

ECOLOGICAL CONSTITUTIONALISM IN LATIN AMERICA: FROM ENVIRONMENTAL RIGHTS TO THE RIGHTS OF NATURE

Resumen

El presente artículo de investigación analiza mediante una metodología cualitativa el constitucionalismo ecológico latinoamericano. La tierra no calla y las constituciones deben permitirle hablar: este es el gran desafío del constitucionalismo ecológico andino, caracterizado por un original proceso de innovación y experimentación, típico sobre todo de Ecuador y Bolivia, y que marca el surgimiento de un paradigma de protección ambiental alternativo a aquel occidental que traza emblemáticamente el pasaje de una visión jurídica antropocéntrica a una cautivadora aproximación biocéntrica. El reconocimiento constitucional de la personalidad jurídica de la naturaleza desplaza el interés de las preocupaciones ambientales al tema de los mismos derechos, y contribuye a la construcción de un renovado orden jurídico que puede —y debe— prever la posibilidad de devolver el alma quitada a lo no humano. Ahora bien, reconocer derechos a entidades hasta ahora excluidas del pensamiento jurídico permite modificar de forma radical y estimulante la idea de naturaleza, y sugerir inéditas modalidades de relación con la Madre Tierra, las cuales, lejos de variar sus ciclos vitales, estructura, funciones y dinámicas evolutivas, exaltan la oportunidad de sedimentar prácticas éticas de “Buen Vivir”, y también promueven equidad, justicia social, pluralismo y democratización. Además de desarmar las obsoletas premisas del progreso y de la comprensión unidimensional del desarrollo y del crecimiento económico, esta visión traza posibles escenarios de convivencia en los que la diversidad ya no es la excepción, sino la regla. América Latina abre nuevas puertas, proporciona nuevas claves y supone la creación de un Estado de derecho ecológico global capaz de desplazar los objetivos del desarrollo sostenible hacia una dimensión más holística, que sabe afrontar los desafíos, así como eventuales riesgos futuros.

Palabras clave

Constitucionalismo andino ecológico, Pachamama, Buen Vivir, Derechos de la Naturaleza

Abstract

This research articles studies with a qualitative methodology the ecological constitutionalism in Latin America. The land is not silent and the Constitutions must give it a voice: this is the great challenge of Andean ecological constitutionalism, characterized by an original process of innovation and experimentation, found particularly in Ecuador and Bolivia, which marks the genesis of a paradigm of environmental protection alternative to the Western one, and which emblematically outlines the passage from an anthropocentric legal vision to a seductive biocentric approach. The constitutional recognition of legal personality to nature shifts the centre of gravity from environmental fears to the issue of rights themselves, and contributes to the construction of a renewed legal order that can, and must, contemplate the hypothesis of returning the soul taken from the non-human. Now, recognizing rights to entities hitherto excluded from juridical thought, allows for a radical and stimulating revision of the idea of nature and also suggests new ways of relating to Mother Earth which, far from mortifying her vital cycles, structure, functions and evolutionary dynamics, exalt the opportunity to sediment Buen Vivir's ethical practices, which, moreover, are stimulating to promote equity, social justice and pluralism. A vision that, dismantling the obsolete assumptions of progress and the one-dimensional understanding of development and economic growth, draws possible scenarios of coexistence in which diversity is the rule, and not the exception. Latin America opens new doors, providing new keys, and assuming the creation of a global ecological rule of law, capable of shifting the objectives of sustainable development towards a more holistic dimension, capable of facing challenges, and why not, future risks as well.

Keywords

Andean ecological constitutionalism, Pachamama, Buen Vivir, Rights of Nature

CONSTITUCIONALISMO ECOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA: DE LOS DERECHOS AMBIENTALES A LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA

Angela Iacovino*
Università degli Studi di Salerno

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2020.31.1.12>

Introducción

*Debes respetar la tierra,
porque no te la dieron tus padres,
sino que te la prestaron tus hijos*

Proverbio Masai

Si el ser humano no es solo sociedad, sino sobre todo naturaleza, vive *en y con* esta última (Carducci, 2014), entonces es necesario reconsiderar el derecho en su globalidad, dejando necesariamentede lado la tradicional perspectiva teórica, a la que no le interesa la cuestión del reconocimiento de los derechos originarios de la naturaleza, independientemente de los que viven en esta. Últimamente, la idea de extender la personalidad jurídica ala naturaleza representa el camino más urgente a emprender por parte de la gobernanza ambiental, al ser

* Doctora en Sociología de la Università degli Studi di Salerno, actualmente enseña Instituciones de Derecho Público en el Departamento de Scienze Politiche e della Comunicazione (POLiCOM) de la misma Universidad. Sus áreas de estudio e investigación se refieren a temas como la gobernanza, la democracia participativa y la igualdad de oportunidades. También se ocupa de políticas sociales, procesos de innovación, dimensión ética del sistema administrativo, crisis de la representación política, protección del medio ambiente, seguridad alimentaria y derecho a una alimentación adecuada. Junto con Antonio Vitale publicó el volumen *L'abito democratico e l'armadio del potere. Introduzione allo studio del diritto pubblico*, Aracne, Roma, 2016. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7132-5193>. Contacto: aiacovino@unisa.it.

El artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el Departamento de Scienze Politiche e della Comunicazione de la Università degli Studi di Salerno



un paradigma innovador y alternativo al antropocentrismo de la modernidad, a la cultura occidental y al sistema capitalista (Rawson y Mansfield, 2018, p. 100).

¿Tiene la naturaleza derechos? Este pregunta llena el entramado de las páginas a continuación y y es el eje analítico alrededor del cual se va a reflexionar. No se trata del tema de los derechos naturales, sino de la naturaleza concebida *latu sensu*, en su globalidad y heterogeneidad, cuyos elementos deben ser considerados titulares de derechos “contra un deleterio antropomorfismo” (Millard, 2018, p. 89), poniendo en marcha un radical viraje conceptual y sugiriendo a la doctrina que razone sobre la eventual plausibilidad (y factibilidad) de las habituales categorías jurídicas. Esta operación conceptual pone en discusión el Antropoceno, y presupone un esfuerzo teórico capaz de repensar los conceptos de sujeto, personalidad jurídica, derecho, representación y responsabilidad (Altwegg-Boussac, 2020, p. 2). En efecto, últimamente, los derechos de la naturaleza han sido reconocidos y formalizados en numerosos sistemas jurídicos, de la constitución de Ecuador, las leyes de Bolivia¹, Nueva Zelanda² y Australia³, a la jurisprudencia colombiana⁴ e india⁵; incluso se han convertido en muy importantes en el ámbito del constitucionalismo por la doble dimensión axiológica que la caracteriza: la garantía de los derechos y el relevante alcance político (Nash, 1993, p. 248).

El nuevo constitucionalismo latinoamericano —que se halla sobre todo en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, aunque remite a las nuevas constituciones de Colombia, Brasil y Venezuela—baraja y cambia el juego, destroza la primacía de la persona humana como

1. Ley del 21 de diciembre de 2010 (Ley n. 71); Ley sobre los derechos de la Madre Tierra y Ley del 5 octubre de 2012 (Ley n. 300); Ley Marco sobre la Madre Tierra y el desarrollo del buen vivir.

2. Según dos leyes del Parlamento de Nueva Zelanda, la personalidad jurídica fue concedida en 2014 al Parque natural de Te Urewera y en 2017 al río Whanganui. Te Urewera Act 2014. La sección 14, de acuerdo al compromiso tomado en 2012, afirma que “Te Awa Tupua declared to be legal person”, Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017.

3. En Australia, el Estado Victoria ha construido un sistema que toma indirectamente el camino del reconocimiento de los derechos de la naturaleza (O'Donnell y Talbot-Jones, 2018).

4. En Colombia, con una sentencia de 2016, la Corte Constitucional otorgó personalidad jurídica al río Atrato, adoptando ecocéntricamente su concepto de “constitución ecológica” y contraponiéndose al antropocentrismo occidental. Corte Constitucional colombiana, 10 de noviembre de 2016, Centro de Estudios para la Justicia Social “Tierra Digna”, T-622 de 2016 22. En la misma Colombia, en 2018 la Corte Suprema otorgó personalidad jurídica a la selva amazónica.

5. En India, la Alta Corte de Estado de Uttarakhand, con dos sentencias del 20 y del 30 de marzo de 2017, reconoció la personalidad jurídica de los dos ríos, el Ganges y el Yamuna, y en otra sentencia a los grupos naturales que los rodean y a los dos glaciares de los que proceden. High Court of Uttarakhand, Mohd Salim v State of Uttarakhand and others, Writ Petition (PIL) No.116 of 2015, 20 de marzo de 2017; Court of Uttarakhand, Writ Petition (PIL) No.140 de 2015, 30 de marzo de 2017.



sujeto de la historia y de la naturaleza, acepta la dialéctica histórica hombre/naturaleza, y rechaza la explotación indiscriminada y consciente del ecosistema. Lejos de alejarse, América Latina se pone en el centro de una interesante prueba constitucional, presentándose como un calidoscopio de modelos y experiencias democráticas alternativas en marcha (Whitehead, 2015, p. 231), de “suburbio periférico” y recepción de modelos jurídicos y económicos elaborados en otras partes, el “otro Occidente” adquiere una nueva luz y propone visiones alternativas, porque “en la evolución histórica de los sistemas jurídicos, el péndulo de su prestigio internacional oscila cíclicamente, la dirección del viento puede cambiar, y de hecho cambia constantemente” (Ariano, 2016, p. 60). Es un laboratorio de propuestas jurídicas originales abierto que se opone a la imagen sedimentada y difundida de un derecho latinoamericano subalterno a aquel de la *western legal tradition*.

