, 104].

iii) Los derechos bioculturales pueden perpetuar una visión instrumental de la naturaleza, reduciéndola a meros recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible, en lugar de reconocer su valor intrínseco según las cosmovisiones locales que la consideran parte de la familia y merecedora de respeto [Sánchez & Morales 2021, 106].

iv) Los derechos bioculturales, como cualquier otra medida jurídica, están sujetos a las asimetrías de poder en la sociedad, lo que podría llevar a su regulación de manera que beneficie a grupos de poder en

lugar de proteger adecuadamente las necesidades de las comunidades afectadas [Sánchez & Morales 2021, 108].

v) Otorgar derechos, al igual que otorgar personalidad jurídica a una entidad de la naturaleza no es suficiente para su protección real. como señalan Erin L. O'Donnell y Julia Talbot-Jones en su artículo “Creando derechos legales para los ríos: lecciones de Australia, Nueva Zelanda e India”, es necesario, además: – Designar a una persona u organización para actuar en nombre del río y defender sus derechos. – Proveer tiempo, dinero y experiencia para que los derechos del río puedan ser defendidos en los tribunales. – Asegurar que los representantes de los ríos tengan independencia de los gobiernos y suficiente poder para tomar medidas, especialmente en casos políticamente controvertidos [O'Donnell & Talbot-Jones 2018].

Las críticas destacadas son fundamentales porque plantean desafíos significativos para la efectiva y justa implementación de los derechos bioculturales. Sajeva subraya que otorgar estos derechos no asegura automáticamente la sostenibilidad a largo plazo de los estilos de vida de las comunidades locales, lo cual resalta la necesidad de apoyar activamente estas prácticas más allá del reconocimiento legal. Por otro lado, Sánchez y Morales alertan que los derechos bioculturales podrían fortalecer la visión del “buen salvaje ecológico”, imponiendo cargas específicas sobre las comunidades locales y minimizando sus luchas por autonomía cultural, independientes de las preocupaciones ambientales. Además, critican que estos derechos podrían perpetuar una visión utilitaria de la naturaleza, reduciéndola a recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible, contrariando las cosmovisiones locales que la consideran parte integral de la familia y merecedora de respeto intrínseco. También señalan que los derechos bioculturales están sujetos a las desigualdades de poder en la sociedad, lo que podría llevar a su regulación en favor de grupos de influencia en lugar de proteger eficazmente las necesidades de las comunidades afectadas, subrayando la necesidad de marcos legales equitativos y representativos. Finalmente, O'Donnell y Talbot-Jones enfatizan que simplemente otorgar derechos o personalidad jurídica a entidades naturales no es suficiente para asegurar su verdadera protección; se requieren recursos adecuados y una representación independiente y poderosa para defender y respetar estos derechos en contextos legales y políticamente desafiantes. Estas críticas

son esenciales para orientar el desarrollo de políticas y marcos legales que no solo reconozcan los derechos bioculturales, sino que también aborden de manera efectiva los desafíos prácticos y éticos asociados con su implementación y mantenimiento a largo plazo. En este sentido la propuesta de la ética biocultural ofrece algunos mecanismos para promover la efectividad de la aplicación de los derechos bioculturales y superar los problemas mencionados como se mostrará a continuación.

5. La ética biocultural y su marco teórico de las 3Hs como método heurístico

La ética biocultural, propuesta por el biólogo y filósofo chileno Ricardo Rozzi, es un campo de estudio que integra perspectivas biológicas y culturales para abordar cuestiones éticas relacionadas con el medio ambiente, la biodiversidad y las interacciones humanas con la naturaleza. Este enfoque reconoce la interconexión entre la diversidad biológica y cultural, destacando la importancia de comprender y respetar las relaciones entre los humanos, otras especies y los ecosistemas. En el contexto de la conservación y la sostenibilidad, la ética biocultural busca promover la coexistencia armoniosa entre seres humanos y otros-que-humanos. Esto implica valorar el conocimiento ecológico tradicional, respetar las prácticas indígenas y reconocer el valor intrínseco de todas las formas de vida. Para comprender esta propuesta es necesario abordar las 3Hs: Co Habitantes, Hábitats, y Hábitos de vida:

A. Cohabitantes

El término “cohabitar” busca resaltar las relaciones ecológicas y éticas entre los diversos miembros de las comunidades (ecosistemas). Al utilizar el prefijo “co”, que proviene del latín “cum” y significa “con”, se enfatiza la idea de unión y colaboración. De esta manera, se supera la visión que enfatiza la separación entre los distintos miembros de las comunidades, centrando la atención en lo que compartimos y nos une. Cohabitar es compartir el hábitat, valorando las conexiones y relaciones entre los diferentes seres que han evolucionado y desarrollado su vida juntos. Rozzi lo expresa de la siguiente manera:

Así como el concepto de compañero alude a compartir pan (del latín, cum = con; panis = pan), el término cohabitante alude a compartir hábitat. Compartir el hábitat implica un proceso ecológico-evolutivo y cuidar el hábitat implica un deber ético. Por tanto, el concepto de conviviente tiene un doble significado; es a la vez descriptivo y normativo [Rozzi 2018, 36].

La idea de “cohabitante” se sustenta en muchas cosmovisiones de pueblos indígenas, quienes en sus narrativas aluden a épocas originales en las que los humanos y otros seres eran familia. Ejemplos de esto se encuentran en las cosmovisiones de los fueguinos yahganes, mapuche, emberá y pueblos ojibwa, entre otros [Rozzi 2018; Callicott 2017; Mecha-Forastero 2007]. Además, las teorías evolutivas muestran que los seres humanos están relacionados con otros mamíferos. En otras palabras, tanto las teorías científicas como las cosmovisiones indígenas reconocen relaciones familiares entre los humanos y otros seres con quienes coevolucionamos. Esto enfatiza nuestra cercanía y reconoce los vínculos que nos unen y, por tanto, la relación ética que tenemos con ellos.

Rozzi utiliza el término “cohabitar” para resaltar tres atributos esenciales de los seres que comparten el hábitat:

- Los cohabitantes son sujetos, no objetos.
- Los cohabitantes co-constituyen sus identidades y bienestar al habitar con otros seres humanos y no humanos.
- Los cohabitantes comparten hábitats que coestructuran a través de relaciones de cohabitación, estableciendo relaciones ecológicas de complementariedad y reciprocidad mediante intercambios de materia y energía.

Por tanto, el cuidado y conservación de los hábitats es la condición necesaria para la existencia y el bienestar de los diversos cohabitantes [Rozzi 2018, 39].

Se establece así una estrecha relación entre hábitats, hábitos de vida y cohabitantes. Las relaciones bioculturales que existen entre estos tres elementos pueden ser beneficiosas o perjudiciales en términos de conservación. La ética biocultural busca identificar y fomentar las prácticas de las comunidades indígenas y locales que han permitido la conservación biocultural, promoviendo diálogos con los gobiernos locales para su reconocimiento en las políticas públicas. Es importante mencionar

que las comunidades no son homogéneas y sus prácticas son adaptativas. Las visiones del mundo pueden transformarse con el tiempo. Hacer generalizaciones sobre las cosmovisiones de los pueblos indígenas conlleva el peligro de realizar reducciones esencialistas. Creer que todas las comunidades indígenas tienen una relación de protección hacia la naturaleza es una falacia. Sin embargo, muchas comunidades tienen prácticas tradicionales que han conservado los ecosistemas durante milenios. Estos casos de conservación son precisamente los que la ética biocultural busca resaltar y proteger.

B. Hàbitats

Rozzi [2018] señala que generalmente, se entiende por hábitat el lugar físico y geográfico donde se desarrolla la vida de un individuo, grupo o especie. Sin embargo, en la ética biocultural, el hábitat va más allá de esta concepción, e identifica tres dimensiones distintas:

Dimensión biofísica: Esta dimensión se extiende desde los ecosistemas locales hasta la biosfera global. Un hábitat es el lugar donde vive un organismo o una comunidad de organismos, incluyendo todos los factores vivos y no vivos del entorno circundante. Esto implica el reconocimiento de la relación entre múltiples organismos vivos y elementos abióticos, como seres humanos, animales, árboles, pantanos y ríos.