De ahí que el artículo pretenda individualizar las oportunidades propuestas por el modelo ecológico elaborado en el contexto andino, examinando el proceso de constitucionalización del *buen vivir* posibilitado por el reconocimiento jurídico de Madre Tierra, después de hacer hincapié en los perfiles del nuevo constitucionalismo latinoamericano y en la tradición jurídica contrahegemónica.

La nueva cara del constitucionalismo latinoamericano

Mirar a lo nuevo también significa partir de lo antiguo, para entender mejor y para comprender los motivos de eventuales evoluciones. Ahora bien, el “primero” y tradicional constitucionalismo latinoamericano⁶ posee unos elementos específicos, como la heterogeneidad y la falta de originalidad y peculiaridad en los que vale la pena profundizar, aunque brevemente. Por heterogeneidad se entiende la pluralidad de diferentes subsistemas constitucionales surgida tras el desvanecimiento de la homogeneidad impuesta por el período colonial; la influencia jurídica ejercida por el derecho europeo, los condicionamientos culturales procedentes de España y el influjo del coevo constitucionalismo europeo y norteamericano determinan la falta de originalidad⁷; no obstante, las soluciones constitucionales formuladas

6. Con esta expresión nos referimos a la cultura constitucional, europea y americana, que ha plasmado los Estados de aquel continente en período poscolonial. Las fuentes directas de inspiración fueron Estados Unidos, la primera República francesa y las Cortes de Cádiz del 1812, cuyas bases se hallan en la República Romana, en la Revolución francesa y en la Constitución de Córscica (García, Rolland y Vermeren, 2015, p. 221).

7. Crisis del Estado absoluto, afirmación del Estado constitucional de derecho y de circulación



presentan diferenciaciones atractivas respecto de aquel modelo, así que “Europa es la matriz, pero América latina es una realidad propia” (Belaúnde, 2003, p. 66). Al mezclarse con una autónoma elaboración cultural, la estratificación de los vínculos y la influencia del constitucionalismo liberal han generado soluciones heterogéneas y peculiares (Apostoli, 2019, p. 114), un constitucionalismo latinoamericano inspirado en el pasado, pero al mismo tiempo innovador; no se trata de simples copias, sino de tentativas de adaptar los principios generales a las realidades locales de las que, a pesar de inadecuados ajustes, han emergido relevantes elementos de creatividad.

La matriz constitucional liberal —limitada a la restricción y reorganización del poder estatal y dirigida a proporcionar instrumentos formales de democracia y a la defensa de algunos derechos individuales fundamentados en la libertad y en la propiedad— reproduce un paradigma teórico muy diferente de las especificidades de la realidad periférica de América Latina en la que, en el interior de un mismo país, viven poblaciones diferentes cuyos territorios no coinciden con los confines dibujados por los colonizadores (Gross y Groth, 2018, p. 132). Además, la homogeneidad exigida por el proyecto de unidad nacional lleva a “despreciar” a los pueblos indígenas y sus hábitos sociales y culturales: a los nativos se les ignora totalmente en el proceso de formación del Estado-nación (Dantas, 2017, p. 217), representan una amenaza constante a la unidad, y quedan excluidos del proceso de fundación, además de quitarles el reconocimiento de su pluralidad étnica, que de tal manera acaba desembocando en una especie de perversa homogeneización (Tarrega y Freitas, 2017, p. 103). De hecho, la realidad andina es compleja y necesita de una teoría jurídica que quiebre el modelo eurocéntrico adoptado y que no margine la dimensión colectiva de los derechos de los pueblos indígenas a los que no se ha garantizado ninguna tutela (Bengoa, 2009, p. 10).

En este sentido, redescubriendo la confrontación con la juridicidad de los pueblos autóctonos, el nuevo constitucionalismo latinoamericano representa un cambio paradigmático fundamental, que aspira antes que todo a invertir las dinámicas de ocultación del Otro, apostando

de las ideas liberales dejan rasgos relevantes en las primeras Constituciones latinoamericanas: correctivos a la concentración del poder a través del principio de la separación de los poderes y de la prohibición de reelegibilidad de los cargos. La limitación del poder queda sancionada en los arts. 13 y 14 de la Constitución de Perú de 1839, en el título V, art. 2 de la Constitución de Venezuela de 1819, en el art. 22 de la Constitución de Argentina de 1853 y en el preámbulo de la Constitución de Chile de 1828. En cambio, la afirmación de la soberanía popular y el principio representativo se hallan codificados en el art. 40 de la Constitución de México de 1917, en el art. 12 de la Constitución de Perú, en el art. 1 de la Constitución argentina, en el art. 21 de la Constitución chilena (Rolla, 2010).



por la construcción de un nuevo camino institucional, capaz de legitimar la integración y la dialéctica entre diferencia y desigualdad, “no por medio de simples transposiciones constitucionales ajenas al cuerpo social y a la memoria colectiva de los grupos autóctonos” sino empleando estrategias participativas dirigidas a generar una sustancial “interculturalidad constitucional” (Foroni, 2014, p. 83). Romper con el paradigma hegemónico lleva también a una renovada relación entre Estado y sociedad, fundamentada en bases más democráticas y plurales, en la implementación del interés hacia las cuestiones sociales y en el desarrollo de las funciones de los organismos de garantía⁸; la naturaleza del proceso constituyente, la afirmación de una diferente idea normativa de Constitución⁹ y el perfeccionamiento de la técnica de garantía de los derechos fundamentales constituyen los tres ejes que caracterizan a la evolución constitucional latinoamericana (Rolla, 2010, p. 579):

El neoconstitucionalismo ha impulsado una nueva teoría del Derecho, cuyos rasgos más sobresalientes podrían ser los cinco siguientes: más principios que reglas; más ponderación que subsunción; omnipresencia de la Constitución en todas las áreas jurídicas y en todos los conflictos meramente relevantes, en lugar de espacios dejados a la opción legislativa o reglamentaria; omnipotencia judicial en lugar de autonomía del legislador o reglamentaria; y, por último, coexistencia de una constelación de valores, a veces tendencialmente contradictorios, en lugar de homogeneidad ideológica en torno a un puñado de principios coherentes entre sí y en torno, principalmente, a las sucesivas opciones legislativas. (Belloso Martín, 2017, p. 26)

Por lo demás, el sinnúmero de matices de lo social juega un papel fundamental “en la redacción de textos constitucionales con un elevado

8. Los elementos novedosos del neoconstitucionalismo están representados por la previsión de un complejo y articulado sistema de garantías: una mayor rigidez; una lista más larga de derechos; los vínculos presupuestarios en materia de derechos sociales; el control de constitucionalidad por omisión; un ministerio fiscal como órgano complejo para la defensa de los derechos fundamentales; la defensa pública y ministerio fiscal; las instituciones de garantía de los derechos políticos; el mandato judicial sobre la base del cual quienquiera puede proceder judicialmente en defensa de sus propios derechos constitucionalmente establecidos, aunque sin leyes de actuación (Ferrajoli, 2009).

9. Al ser concebidas como vínculo jurídico sancionable hacia todos los poderes públicos, las Constituciones ya no se consideran un documento en prevalencia político y programático, sino un conjunto de normas susceptibles de aplicación inmediata y directa; no representan un manifiesto político, un medio de comunicación de ideologías y de principios institucionales, sino un parámetro para evaluar la legitimidad de los actos y de los comportamientos puestos en práctica por todos los poderes constituidos (Rolla, 2010, p. 581).



valor simbólico, que salvaguardan un amplio abanico de derechos individuales del pluralismo político de las poblaciones indígenas” (Picarella, 2015, p. 8). La reescritura de los textos constitucionales, en particular de Ecuador y Bolivia, dibuja ordenamientos que acogen jurídicamente los valores enraizados en la cultura ancestral¹⁰, y traza “un modelo alternativo al desarrollo de matriz occidental idóneo a oponerse a los efectos de la globalización neoliberal, de la cual se contestan las políticas socialmente irresponsables y la economía extractiva” (Serio y Pegoraro, 2019, p. 11). Partiendo del constitucionalismo clásico europeo, las nuevas constituciones buscan adelantarse en tema de protección ambiental y de pluralismo cultural y multiétnico, creando un nuevo modelo de sostenibilidad socioambiental capaz de balancear el uso de los recursos económicos, valorizar la diversidad histórico-cultural e implementar una mejor calidad de vida: *buen vivir* o *sumak kawsay* (Constitución de Ecuador) y *suma qamaña* (Constitución de Bolivia). De los textos constitucionales se destaca la opción para un nuevo modelo de orden económico y social, incluyente, participativo y solidario, en oposición a la historia que se ha desarrollado desde la colonización hasta la actualidad, que ha excluido de las ventajas de la producción económica y social, cultural y política a la mayoría de los ciudadanos latinoamericanos. El nuevo modelo de Estado que se impone, el “Estado plurinacional” o “Estado pluralista multiétnico”, promueve la reintegración y la reinterpretación de la categoría “soberanía popular”, además de promocionar la participación directa de los ciudadanos y de la sociedad civil, organizada en la elaboración y aprobación de la Constitución y en el control y gestión administrativa (Melo, 2013, p. 78).