Dimensión simbólico-lingüístico-cultural: Abarca desde las lenguas vernáculas hasta la logósfera global. Esta dimensión aporta una comprensión de las relaciones que se generan entre los cohabitantes a través de aspectos simbólicos y lingüísticos. Como ha enfatizado Humberto Maturana, los humanos habitan lenguajes y se convierten en quienes son a través del lenguaje, el cual permite recrear múltiples mundos y mostrar diferentes facetas de la realidad.

Dimensión institucional-socio-política-infraestructural-tecnológica: Se expande desde las instituciones locales hasta la tecnósfera global. Esto incluye tanto las estructuras físicas (por ejemplo, carreteras, puentes, suministro de agua, alcantarillado, redes eléctricas) como las estructuras organizativas de los servicios prestados y las instituciones.

Los hábitats, con sus tres dimensiones, están influenciados por los hábitos de vida de los diferentes cohabitantes, y a su vez, estos hábitos

de vida están influenciados por los hábitats, creando relaciones de bivalencia entre estos elementos.

C. Hábitos de vida

El término *hábitos de vida* se refiere a las diferentes formas de vida de los cohabitantes. Estos hábitos son las maneras en que se desarrollan y actúan los diversos miembros de una comunidad, incluyendo seres humanos, animales, plantas, elementos abióticos, instituciones, lenguas, entre otros. Según Rozzi [2018], «el término hábito de vida significa un *modus vivendi* que involucra formas de vida más complejas que los meros instintos y que tienen lugar en múltiples especies».

Para la ética biocultural, los hábitos de vida no son sólo características psicológicas o conductuales, sino que también incluyen otras formas de agencia. El concepto de hábito no se limita a las esferas conductuales o psicológicas, sino que abarca dimensiones biológicas, sociológicas, neurológicas, epistemológicas, fenomenológicas, ontológicas y morales. Este concepto tiene una dimensión ética que implica el desarrollo de virtudes a través de la repetición habitual, basada en la teoría de Aristóteles. Esta dimensión ética del hábito nos ayuda a comprender las raíces socioculturales de estilos de vida insostenibles, así como a reorientarlos hacia hábitos sostenibles.

Al restaurar la agencia de seres otros-que-humanos, se reconoce su capacidad como sujetos. Algunas cosmovisiones indígenas, por ejemplo, reconocen a los seres otros-que-humanos como una familia, donde la tierra es nuestra madre. Esta relación de parentesco se remonta a las teorías evolutiva y ecológica de Charles Darwin, quien propuso que los seres humanos evolucionaron a partir de los primates y, por lo tanto, son nuestros parientes. En conclusión, los hábitos de vida son las formas de acción e interacción entre los diferentes convivientes, que se desarrollan en hábitats específicos.

Así pues, la ética biocultural reconoce los vínculos inextricables entre los *cohabitantes*, sus *hábitos de vida* y sus *hábitats* compartidos, presentando las diferentes dimensiones que cada uno posee. Esto permite una comprensión más amplia de la compleja red de relaciones que ocurren en los ecosistemas, lo que permite su conservación

o restauración efectiva. «La ética biocultural exige que se recupere la comprensión sistémica sobre las interrelaciones biofísicas, lingüísticas, económicas y políticas incrustadas en la identidad de los habitantes, sus hábitos y sus hábitats regionales» [Rozzi 2012, 38].