Ahora bien, si, por un lado, es indiscutible la configuración de un tipo de Estado plurinacional e intercultural¹¹, por otro lado es otro tanto indudable que la creación de ordenamientos plurinacionales no reproduce el concepto de nación de los Estados liberales, basados en la

10. Estas constituciones plantean la existencia de una nación de pueblos o de un Estado plurinacional, no solo formalmente, mediante metaconceptos, sino también materialmente, con el reconocimiento de la autonomía indígena. Además, constitucionalizan concepciones provenientes de la tradición indígena, del pluralismo jurídico, de un sistema de jurisdicción indígena sin relación de subordinación con la jurisdicción ordinaria, de un amplio catálogo de derechos de los pueblos indígenas, de la elección mediante formas propias de sus representantes, o incluso de la creación de un Tribunal Constitucional Plurinacional que prevé la presencia de la jurisdicción indígena (Belloso Martín, 2017, p. 36).

11. El art. 1 de la Constitución ecuatoriana califica al Estado de “constitucional de derecho y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. El art. 1 de la Constitución boliviana proclama el “Estado unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías”.



premisa de la homogeneidad cultural (de Sousa Santos, 2010, p. 81), sino que más bien refleja el pluralismo social, “la existencia de más de una realidad, la convivencia de múltiples formas de acción práctica y la diversidad de ámbitos sociales o culturales” y revela un “conjunto de fenómenos autónomos y de elementos heterogéneos que, en sus relaciones recíprocas, no se anulan recíprocamente” (Wolkmer, 2012, p. 355). De ahí que se prefiera la connotación “plurinacional”, porque lo que se quiere es librarse de la sombra de los modelos estatales precedentes: el asimilatista, que tiende a la homogeneidad mestiza con fundamentos culturales hispánicos, y el multicultural, que deja a los nativos en posición subordinada, sin ningún control real sobre el territorio:

(...) la referencia a las naciones para remitir a los pueblos originarios se prefiere a cultura, etnia o pueblo porque representa a esa gente de la mejor manera posible, proporcionándole una dignidad y una proyección hacia el reconocimiento social que otras palabras no logran reproducir. (Baldin, 2019, p. 27)

Los sujetos con culturas diferentes deben convivir, y no simplemente ocupar el mismo espacio: en este sentido, la interculturalidad privilegia el diálogo y la integración, estimula la cohesión y el respeto recíproco, rehuye del separatismo étnico y de la estigmatización de las diferentes identidades en el interior de los Estados. Así las cosas, la interculturalidad llega a ser la condición de sostenibilidad del ordenamiento plurinacional, esto es, su eje principal (Piciocchi, 2014, p. 119). De hecho, a través de artículos normativos más o menos largos, en las nuevas Constituciones andinas —y en las modificaciones alegadas a las precedentes— no se reconocen solo los derechos indígenas, sino que también se prevé la necesidad de promulgar leyes especiales para garantizar su goce sustancial. Esto significa que las constituciones han admitido la preexistencia del “derecho indígena”, posibilitando su coordinación con el derecho nacional: “No se trata de mera hibridación entre dos o más niveles jurídicos, sino de un involucramiento multinivel (local-nacional-supranacional-internacional) entre diferentes formas de *ius*” (Lanni, 2014, p. 41). Por fin el pueblo conquistador percibe el valor de la cultura ctonia como una aportación a la propia, “como algo con lo cual los ladinos sientan también relación, y algún tipo de relación, no ya de corte “folclórico” o de “atracción turística”, sino de potenciar para construir un Estado con base en la riqueza de autonomías éticas con repercusión en la estructura política” (Ordóñez Cifuentes, 2008, p. 207).



¿Cuál es el elemento innovador de este enfoque? El derecho a la diferencia parte de un ‘nosotros’ (la cultura dominante) para luego reconocer un ‘ellos’ (la minoría indígena). En este sentido, el enfoque del “nuevo constitucionalismo” latinoamericano, sobre todo del “buen vivir” —del cual se hablará luego— construye un ‘nosotros’ juntándole ‘ellos’, hasta ahora Estado plurinacional (Carducci, 2012, p. 320), insertando elementos de las culturas ctonias y considerándolos valores fundamentales y principios generalmente aplicables. Ahora bien, a pesar de la falta de acuerdo total en la corriente, las teorías que fundamentan el nuevo constitucionalismo latinoamericano coinciden casi totalmente en rechazar las tradiciones constitucionales de raíz elitista e individualista, y en acabar con la emarginación político-social de los grupos indígenas. La larga lista de derechos sociales, políticos, culturales y económicos presente en el entramado de estas Constituciones¹² induce a algunos a menospreciar su alcance, a calificarlas de “poéticas”, norealistas y reveladoras de deseos, sueños y aspiraciones, sin dejarnos apreciar su extraordinario valor:

(...) en el nuevo constitucionalismo se aprecia una alta carga de normas-principios y preceptos teleológicos y axiológicos, que se enuncian como o principios ético-morales tales como: dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, redistribución equitativa de los productos y bienes sociales, democracia, responsabilidad social, preeminencia de los derechos humanos, pluralismo político. El reconocimiento de derechos vinculados con un nuevo modelo de Estado intercultural y plurinacional, con una amplia protección de minorías étnicas y grupos étnicos. La tutela del medio ambiente y la defensa de la diversidad natural y cultural, está muy presente. En los recientes textos constitucionales pueden encontrarse disposiciones que permiten hablar de un “viraje biocéntrico”, caracterizando una nueva etapa del Estado constitucional, mediante el paso del Estado de bienestar social al Estado de derechos del bien-vivir (en el que se integran diversas

12. La Constitución de Ecuador tiene 444 artículos, 30 disposiciones transitorias, una derogatoria, otras 30 que establecen un régimen transitorio y una disposición final (506 preceptos en total). La de Bolivia tiene 411 artículos, 10 disposiciones transitorias, una disposición abrogatoria y una final (432 preceptos en total): “Si se observa la muy austera Constitución de los Estados Unidos, que contiene 7 artículos (y una veintena de enmiendas), y se compara con los más de 400 artículos que uno encuentra en las Constituciones de Brasil, Ecuador o Bolivia, la diferencia es notable. Es una clara inflación de derechos pero esto tampoco debe llevar a descalificar, casi automáticamente, estas Constituciones. Subraya que lo que parece estar en juego, en estos casos, es un fenómeno al que podríamos llamar el de las ‘cláusulas dormidas’” (Gargarella y Courtis, 2009, p. 13).



facetas necesarias para materializar la dignidad humana: el derecho a la alimentación, al agua, al ambiente sano, a la comunicación e información, el respeto a la identidad cultural, la educación, el hábitat adecuado y la vivienda segura, la salud, el trabajo, la seguridad social), reconociendo como sujeto de derechos a la naturaleza, a modo de un Estado de *welfare* ambiental. (Belloso Martín, 2017, p. 42)

En un mundo hegemonizado por la globalización económica, inexorablemente basado en la ética del consumo y del encanto de la “estética de la basura” (Balzaretto, 2009, p. 108), el nuevo constitucionalismo andino representa, sin lugar a dudas, una tendencia contracorriente, una proyección normativa de la globalización contrahegemónica. El paradigma emergente concibe la constitución, no solo como medio para realizar la justicia social, la redistribución económica y la democracia participativa, sino también —y quizás sobre todo— como un instrumento para promover un nuevo tipo de relación con la naturaleza. Las nuevas disposiciones constitucionales inciden directamente en el modelo de desarrollo económico: esas innovaciones implican una inevitable revisión de las relaciones sociales, del empleo de los recursos ambientales y culturales, de las modalidades de producción y reproducción de la sociedad, de la economía y de la cultura. En el mejor de los casos, también aspiran a garantizar un equilibrio más eficaz entre los diferentes grupos que integran la poliédrica humanidad y reformular —de manera novedosa y, desde algunos puntos de vista, inédita— la relación con la naturaleza; de la misma manera, proponen un “viraje biocéntrico”, basado en hipótesis de “buena vida”, y en la revisión del paradigma modernización, desarrollo y progreso económico y tecnocientífico que obliga el pensamiento a ajustar cuentas con nuevas estructuras cognitivas para la vida social, nuevas epistemologías, nuevas metodologías y nuevas maneras de hacer política, además de nuevas técnicas jurídicas.

Del antropocentrismo al holismo: el viraje biocéntrico del constitucionalismo ecológico andino

Hay un complejo e interesante debate de teoría general acerca de las relaciones entre ambiente y derecho, caracterizado por una pluralidad y heterogeneidad de posiciones ideológicas y matices conceptuales entre los partidarios de dos diferentes concepciones de la tutela ambiental, “antropocéntrica” y “ecocéntrica”. En efecto, de una



noción antropocéntrica y utilitarista del ambiente (este existe para el hombre y en este último encuentra al mismo tiempo su razón y su límite), se llega a una serie de conceptos y valores que no entrevén en el *esprit de conquête* por parte del hombre el valor en sí, sino que consideran como *prius* el mismo ambiente. Cabe recordar que las conexiones entre la especie humana y el mundo natural obedecen a variadas visiones del mundo: a su vez, las cosmovisiones se inspiran en las diferentes culturas, diversas espacial y temporalmente; por cierto, el pensamiento jurídico no podía eximirse de analizar semejantes e inevitables lógicas evolutivas. Si el antropocentrismo modula la génesis de la reflexión sobre la protección de la naturaleza, considerada como *res nullius* y solo con relación a los beneficios para la especie humana, el ecocentrismo revisa y reevalúa la existencia en todas sus formas y expresiones. Se intentará explicarlo mejor.

El antropocentrismo identifica en el hombre el centro del universo, de ahí que la especie humana se convierta en el punto de referencia valorial absoluto, alrededor del cual gravitan todos los demás seres (Milaré, 2009, p. 86). La naturaleza deja de ser *Alma Mater* y se convierte en sierva del hombre, que puede modificarla y atormentarla como quiera; de hecho, por mucho tiempo, todos los componentes de la naturaleza fueron reajustados y sometidos al ser humano el cual, poniéndose en el centro del universo, se ocupó del ambiente como un tirano, dueño de todo (Rodrigues, 2005, p. 90):

Por otro lado, si el hombre se halla en posición de superioridad, será “natural” y lógicamente consecuente que él tiene el derecho “de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue” como se lee en el famoso lema propietario presente en el art. 544 del *Code Napoléon*. De ahí que el derecho llegue a ser un poderoso mecanismo extractivo que permite y facilita el progresivo proceso de *enclosure* de los bienes comunes. La lógica del yo propietario supera aquella relacional del nosotros comunitario. (Ariano, 2016, p. 62)

Si el ambiente y los recursos naturales están dirigidos simplemente a satisfacer las necesidades humanas (Fiorillo, 2012, p. 69), evaluadas en clave utilitarista, entonces la protección del ambiente solo se justifica si existe una directa e inmediata ventaja para la especie humana¹³. El ambiente, cuya importancia está relacionada con la satisfacción de

13. Esa concepción presupone la idea de que solo los seres humanos poseen dignidad y racionalidad; al hombre se le considera el centro por su capacidad de pensar, una capacidad pues que lo vuelve —en el panorama antropocéntrico— superior a los demás seres (Rolla, 2010, p. 33).



las necesidades humanas, está al servicio del ser humano, el único animal racional y destinatario de normas jurídicas; se le reconoce solo dentro de los límites de la protección del bienestar del hombre, y su tutela está garantizada solo en la medida en que se enlaza con el tema de la salud y de la calidad de vida.

La idea de que los bienes naturales han sido creados para ser empleados libremente por el hombre implica también que sean renovables; sin embargo, la realidad ha demostrado lo ilusoria que es esta convicción: la “despreocupada” acción de deterioro, junto con el excesivo y desmedido consumo de recursos naturales, han sobrepasado y mortificado toda posibilidad de su renovación e influyen drásticamente en el equilibrio del ecosistema:

(...) nadie es tan ingenuo como para pensar que la “naturaleza salvaje”, la *wilderness* de hace mil años sea la misma que la de hace cien años y que la de hoy. Por doquier, la cara de la naturaleza tiene fisonomía desfigurada, conexiones descompuestas, estructura asolada por la incesante y geométrica progresión de la economía de la humanidad. (Di Plinio, 2008, p. 5)

A pesar de esta convicción, la atribución de la superioridad humana es el pretexto para seguir sometiendo a la naturaleza, y la separación entre sujeto y objeto llegará a ser una de las razones principales de la destrucción ambiental.

Ha sido necesario impedir a la visión antropocéntrica mantener la primacía en la gestión de la cuestión: el pasaje al paradigma cosmocéntrico¹⁴ —por cierto, no inmediato— ha puesto en marcha nuevas modalidades de aproximación y una renovada conciencia del valor de la vida en todas sus formas, humanas y no humanas. “La profunda consideración del significado y del valor de la vida ha sacudido el yugo del antropocentrismo” (Milaré, 2009, p. 88), imponiendo al hombre que renunciara a su posición de supremacía, porque al formar parte, él mismo, de un ecosistema complejo, posee la misma dignidad existencial que la naturaleza (Vimercati, 2016, p. 63). El biocentrismo ha puesto la vida en el centro de la protección ambiental y su valor se ha

14. “Las orientaciones cosmocéntricas remiten a las teorías holísticas que se expresan en el biocentrismo y en el ecocentrismo, con ulteriores corrientes en su interior. En resumen, las posiciones biocéntricas son las más radicales, reconocen dignidad moral a todo ser viviente (como el animalismo) o a grupos de individuos (especies, comunidades, ecosistemas). En la versión ecocéntrica, lo importante en las relaciones entre humanos y ambiente es un cambio de *Gestalt*. Desde el punto de vista ontológico, el ecocentrismo niega la división existencial en la que se fundamenta la primacía humana y, desde aquel ético, rehúsa de asignar un valor intrínseco a los seres humanos, promocionando la igualdad entre estos y la naturaleza” (Baldin, 2014, p. 156).



convertido en un eje innovador para las intervenciones humanas en el mundo de la naturaleza; el principio antropocéntrico queda gradualmente sustituido por aquel biocéntrico, que promociona sobremanera la “comunidad biótica” (Maddalena, 1990, p. 88). Si el mundo natural posee un valor intrínseco, y no simplemente un valor de intercambio o empleo perverso, entonces es necesario crear un sistema de protección y tutela jurídica independientemente de las evaluaciones y de los intereses humanos y concretar de tal manera la superación de la concepción antropocéntrica del derecho:

(...) ya no es el “Hombre” el destinatario final del derecho, sino la “naturaleza”, es decir, un bien sin dueño, un sujeto caracterizado por un sinnúmero de cosas animadas e inanimadas que interactúan entre ellas según las reglas que la economía hasta ahora solo ha sabido transgredir, y nunca comprender totalmente; el interés naturalístico adquiere una posición de supremacía sobre los demás intereses públicos y privados y el antropocentrismo normativo queda superado por una nueva lógica de sistema, cercana al principio biocéntrico. En otras palabras, lo que es de todos, y por esto mismo de nadie, por lo menos desde el punto de vista del derecho ha sido definitivamente sustraído a la explotación y al egoísmo individualista de la producción económica. (Di Plinio, 2008, p. 3)

La doctrina ecocéntrica delata una idea de solidaridad y colectividad que el individualismo había desatendido y mortificado: el ser humano deja de ser el centro del universo, modifica radicalmente sus relaciones con la naturaleza y transforma toda la estructura normativa de protección ambiental; esto también implica la adopción de una perspectiva holística de comprensión de la vida, humana y no humana, que supone desafíos y quiebra antiguos paradigmas filosóficos y jurídicos. Además, la incapacidad de ver el ambiente separado de los otros aspectos de la sociedad exige una acción global y conjunta capaz de concebirlo como un bien colectivo de goce al mismo tiempo individual y general, como un verdadero derecho “transindividual”. Por lo tanto, el derecho al ambiente —que se halla en la categoría de interés difundido, no remitible a un solo individuo, sino a una colectividad indeterminada— confluye en la cuestión de los nuevos derechos, sobre todo por su característica de remitir a la doble dimensión subjetiva y colectiva (Machado, 2013, p. 151). Es más, el reconocimiento del derecho a un ambiente ecológicamente equilibrado se configura como una extensión del derecho a la vida, por lo que al bienestar físico de los seres humanos y a la calidad y dignidad de la existencia de uno se refiere.



En este sentido, la constitucionalización del derecho ambiental se hace una estrategia eficaz para aumentar la protección jurídica del ambiente y mejorar su gobernanza, a pesar de que esta se ha realizado siguiendo caminos diferentes: mediante normas programáticas que “reconocen el ecosistema como objeto de tutela de futuras intervenciones del Estado”, como reconocimiento de un derecho fundamental, o como “parte integrante de otros derechos, por ejemplo la salud, o del principio de dignidad humana” (Baldin, 2014, p. 25). Lo cierto es que el derecho constitucional —como rama jurídica que se ocupa de los bienes de la vida muy importantes jurídicamente, atento ala imperiosa necesidad de la protección del ambiente como factor imprescindible para el saludable mantenimiento de la vida humana— ha puesto un énfasis antes desconocido en el derecho ambiental e insertado unos principios típicos del ambientalismo en la lista de la “princiología” constitucional:

De hecho, la necesidad de convertir en claro principio constitucional el bien jurídico ambiente (quizás insertándolo, por su relevancia, entre aquellos llamados intocables al ser fundamental) tiene el objetivo principal de arraigar este bien en una dimensión constitucional en la que parece seguir siendo posible defenderlo materialmente de los intereses predadores de una economía global que responde cada vez más a las lógicas destructivas de un mercado competencial libre y sin reglas. (Gusmai, 2015)