La metodología utilizada por la ética biocultural evalúa conocimientos, prácticas y cosmovisiones ecológicas locales para construir diálogos con gobiernos y administradores de políticas públicas, construyendo así mejores formas de relacionarse con otros cohabitantes y generar políticas que afirmen la prioridad de la vida sobre lo puramente económico. o valor instrumental. En palabras de Rozzi:

En lugar de centrarse en la invención de una nueva cosmovisión ecológica, la ética biocultural se centra en la expresión de la plétora de cosmovisiones, valores y prácticas sostenibles ecológicos existentes. Una traducción filosófica adecuada y una mediación política pueden contribuir a que sean respetados en las políticas nacionales e internacionales y a una mejor comprensión de su conexión con hábitats y hábitos específicos. Muchas tradiciones están vivas dentro y fuera de la civilización occidental, lo que puede contribuir a la salud y la sostenibilidad de las comunidades locales, así como a la sociedad global y la biosfera [Rozzi 2012, 44].

De esta manera, podemos ver que la ética biocultural y los derechos bioculturales ayudan a que las comunidades locales (indígenas, étnicas o campesinas) sean escuchadas como portavoces válidas, superando así el paradigma moderno. Sin embargo, la ética biocultural va más allá de los derechos bioculturales al mostrar el cambio ontológico de ver la naturaleza y sus elementos como meros objetos para ser considerados como sujetos/cohabitantes con quienes compartimos hábitat y hábitos de vida. Además de esta transformación ontológica, la ética biocultural produce una transformación epistemológica al tomar en cuenta la multiplicidad de conocimientos ecológicos tradicionales, prácticas de conservación y cosmovisiones de las comunidades locales.

6. *Conclusión*

La bioculturalidad expresa los vínculos indisolubles entre la diversidad biológica y cultural, mostrando cómo los seres humanos hemos coevolu-

cionado con los ecosistemas que habitamos, y por tanto la conservación de los ecosistemas depende de la conservación de las culturas humanas y viceversa. Hay evidencia de que en los territorios donde hay mayor diversidad cultural también hay mayor diversidad biológica. Esto nos permite comprender que muchas comunidades han aprendido a vivir de manera sostenible, mediante el uso de conocimientos y prácticas que se han transmitido de generación en generación durante milenios. Los derechos bioculturales surgen, entonces, como una herramienta que busca agrupar los derechos de las comunidades indígenas y locales, para garantizar la justicia social y permitir su conservación, y por ende la conservación de los ecosistemas.

Reconocer los derechos bioculturales implica reconocer el vínculo que existe entre todos los elementos de la naturaleza y las tradiciones y culturas de las comunidades locales. Por tanto, permite superar la separación que hace el ordenamiento jurídico tradicional entre el derecho a la propiedad privada, propiedad intelectual, medio ambiente sano, agua, etc. ya que para estas comunidades indígenas y étnicas no están realmente separados y también el territorio y su cultura son bienes colectivos. De esta forma, las comunidades indígenas encuentran un espacio en los ordenamientos jurídicos, y logran mayor justicia y respeto por sus tradiciones.

Sin embargo, se han realizado varias críticas a los derechos bioculturales. Una de ellas es que su otorgamiento no garantiza la sostenibilidad a largo plazo de los estilos de vida de las comunidades locales. Además, se argumenta que podrían reforzar la visión del “buen salvaje ecológico”, imponiendo cargas específicas a las comunidades y minimizando sus luchas por autonomía cultural. También se critica que estos derechos podrían perpetuar una visión utilitaria de la naturaleza, tratándola como recursos explotables bajo la lógica del mercado y el desarrollo sostenible. Otra crítica indica que los derechos bioculturales pueden estar sujetos a las desigualdades de poder en la sociedad, favoreciendo a grupos de influencia en lugar de proteger las necesidades de las comunidades afectadas. Finalmente, se argumenta que otorgar derechos a entidades naturales no es suficiente para asegurar su protección real.

Frente a estas críticas, la teoría de la ética biocultural puede complementar la teoría de los derechos bioculturales. La ética biocultural busca restablecer la agencia y el valor intrínseco de todos los cohabitantes, superando el instrumentalismo, reconociendo el valor ontológico y epistemológico de las culturas no occidentales y de las comunidades lo-

cales. Además, establece los niveles de responsabilidad de los distintos agentes en las transformaciones ecológicas y busca mecanismos para proteger, conservar y restaurar la bioculturalidad.