La premisa fundamental del constitucionalismo ecológico, o *green constitutionalism*, es precisamente la relación entre los textos solemnes y las temáticas ambientales que, desde el siglo XX, sufren un proceso de universalización e implementación normativa; ya no son simples proclamas retóricas o programáticas de protección ambiental, sino que adquieren el reconocimiento de un derecho fundamental para el ambiente. Tras la Declaración de Estocolmo de 1972¹⁵ —que representa la primera constatación oficial internacional de la conexión entre ambiente y desarrollo económico (Piergigli, 1997, p. 95)— se registra un interés creciente para la afirmación constitucional del ambiente, tanto como deber general de tutela, como, sobre todo, derecho fundamental. Si algunos países han preferido una interpretación más o menos creativa para sacarla de un texto “mudo”, en otros a

15. Declaración de las Naciones Unidas en la “Conferencia sobre el Medio Humano” de Estocolmo, 5-16 de junio de 1972, que ha considerado la necesidad de perspectivas y principios comunes para inspirarse y inducir los pueblos del mundo a la conservación y al mejoramiento del ambiente humano.



este silencio se ha sustituido un reconocimiento explícito (Daly, 2012, p. 72). Está claro que las primeras manifestaciones constitucionales sobre la cuestión ambiental eran más programáticas y se presentaban como un genérico deber de protección tanto del patrimonio histórico y cultural, como de los recursos naturales; solo después se ha afirmado un derecho al ambiente incontaminado, adecuado, y sano, así como la redefinición del deber de protección impuesto sobre todo al legislador, que debía definir el contenido y las modalidades de ejercicio, además del reconocimiento de un derecho en sentido subjetivo. Finalmente, un tercer ciclo de constituciones ecológicas ha producido la fase del “constitucionalismo verde profundo”, definida por la proclamación de los derechos ambientales posthumanos, o derechos ambientales *strictu sensu*, en la que se asiste al pasaje del derecho a la naturaleza al derecho de la naturaleza y se atribuye subjetividad jurídica a la comunidad Tierra (Sampaio, 2016, p. 84). Por lo tanto, las disposiciones constitucionales que organizan el sistema de protección del ambiente y que reflejan nuevas modalidades de interacción entre la sociedad y la naturaleza anuncian el viraje biocéntrico que reconoce la igualdad de todos los seres, y amplía la tutela jurídica independientemente de la utilidad o del valor económico. En otras palabras, la visión biocéntrica contempla la heterogeneidad y la diversidad de las especies que forman todo el universo, y expresa aquel movimiento de corte con el patrón antropocéntrico que separa la sociedad de la naturaleza: “al ser la naturaleza un elemento universal que se complementa, se corresponde, se interrelaciona y con la que se tienen relaciones recíprocas, la consecuencia obvia es que debe protegerse” (Ávila Santamaría, 2011, p. 218).

A este propósito, el constitucionalismo ambiental de América Latina presenta unas peculiaridades relevantes y, no obstante la diversidad de los ordenamientos y de las realidades políticas e institucionales, posee unas especificidades comunes que marcan su evolución normativa. Durante la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992¹⁶ —definida como “Cumbre sobre el Medio ambiente y el Desarrollo Sostenible”— surgió la idea de configurar en ámbito jurídico el desarrollo sostenible como un deber generacional de solidaridad (Fracchia, 2009, p. 492). Ahora perseguir y promover el desarrollo significa

16.En el art. 1 de la Declaración se lee que “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza”. Los destinatarios de las disposiciones internacionales son los poderes públicos y los componentes sociales, porque las instancias discutidas pueden ser satisfechas solo si están dirigidas a cada comunidad (Baldin, 2014, p. 26).



satisfacer las necesidades de la generación presente, sin comprometer la posibilidad de las generaciones futuras de cumplir con las propias; la protección del ecosistema, lejos de ser un obstáculo, se hace condición imprescindible del desarrollo económico. Los Estados deben garantizar la cooperación transfronteriza, asegurar a los ciudadanos instrumentos de participación directa y concretas oportunidades de acceso a las informaciones ambientales para hacer valer eventualmente sus pretensiones a nivel jurisdiccional: estas indicaciones han sido acogidas también en el Convenio de Aarhus de 1998, firmado por la Unión Europea y por otros países, pero no por los Estados latinoamericanos. Sin embargo, los principios ambientales contenidos en las constituciones latinoamericanas se enlazan a menudo con la idea de desarrollo sostenible y hallan su fundamento en la visión social del constitucionalismo del progreso inspirado en el pensamiento de Simón Bolívar (Baldin, 2014, p. 27). Hay numerosos ejemplos al respecto que vale la pena recordar.

El art. 80 de la Constitución de Colombia (1991, reformada más veces) proclama que “El Estado planificará el manejo y aprovechamiento de los recursos naturales, para garantizar su desarrollo sostenible, su conservación, restauración o sustitución”. El art. 41 de la Constitución argentina, reformada en 1994, recurre a la fórmula más genérica de “desarrollo humano” y manifiesta este marcado y renovado interés por el ambiente: “Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo”. El art. 47 de la Constitución de Uruguay de 1967 (modificada en 1996) afirma que “La protección del medioambiente es de interés general. Las personas deberán abstenerse de cualquier acto que cause depredación, destrucción o contaminación graves al medioambiente. La Ley reglamentará esta disposición y podrá prever sanciones para los transgresores”. El art. 225 de la Constitución de Brasil de 1988 emplea expresiones como “ambiente ecológicamente equilibrado, bien de uso común del pueblo y esencial para una sana calidad de vida”. El art. 117 de la Constitución del Salvador (de 1983, enmendada en 2000) considera el desarrollo sostenible un instrumento necesario para garantizarla diversidad biológica y la integridad del ambiente: “Es deber del Estado proteger los recursos naturales, así como la diversidad e integridad del medio ambiente, para garantizar el desarrollo sostenible”. La Constitución de Venezuela de 1999 coincide con las anteriores en por lo menos tres artículos, profundizando



sobre todo en la relación con la generaciones futuras¹⁷. En la Constitución de Costa Rica (modificada en 2001), el art. 50 sostiene que “Toda persona tiene derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado”, mientras que la de Guatemala, de 1985 (reformada en 1993), insiste en la conservación del equilibrio ecológico ya que en el art. 97 declara que:

(...) El Estado, las municipalidades y los habitantes del territorio nacional están obligados a propiciar el desarrollo social, económico y tecnológico que prevenga la contaminación del ambiente y mantenga el equilibrio ecológico. Se dictarán todas las normas necesarias para garantizar que la utilización y el aprovechamiento de la fauna, de la flora, de la tierra y del agua, se realicen racionalmente, evitando su depredación.

Las Constituciones reformadas recientemente reconocen los derechos ambientales refiriéndose explícitamente al tema del desarrollo sostenible y de las generaciones futuras¹⁸; ofrecen más detalles y los

17. “Art. 127. Es un derecho y un deber de cada generación proteger y mantener el ambiente en beneficio de sí misma y del mundo futuro. Toda persona tiene derecho individual y colectivamente a disfrutar de una vida y de un ambiente seguro, sano y ecológicamente equilibrado. El Estado protegerá el ambiente, la diversidad biológica, genética, los procesos ecológicos, los parques nacionales y monumentos naturales y demás áreas de especial importancia ecológica. El genoma de los seres vivos no podrá ser patentado, y la ley que se refiera a los principios bioéticos regulará la materia. Es una obligación fundamental del Estado, con la activa participación de la sociedad, garantizar que la población se desenvuelva en un ambiente libre de contaminación, en donde el aire, el agua, los suelos, las costas, el clima, la capa de ozono, las especies vivas, sean especialmente protegidos, de conformidad con la ley. Art. 128. El Estado desarrollará una política de ordenación del territorio atendiendo a las realidades ecológicas, geográficas, poblacionales, sociales, culturales, económicas, políticas, de acuerdo con las premisas del desarrollo sustentable, que incluya la información, consulta y participación ciudadana. Una ley orgánica desarrollará los principios y criterios para este ordenamiento. Art. 129. Todas las actividades susceptibles de generar daños a los ecosistemas deben ser previamente acompañadas de estudios de impacto ambiental y socio cultural. El Estado impedirá la entrada al país de desechos tóxicos y peligrosos, así como la fabricación y uso de armas nucleares, químicas y biológicas. Una ley especial regulará el uso, manejo, transporte y almacenamiento de las sustancias tóxicas y peligrosas. En los contratos que la República celebre con personas naturales o jurídicas, nacionales o extranjeras, o en los permisos que se otorguen, que involucren los recursos naturales, se considerará incluida aun cuando no estuviera expresa, la obligación de conservar el equilibrio ecológico, de permitir el acceso a la tecnología y la transferencia de la misma en condiciones mutuamente convenidas y de restablecer el ambiente a su estado natural si éste resultara alterado, en los términos que fije la ley”.

18. En el art. 14 de la Constitución de Ecuador “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados”. En el art. 15: “El Estado promoverá, en el sector público y privado, el uso de tecnologías ambientalmente limpias y de energías alternativas no contaminantes y de bajo impacto. La soberanía energética no se alcanzará en detrimento de la soberanía alimentaria, ni afectará el derecho al agua. Se prohíbe el desarrollo, producción, tenencia, comercialización, importación, transporte, almacenamiento y uso de armas químicas, biológicas y nucleares, de contaminantes orgánicos persistentes, agroquímicos internacionalmente prohibidos, y las tecnologías y agentes biológicos experimentales nocivos y



configuran “en términos de salvaguardia de su patrimonio natural y de cada bien ambiental que lo constituyen, en lugar de ponerlo en relación exclusiva con un equilibrio interior, a obtener y guardar” (Cordini, 2010, p. 564). Las fórmulas insertadas en los textos reflejan la voluntad de contener y contrastar cualquier fenómeno capaz de ultrajar los recursos naturales, tanto aquellos internos (deterioro, corrupción y criminalidad medioambiental) como aquellos externos (explotación, patentes y biotecnologías). Son ejemplos el art. 136 de la Constitución de Bolivia, en el que se afirma que

Los bienes nacionales son de dominio originario del Estado. Son de dominio originario del Estado, además de los bienes a los que la ley les da esa calidad, el suelo y el subsuelo con todas sus riquezas naturales, las aguas lacustres, fluviales y medicinales, así como los elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento.

En el art. 1, tercer apartado, de la Constitución de Ecuador de 2008 se sostiene que “los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible”.

La correlación entre derechos y obligaciones se hace irrenunciable en los textos de derecho positivo caracterizados por el reconocimiento de un fundamental derecho al ambiente y por los correspondientes deberes, concebidos como límites a los derechos constitucionales: el general deber de respetar y proteger el ambiente; el deber de abstenerse de actividades perjudiciales para los bienes ambientales; el deber de tomar medidas frente a potenciales peligros para el hombre y el ambiente. Esta tendencia a evaluar el respeto a la naturaleza en términos de deber colectivo:

(...) al cual subordinar intereses de parte y propensiones individualistas, parece tener mayor eficacia en áreas geográficas en cuyas antiguas culturas la comunidad social —surgida y desarrollada sobre la base del clan familiar— reviste un papel primario y adquiere una consideración jurídica predominante o paritaria, respecto de la afirmación de los derechos subjetivos de los individuos que la integran. El vínculo comunitario, que sigue logrando convencer a las poblaciones indígenas y que se explica en

organismos genéticamente modificados perjudiciales para la salud humana o que atenten contra la soberanía alimentaria o los ecosistemas, así como la introducción de residuos nucleares y desechos tóxicos al territorio nacional”.



la organización social de las aldeas, no solo representa un dato antropológico interesante, sino que permite establecer fuertes y respetadas reglas en defensa del patrimonio natural. A este respecto, en muchos países de América Latina es importante considerar algunos valores que, al principio, estaban profundamente enraizados en las poblaciones indígenas para las que, por ejemplo, la “sacralidad de la Tierra” no solo se ponía en relación con la espiritualidad profunda de cada uno, sino también como fundamento de la vida comunitaria. (Cordini, 2010, p. 565)

De ahí que el ciclo biocéntrico parezca formularse y definirse correctamente en las recientes Constituciones de Ecuador y Bolivia, en el ámbito del llamado neoconstitucionalismo transformador que incorpora la visión del mundo de las poblaciones ancestrales y sus prácticas de convivencia y de comprensión, resumiéndolas en dos ejes, *Sumak kawsay* y *Pachamama*. La naturaleza se reconoce como sujeto constitucional y llega a ser el *Tertium* necesario, junto al binomio libertad-autoridad, de la dialéctica constitucional, ya no considerada como materia primera de la producción, sin derechos ni representación, sino como protagonista constitucional, y dejan de ser objeto para convertirse en sujeto titular de situaciones jurídicas y abrir una nueva página de la historia del derecho (Zaffaroni, 2012, p. 433). No podía ser de otra manera: si los sistemas jurídicos dependen y proceden de la cultura, entonces el *stimmung* ambiental se forma a través de un proceso de reconocimiento de los valores del paradigma ecológico que una sociedad adopta como norma de su relación con el ambiente. La cultura ambiental andina refleja su historia ecológica, que

(...) es una crónica de expoliación. Inagotable depósito de minerales, piedras preciosas, maderas y especies para los colonizadores europeos, no encontró mejor destino en manos de los criollos independientes, hábiles en aprovechar para su enriquecimiento personal los inequitativos términos del intercambio comercial, las ventajas comparativas o la bonanza crediticia del capital financiero, en detrimento de la oferta ambiental de sus naciones y de la seguridad económica y social de sus pueblos. En la otra orilla de estas intolerables islas de privilegio se asoma el continente del deterioro ambiental y el empobrecimiento. (Borrero Navi, 1994, p. 84)

En este sentido, la cultura jurídica ambiental se convierte en realidad a lo largo de un proceso de comprensión y adopción de los valores del paradigma ecológico, y prevé la construcción de puentes entre ley y ecología legitimados a distinguir la enunciación de normas



en materia ambiental, y establece también un nuevo diálogo con la naturaleza, cuya imagen como *res extensa*, susceptible de toda manipulación y sometimiento, deja de gozar de la primacía:

Gracias a la influencia de la cultura y el saber ambiental hoy nos reconocemos miembros de la familia viviente que habita la biosfera y beneficiarios de los bienes de la Tierra. Hemos alcanzado la conciencia de nuestra atadura filogenética y ontológica con este pequeño planeta y hemos derrumbado uno a uno los iconos que simbolizan nuestra ruptura de la alianza con la naturaleza. Y aunque desde tiempo atrás no rendimos culto al geocentrismo toloméico, ni a los mitos de nuestra singularidad y omnipotencia de nuestra razón, seguimos anclados en las pulsiones de nuestro narcisismo. Continuamos asistiendo a las ejecutorias de una civilización que sojuzga a la naturaleza, corrompe los elementos de la Tierra y pretende homogeneizar las culturas, mientras quema diariamente océanos de hidrocarburos. (Borrero Navia, 2005)

El rasgo innovador y más significativo atañe precisamente al reconocimiento del restablecimiento ecológico como pretensión específica de la naturaleza que impone la recuperación de los sistemas de vida dañados por el hombre (Gudynas, 2009, p. 35). La plataforma filosófica en la que se basa semejante originalidad jurídica se materializa precisamente en la cosmovisión de los pueblos andinos, en la *Deep Ecology*¹⁹, en la *Earth Jurisprudence*²⁰, y en la *Law for Nature*²¹,

19. Esta teoría se atribuye al filósofo noruego Arne Naess, quien acuña el término *deep ecology* y rechaza el enfoque tradicional al ambiente de tipo antropocéntrico, para el cual el ecosistema existe respecto de un sujeto y de un punto de referencia. La ecología profunda no separa ni a los seres humanos, ni nada del ambiente natural, porque concibe el mundo como una red de fenómenos interconectados e interdependientes (Andreozzi, 2011, p. 123).

20. El ilustre defensor de esta tesis es el ecologista Thomas Berry, considerado el padre de la *Earth Jurisprudence*. Él se inspiró en la manera de vivir de los pueblos indígenas para elaborar sus reflexiones, según las cuales las leyes humanas deben respetar la naturaleza para garantizar la integridad y el bienestar de todos los seres vivientes y de las generaciones futuras. La *Earth Jurisprudence* es la teoría jurídica que propone el reconocimiento de los derechos de la naturaleza al ser la Tierra la fuente primaria del derecho. Sus partidarios propugnan, en términos éticos y pragmáticos, la capacidad y la responsabilidad de los seres humanos de detener las prácticas que ponen en peligro la supervivencia de toda especie viviente. Una piedra millar de esta corriente de pensamiento es el libro de Christopher D. Stone, titulado *Should Trees Have Standing?*, de 1973, donde el autor concibe la naturaleza como una pluralidad de sujetos jurídicos titulares de derechos. La titularidad implica que la naturaleza puede recurrir a vías legales, que se le puede reconocer un perjuicio, y que puede beneficiar directamente de la indemnización. Recientemente, el surafricano Cormac Cullinan hizo hincapié en los fundamentos valoriales que condicionan los sistemas jurídicos, en particular la propiedad, afirmando que la especie humana debe reconocer las limitaciones a sus derechos para respetar los derechos de la comunidad Tierra (Baldin, 2014, p. 39).

21. Se trata de otra corriente filosófica que quiere articular de manera novedosa la relación entre derecho ambiental y gobernanza y que, a través del concepto de normatividad ecológica y de un proceso de progresiva transformación, crea un nuevo equilibrio del derecho y fundamenta la



y llega a ser un fecundo ámbito analítico para imaginar estrategias inéditas de construcción de modelos de desarrollo²². Las propuestas de reconocimiento de los derechos de la naturaleza son acogidas muy favorablemente por el área latinoamericana, y empiezan a inspirar la normativa ambiental: en particular, se subraya la exigencia de concebir la naturaleza y a no como interés jurídicamente protegido, sino como sujeto del interés jurídicamente protegido, al poseer las características de una persona jurídica (Stutzin, 1984, p. 98). Desde este punto de vista, la Constitución ecuatoriana y aquella boliviana han dado lugar, en el ámbito del derecho constituido, a una alternativa al modelo hegemónico neoliberalista, y expresan al mismo tiempo una nueva forma de constitucionalismo “en el que la Constitución refleja la identidad indígena y habla en una lengua que saca informaciones de la tradición milenaria local y no de una tabla de valores importados o impuestos por el poder (neo)colonial” (Ariano, 2016, p. 65). Y eso que en la doctrina se ha afirmado que

(...) la cosmovisión andina deriva de las imágenes del mundo, de las evaluaciones sobre la vida, de las orientaciones de la voluntad, muy diferentes de aquella occidental, en la que se tiene una imagen antropocéntrica. Las imágenes del mundo andino indican cómo relacionarse con la naturaleza, las cosas, las personas, las divinidades; es una idea cosmocéntrica en la que el hombre sabe que tiene un papel pasivo y subordinado respecto del orden de las cosas. (Lanni, 2011, p. 33)

Los contenidos de las tradiciones culturales autóctonas quedan, de hecho, incorporados en el ordenamiento jurídico mediante una original operación de constitucionalización que se realiza en el reconocimiento de la naturaleza, ya no como mero objeto de un derecho constitucional, sino como específico sujeto digno de tutela jurídica; así las cosas, en la diversa declinación jurídica que caracteriza a la endiádis hombre-naturaleza se halla el elemento de corte con el constitucionalismo clásico. Además, si el fortalecimiento constitucional de la personalidad jurídica de la Naturaleza “constituye un corte en la historia del Derecho Constitucional contemporáneo, no sólo en lo referente a la protección de la Naturaleza y el ambiente,

relación entre sujeto y objeto en términos de patrimonio (De Lucía, 2013, p. 167).