El marco conceptual de las 3Hs de la ética biocultural nos permite observar las relaciones inextricables entre hábitats, cohabitantes y sus hábitos de vida, facilitando la identificación de actividades que promueven la conservación biocultural en las dimensiones biofísica, sociocultural e institucional-tecnológica. Este marco tiene un poder heurístico que mejora la capacidad de observar con precisión qué elementos se consideran en las políticas, ontologías y leyes, y cuáles se omiten. La implementación de una ética biocultural podría ayudar a resolver los problemas encontrados en la aplicación de los derechos bioculturales.

Referencias

- Bacon, F. [2000], *Francis Bacon: the New Organon*, eds. L. Jardine, M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bavikatte, K.S., Bennett, T. [2015], Community stewardship: the foundation of biocultural rights, in: *Journal of Human Rights and the Environment* 6 (1), 7-29.
- Bavikatte, K., Robinson, D.F. [2011], Towards a People's History of the Law: Biocultural Jurisprudence and the Nagoya Protocol on Access and Benefit Sharing, in: *Law, Environment and Development Journal* 7 (1), p. 35, <https://lead-journal.org/content/11035.pdf> (accessed February 24, 2025).
- Bridgewater, P., Walton, D.W. [1996], Towards a new framework for vertebrate conservation, in: D.J. Kitchener, A. Suyanto (eds.), *Proceedings of the First Eastern Indo-Australian Conference on Vertebrates*, Perth, Western Australian Museum, 59-63.
- Bridgewater, P., Rotherham, I.D. [2019] A Critical Perspective on the Concept of Biocultural diversity and its Emerging Role in Nature and Heritage Conservation, in: *People and Nature* 1, 291-304. <https://doi.org/10.1002/pan3.10040> (accessed February 24, 2025).
- Buck Cox, S.J. [1985], No Tragedy on the Commons, in: *Environmental Ethics* 7 (1), 49-61.
- Callicott, J.B. [2017], *Cosmovisiones de la Tierra. Un estudio Multicultural de éticas ecológicas desde la cuenca del Mediterráneo hasta el desierto australiano*, México DF, Plaza y Valdez.

- Carroll, J., Clasen, M., Jonsson, E., Kratschmer, A.R., McKerracher, L., Riede, F., Svenning, J.-C., Kjærgaard, P.C. [2017], Biocultural theory: The current state of knowledge, in: *Evolutionary Behavioral Sciences* 11(1), 1-15, <https://doi.org/10.1037/ebs0000058> (accessed February 24, 2025).
- Chen, C., Gilmore, M. [2015], Biocultural Rights: A New Paradigm for Protecting Natural and Cultural Resources of Indigenous Communities, in: *The International Indigenous Policy Journal* 6 (3), 1-17. <https://doi.org/10.18584/iipj.2015.6.3.3> (accessed February 24, 2025).
- Cocks, M.L. [2006], Biocultural diversity: Moving beyond the realm of 'Indigenous' and 'local' people, in: *Human Ecology*, 34 (2), 185-200. <https://doi.org/10.1007/s10745-006-9013-5> (accessed February 24, 2025).
- Cornescu, A.V. [2009], The Generations of Human Rights, in: *Dny práva Days of Law: the Conference Proceedings*, 1st Edition, Brno, Masaryk.
- Davidson-Hunt, Iain, J., Turner, K.L., Te Pareake Mead, A., Cabrera-Lopez, J., Bolton, R., Idrobo, C.J., Miretski, I., Morrison, A., Robson, J.P. [2012], Commissions Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities, in: *Sapiens* 5 (2) – IUCN, <https://journals.openedition.org/sapiens/138#tocto2n1> (accessed February 24, 2025).
- Declaration of Belém [1988], *The Declaration of Belem*, <http://www.ethnobiology.net/what-we-do/core-programs/global-coalition-2/declaration-of-belem/> (accessed February 24, 2025).
- Escobar, A. [1995], *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press.
- Escobar, A. [2007], *The invention of the Third World*, transl. D. Ochoa, Caracas, Editorial Foundation the dog and the frog.
- Estrada López, E. [2006] Derechos de Tercera generación. *Revista digital de derecho, Podium Notarial*, (34), 249-257.
- González-Morales, V. [2023], Derechos bioculturales: perspectiva filosófica, in: *Naturaleza y Sociedad. Desafíos medioambientales* 5, 117-142, <https://doi.org/10.53010/nys5.06> (accessed February 24, 2025).
- Hardin, G. [1968], The tragedy of the Commons, in: *Science Magazine* 162, 1243-1248.
- Harvey, D. [2011], The Future of the Commons, in: *Radical History Review* 109, 101-107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2010-017> (accessed February 24, 2025).
- Hutchison, A. [2014], The Whanganui River as a Legal Person, in: *Alternative Law Journal* 39 (3), 179-182. <https://doi.org/10.1177/1037969X1403900309> (accessed February 24, 2025).

- International Labour Organization (ILO) [1989], C169 – Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169) https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314 (accessed February 24, 2025).
- Loh, J., Harmon, D. [2005], A global index of biocultural diversity, in: *Ecological Indicators* 5, 231-241 <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2005.02.005> (accessed February 24, 2025).
- Losonczy, A.M. [2006], *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del chocó*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Macpherson, E., Torres Ventura, J., Clavijo Ospina, F. [2020], Constitutional Law, Ecosystems, and Indigenous Peoples in Colombia: Biocultural Rights and Legal Subjects, in: *Transnational Environmental Law* 9 (3), 521-540.
- Maffi, L. [2001], Introduction: On the Interdependence of Biological and Cultural Diversity, in: Ead. (ed.), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1-50.
- Mecha-Forastero, B. [2007], Conocimiento e investigación: una perspectiva desde la educación intercultural, in: *Revista Educación y Pedagogía* 49, 103-118, <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyep/article/view/6638> (accessed February 24, 2025).
- Nikezic, A. [2022], *Enhancing Biocultural Diversity of Wild Urban Woodland through Research-Based Architectural Design: Case Study – War Island in Belgrade, Serbia*, in: *Sustainability* 14, 11445.
- O'Donnell, E.L., Talbot-Jones, J. [2018], Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India, in: *Ecology and Society* 23(1), 7, <https://doi.org/10.5751/ES-09854-230107> (accessed February 24, 2025).
- Ostrom, E. [1998], *Coping with Tragedies of the Commons, Workshop in Political Theory and Policy Analysis Center for the Study of Institutions, Population, and Environmental Change*, Bloomington, Indiana University.
- Ostrom, E. [2008], Tragedy of the Commons, in: *The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2nd Edition, ed. S.N. Durlauf, L.E. Blume, London, Macmillan.
- Poe, M.R., Norman, K.C., Levin, P.S. [2014], Cultural Dimensions of Socioecological Systems: Key Connections and Guiding Principles for Conservation in Coastal Environments, in: *Conservation Letters* 7, 166-175, <https://doi.org/10.1111/conl.12068> (accessed February 24, 2025).