22. Al revisar la ineficacia en los instrumentos jurídicos modernos de protección de la naturaleza, las nuevas teorías filosófico-jurídicas han puesto de manifiesto que este fracaso se origina en la dominante concepción de que los seres humanos son un conjunto separado de todos los demás miembros de la Comunidad Tierra, de ahí que el papel de la Tierra sea servir al consumo humano gracias a sus recursos naturales (Vimercati, 2016, p. 63).



sino también respecto a los sujetos de derechos” (Melo, 2013, p. 43), entonces se hace necesario construir un nuevo orden jurídico que debe desarrollar este nuevo principio constitucional (Macías Gómez, 2010, p. 22).

A continuación se verá cómo la cosmovisión andina entra en el contexto normativo ecuatoriano y boliviano para poder medir el alcance jurídico asignado a la naturaleza en la perspectiva de un desarrollo ecológicamente sostenible.

Acerca del Buen Vivir, de la Pachamama y de inéditas reinterpretaciones jurídicas

Las Constituciones de Ecuador y Bolivia han refundado sus propios ordenamientos según un modelo de desarrollo sostenible y solidario, respetuoso del sistema de pensamiento indígena y, por cierto, alternativo a aquel hegemónico occidental. Ambos coinciden en reconocer, por parte de las nuevas cartas constitucionales aprobadas en referéndum popular, unos cuantos elementos innovadores, como la plurinacionalidad, la interculturalidad y la recepción de los principios de la filosofía andina (Imparato, 2020). La formalización de los valores indígenas, junto con el sinnúmero de elementos extrajurídicos, surgido de las disposiciones contenidas en las nuevas constituciones, sin lugar a dudas representan indispensables instrumentos de comprensión que el jurista debe considerar si quiere ir más allá de la lectura textual, y evaluarlas como un magnífico manifiesto de las más avanzadas teorías constitucionales en tema de derechos humanos y Estado social:

La cultura indígena entra por primera vez en un texto constitucional, no como una especie en peligro de extinción, a proteger a través de la creación de un zoo safari para turistas en busca constante de manifestaciones folclóricas, sino por la puerta principal, a través del reconocimiento, desde el preámbulo y en numerosas disposiciones en el cuerpo del texto, de la Pachamama y del *sumak kawsay* como valores, principios constitucionales y régimen de derechos. (Bagni, 2014, p. 76)

La referencia constante a la cosmovisión andina representa el rasgo más original y significativo, que se puede resumir en la connotación semántica de los términos *Buen Vivir*, empleado en Ecuador, y *Vivir Bien*, usado en Bolivia, que proceden respectivamente de



sumak kawsay en lengua quechua y *suma qamaña* en aymara, cuyo significado es “plenitud de vida”²³:

En realidad ambos términos son traducciones incompletas e insuficientes del *suma qamaña* o *sumaq kawsay* que tienen un conjunto más complejo de significados como “vida plena”, “vida dulce”, “vida armoniosa”, “vida sublime”, “vida inclusiva” o “saber vivir”. (Solón, 2017)

Ambos términos —que “indican la existencia en armonía con la colectividad y con la naturaleza” y dibujan una dimensión en la que “la esfera privada y aquella comunitaria, la esfera material y aquella espiritual se conciben como interdependientes” (Baldin, 2014, p. 28)— han sido institucionalizados por estos países en las nuevas Constituciones políticas del Estado, y han estimulado otras reformas normativas e institucionales:

La idea del *sumak kawsay* o *suma qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. (...) la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones. (Acosta, 2014, p. 39)

Ahora bien, en la cosmovisión indígena todo está en relación entre sí, nada queda excluido y cada uno forma parte del todo; armonía y equilibrio son el fundamento de la comunidad. Según un primero y genérico acercamiento:

Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo. Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de la humanidad toda. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 7)

23. La expresión deriva de *sumak kawsay* en la lengua *kichwa* con referencia a un sistema de conocimiento y de vida basado en la comunión entre seres humanos y naturaleza, y en la global armonía espacio-temporal de la existencia en su totalidad (Walsh, 2010, p. 18). *Vivir bien* traduce la locución *suma qamaña* en la lengua aymara en Bolivia, cuyo significado remite a una forma de vida armoniosa entre los seres humanos y entre estos y el mundo natural (Albó, 2011, pp. 135 y s.). Los lemas *suma* y *sumak* significan “plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso”; en cambio, *qamaña* y *kawsay* remiten a los conceptos de “vida, vivir, convivir, estar siendo, ser estando”. La mejor traducción de las dos expresiones debería ser “vida en plenitud”, esto es, “plenitud de vida” (Bagni, 2014, p. 77).



Pero, ¿qué significa e implica la expresión “Buen Vivir”? Si se quiere proporcionar una respuesta inmediata y plausible, se corre el riesgo de caer en el error; no obstante, es posible acercarse a su esencia, plenamente conscientes de que el Buen Vivir —lejos de ser un recetario cultural, social, ambiental y económico— más bien se presenta como un conjunto dinámico y complejo que varía de una concepción filosófica del tiempo y del espacio a una visión del mundo sobre la relación entre seres humanos y naturaleza. Además, se trata de una idea *in fieri* que resiste a toda tentativa de definición y clasificación: “resiliencia y permeabilidad, además de ser su punto fuerte, también garantizan la continuidad y la funcionalidad” (Barbero, 2015, p. 114). Es más:

(...) el Buen Vivir es, sobre todo, práctica y no discurso; es principalmente sentimiento. Así, si el Buen Vivir tiene más que ver con sentir que con pensar, ¿cómo aprehender completamente este concepto desde una perspectiva estrictamente racional? (...) en la tradición occidental dominante las personas suelen actuar “pensando”, mientras que para las tradiciones indígenas andinas lo importante es hacerlo “sintiendo”. (...) Por consiguiente, la mejor forma de conocer el sentido y el significado del Buen Vivir debe necesariamente incluir una dimensión experiencial. Más que “pensar” sobre el Buen Vivir, lo debemos “sentir”. (Zurita, 2016, p. 22)

A pesar de subrayar la efervescencia hermenéutica de la expresión, varios autores han localizado algunos ejes del asunto. Antes que todo,

Para el Vivir Bien el “todo” es la Pacha. Este concepto andino muchas veces ha sido traducido simplemente como Tierra. Por eso se habla de Pachamama como la Madre Tierra. Sin embargo, Pacha es un concepto mucho más amplio que comprende la unidad indisoluble de espacio y tiempo. Pacha es el “todo” en movimiento constante, es el cosmos en permanente devenir. Pacha no sólo se refiere al mundo de los humanos, los animales y las plantas, sino también al mundo de arriba (*Hanaq Pacha*), donde habitan el sol, la luna y las estrellas y el mundo de abajo (*Ukhu Pacha*), donde viven los muertos y los espíritus. Para el Vivir Bien todo está interconectado y todo forma una unidad. (Solón, 2017)

En semejante dimensión, pasado, presente y futuro coexisten, se interrelacionan de forma dinámica²⁴, y crean una especie de espiral

24. La visión andina del tiempo no sigue la mecánica de Newton, para quien el tiempo es una



temporal en la que la idea de desarrollo y progreso sufren vuelcos radicales. En el *Pacha* no se da ninguna separación entre seres vivientes y cuerpos inertes: todos viven y no se puede suponer ninguna separación entre seres humanos y naturaleza:

El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El Buen Vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza. (Dávalos, 2008)

La Pacha

(...) no es una máquina o un mecanismo gigante que se organiza y se mueve simplemente por leyes mecánicas, como se ha dicho por los filósofos modernos europeos, especialmente Descartes y sus seguidores. Pacha es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier “desarrollo” debe ser, entonces, la vida (*kawsay*, *qamaña*, *Jakaña*) en su totalidad, no sólo la de los seres humanos o los animales y las plantas, sino de toda la Pacha. (Estermann, 2012)

El segundo elemento es la convivencia, *becha* de relacionalidad y reciprocidad: vivir bien es saber vivir en comunidad con todo y todos. El individuo siempre forma parte de los confines de una comunidad que debe respetar: la “relacionalidad entre las personas y con la naturaleza es una, tal vez la característica central tanto del *sumak kawsay* como del *suma qamaña*” (Longato, 2014, p. 58), y representa la comunidad: una vida plena no puede darse fuera de los márgenes de una comunidad. Lo que la rige y la implementa son las diferentes prácticas de reciprocidad, *ranti ranti* o *maki maki* (Macas, 2014, p. 187), o sea, la capacidad de saber dar para recibir y de saber recibir para dar (Maldonado, 2014, p. 200). Se es individuo en tanto se trabaja por el bien común de la colectividad a la que se pertenece. El individuo no puede estar por encima de la comunidad.

coordenada independiente del espacio y una grandeza idéntica para todo observador. Por el contrario, esta visión del mundo recuerda la famosa frase de Einstein: “La distinción entre pasado, presente y futuro es solo una ilusión, por persistente que esta sea”. En la concepción de Pacha, el pasado siempre está presente y lo recrea el futuro. Para vivir bien, el tiempo y el espacio no son lineares, sino cíclicos. La noción linear de crecimiento y progreso no es compatible con esta visión. El tiempo avanza como una espiral. El futuro está enlazado con el pasado. En cada adelanto hay un regreso, y cada regreso es un adelanto. De ahí la expresión *Aymara*: para seguir adelante siempre hay que mirar atrás.