- Posey, D.A. (ed.) [1999], *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, London, United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications.
- Rozzi, R., Massardo, F., Anderson, C., Heidinger, K., Silander, J.A. Jr. [2006], Ten Principles for Biocultural Conservation at the Southern Tip of the Americas: The Approach of the Omora Ethnobotanical Park, in: *Ecology and Society* 11 (1), 1-56. <https://doi.org/10.5751/ES-01709-110143> (accessed February 24, 2025).
- Rozzi, R. [2012], Biocultural Ethics: Recovering the Vital Links between the Inhabitants, Their Habits, and Habitats, in: *Environmental Ethics* 34, 27-50.
- Rozzi, R. [2018], Biocultural Homogenization: a Wicked Problem in the Anthropocene, in: R. Rozzi, R.H. Jr. May, F.S. Chapin III, F. Massardo, M. Gavin, I. Klaver, A. Pauchard, M.A. Núñez, D. Simberloff (eds.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Dordrecht, Springer, 21-48.
- Rull, V. [2020], The Deforestation of Easter Island, in: *Biological Reviews* 95 (1), 124-141.
- Sajeva, G. [2015], Rights with Limits: Biocultural Rights – Between Self-Determination and Conservation of the Environment, *Journal of Human Rights and the Environment*. 6 (1), 30-54. <https://doi.org/10.4337/jhre.2015.01.02> (accessed February 24, 2025).
- Sánchez, Á., Morales, P. [2021], Derechos bioculturales: entre la integración y la esencialización de relaciones naturaleza-culturas, in: V. González (ed.), *Derechos de la naturaleza y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la naturaleza*, Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial Siembra, 95-123, <https://co.boell.org/es/2022/01/21/derechos-de-la-naturaleza-y-derechos-bioculturales> (accessed February 13, 2025).
- Shiva, V. [2016], *Water Wars: Privatization, Pollution, and Profit*, Berkeley, North Atlantic Books.
- UNDRIP [2007], *The UN Declaration of the Rights of Indigenous Peoples*, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html> (accessed February 24, 2025).
- Vasak, K. [1977], Human Rights: A Thirty-Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights, in: *UNESCO Courier* 30 (11), 28-32.
- Watkins, R.J. [2007], Knowledge from the Margins: W. Montague Cobb's Pioneering Research in Biocultural Anthropology, in: *American Anthropologist* 109 (1), 186-196.

- Zuckerman, M.K., Martin, D.L. [2016], *New Directions in Biocultural Anthropology*, Hoboken, John Wiley and Sons.
- Zaffaroni, E.R. [2011], La Pachamama y el humano, in: A. Acosta, E. Martínez (eds.), *La Naturaleza con Derechos. De la Filosofía a la Política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 25-135.

Biocultural Rights and Biocultural Ethics: Toward a Comprehensive Application

Keywords

biocultural; biocultural rights; biocultural ethics; local communities

Abstract

In the last decade, biocultural rights have been utilized to grant legal personhood to the Whanganui River in New Zealand (2015) and the Atrato River in Colombia (2016). This has been achieved by establishing a direct connection between the worldviews of ethnic peoples and the ecosystems they inhabit. The theoretical construct of biocultural rights has been extensively analyzed from a legal perspective, demonstrating their effectiveness in incorporating the worldviews of local communities (indigenous, Afro-descendant, ethnic, etc.) into legal frameworks. However, their implementation in Colombia has not yielded the ambitious outcomes that were anticipated. This shortfall is largely attributed to the region's challenging conditions of social injustice and armed conflicts. In this article, the theory of biocultural ethics and its theoretical framework of the 3Hs (Rozzi 2012) will be employed to analyze, clarify, and highlight relevant aspects in the application of biocultural rights.

Nell'ultimo decennio sono stati utilizzati i diritti bioculturali per conferire diritti ai fiumi Whanganui in Nuova Zelanda (2014-2017) e Atrato in Colombia (2015-2017), stabilendo una connessione diretta tra le cosmovisioni dei popoli etnici e gli ecosistemi in cui abitano. La figura teorica dei diritti bioculturali è stata ampiamente analizzata dal punto di vista giuridico, mostrando le sue virtù come strumenti che consentono l'inclusione delle comunità locali (indigene, afrodiscendenti, contadine, ecc.) e delle loro cosmovisioni nel quadro legale. Tuttavia, la sua applicazione in Colombia non ha portato i risultati ambiziosi sperati. In gran parte, ciò è dovuto alla difficile situazione di ingiustizia sociale e conflitti armati nella regione. In questo articolo verrà utilizzata la teoria dell'etica bioculturale e il suo quadro teorico delle 3Hs (Rozzi 2012) per analizzare, chiarire e portare alla luce aspetti rilevanti nell'applicazione dei diritti bioculturali.

Valentina González-Morales

Universidad de Cartagena, Colombia

<https://www.unicartagena.edu.co/>

CHIC (Cape Horn International Center <https://capehorncenter.com/en/>), Chile.

E-mail: vgonzalezm2@unicartagena.edu.co