Esta comunidad no es solo entre seres humanos sino que comprende a la naturaleza.

Además, el *Buen Vivir* postula el reconocimiento de la igualdad de las diferentes culturas favoreciendo el encuentro intercultural y descolonizando el pensamiento occidental promotor de una visión homogenizante: “El Buen Vivir es un concepto plural, tanto por su matriz cultural, como por la necesidad de ajustarse a diferentes marcos ambientales” (Gudynes y Acosta, 2011). Sobre la base de esta concepción, la plena vida no se reduce al bienestar ofrecido por la acumulación material de los bienes, perseguida constantemente por el *homo oeconomicus*, incluso en detrimento de sus semejantes y del ambiente; en lugar de la visión de propiedad y de crecimiento lineal, la cultura indígena propone una cualitativa y relacional. El *Buen Vivir* no es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito:

Este reside más bien en el equilibrio material y espiritual entre persona, comunidad y naturaleza, cuyos derechos son interdependientes y, a nivel constitucional, se hallan en un ámbito de paridad y no en una escala jerárquica. (...) A la visión antropocéntrica se sustituye una cosmocéntrica que apunta a la relación hombre-naturaleza desde “abajo hacia arriba”, ya no desde el pedestal del sujeto-dominus, sino desde la perspectiva de la Madre Tierra. (Ariano, 2016, p. 67)

El proceso de constitucionalización de los valores ancestrales andinos ha estimulado numerosos caminos analíticos: de la identificación de una nueva forma de Estado —el llamado *Caring State* que, considerando holísticamente las necesidades de los seres humanos, incluye también aspectos emocionales y culturales procedentes de la tradición ancestral, rechazando el modelo neoliberal dominante (Baldin, 2015, p. 488)— a la individuación —realizada por Carducci— de siete categorías conceptuales remitibles a la esencia del “Buen Vivir”²⁵. Está claro que, después de inglobada en la Constitución, la tradición produce consecuencias y determina la adhesión a un específico sistema jurídico que, a su vez, refleja un conjunto de valores de referencia; tras

25. La primera es la de la tradición jurídica indígena. La segunda perspectiva atañe a la política económica, proponiendo un camino alternativo al desarrollo occidental. La cosmovisión andina sustituye aquella de matriz estadounidense del *nomos* de la Tierra, prevaeciente en América del Sur, mediante una diferente manera de gobernar un país; podría hablarse de “nuevo constitucionalismo” latinoamericano; marca una nueva semántica de la constitución, diferente de los estilemas occidentales; refleja un saber que se añade a aquel de los colonizadores y debe considerarse para crear una epistemología del Sur, basada en la democratización, la desmercantilización, y la desmistificación para conjurar el uso de categorías occidentales; finalmente, el *Buen Vivir* indica la superación de la razón de Estado económica (Carducci, 2012, p. 320).



constitucionalizarse, el paradigma andino exalta una acumulación valorial que tiende a construir una nueva forma de convivencia, capaz de transformar los equilibrios políticos, sociales, jurídicos, económicos y culturales. Esto ha ocurrido en los dos países que “han codificado la “narración” del *buen vivir*”, locución que sintetiza la cosmovisión andina proponiendo una convivencia basada en “una mayor equidad social, en la salvaguardia y la protección de los recursos naturales, además del alejamiento de las formas capitalistas-neolibertistas” (Vimercati, 2016, p. 64):

Vivir bien es el paradigma hacia el cual debería tender la humanidad en una situación en la cual el futuro es vendido como una infinita carrera de obstáculos (en el mejor de los casos), o una guerra fratricida, una hostilidad entre civilizaciones (geográficas, más que religiosas), o una continua competencia para la satisfacción de necesidades sin límite, inducidas y en su mayoría inútiles, rigurosamente vendidas por los gobiernos y los medios masivos, casi todos en el mismo coro vociferante del crecimiento económico y del hiperconsumo como única salvación frente a la crisis. Necesitamos un cambio de época para desatar la trama que enreda como una madeja el razonamiento político inmóvil, estéril e inerte de nuestros tiempos. (De Marzo, 2010, p. 23)

Los conceptos de *Buen Vivir* y los derechos de *Pachamama* resultan ser más innovadores que el nuevo sistema constitucional: *vivir bien* aparece siete veces en la Constitución boliviana y su sinónimo, *buen vivir*, es mencionado veintiún veces en aquella ecuatoriana; los derechos de la Madre Terra son proclamados cinco veces por parte de Bolivia, y veintisiete de Ecuador (Barié, 2014, p. 14). Desde este punto de vista —que pretende poner de manifiesto la penetración de la cosmovisión indígena en el texto constitucional— es útil analizar una tan amplia estructura normativa, distinguiendo las disposiciones que la mencionan directamente en aquellos trozos de texto que, aunque sin afirmarlo explícitamente, introducen institutos de alguna manera remitibles a aquel tipo específico de *weltanschauung*.

En lo que al *Buen Vivir* se refiere, hay muchas referencias interesantes ya en los preámbulos: en la Constitución de Ecuador se revisa la explícita voluntad de construir “Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”; en la de Bolivia se prefigura “Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y



equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien”.

En el entramado de los textos se nos da cuenta de que la cosmovisión andina se declina en términos de principio normativo y de principio orientativo de las políticas públicas, además de términos más genéricos. En lo que al primer aspecto se refiere, en la Constitución de Ecuador el *Buen Vivir* es, antes que todo, un “principio normativo que impregna la esfera de los derechos, sobre todo aquellos sociales, y que permite su interpretación” (Baldin, 2014, p. 31); en efecto, en el Título II, el Capítulo II se titula, precisamente, “Derechos del buen vivir”, dividido en ocho secciones: Agua y alimentación, Ambiente sano, Comunicación e Información, Cultura y ciencia, Educación, Hábitat y vivienda, Salud, Trabajo y seguridad social. En el art. 14 se pone mucho énfasis en el tema ambiental, en su significado jurídico más usual:

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados. (arts. 12-34)

En términos de principio operativo de las políticas públicas, destaca una primera referencia a los deberes fundamentales del Estado presentes en el art. 3 de la Constitución: el punto 5 pone de manifiesto, sobre todo, la necesidad de “planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir”. Se regresa sobre esto, profundizándolo, en el Título VI, *Regimen de Desarrollo* (arts. 275-339), donde destaca una idea de desarrollo concebido como dinámica sostenible, capaz de garantizar la realización del *buen vivir*:

El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza. (ap. 3. art. 275)

Finalmente, el Título VII, *Regimen del Buen Vivir*, dividido en dos Capítulos, “Inclusión y equidad” (arts. 340-394) y “Biodiversidad y



recursos naturales” (arts. 395-415), traza de forma inequívoca la cosmovisión²⁶, y desarrolla aún más el contenido de los derechos del *Buen Vivir*, poniendo de manifiesto las prioridades políticas de Ecuador.

Con referencia a Bolivia, la Constitución prevé una larga lista de derechos que declara inviolables, universales, interdependientes, indivisibles, progresivos, y en condición de equiordinación “La clasificación de los derechos establecida en esta Constitución no determina jerarquía alguna ni superioridad de unos derechos sobre otros” (art. 13, ap. 3). El *Buen Vivir* adelanta el catálogo de los derechos y se halla en el Título I, Capítulo II, dedicado a los principios, valores y finalidades del Estado:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. (art. 8)

Si las finalidades perseguidas por el Estado remiten a la posibilidad de crear oportunidades de vida digna, entonces el “vivir bien” representa un gran compromiso jurídico y axiológico para satisfacer las condiciones mínimas que garanticen una vida digna y noble, además de representar una estrategia de orientación dirigida a la satisfacción compartida de las necesidades humanas, en armonía con la naturaleza y la colectividad: el derecho a la vida se interpretará de acuerdo con los principios de dignidad y del “vivir bien” que, llegando a ser

26. “Más referencias a la cosmovisión andina se hallan en el texto constitucional. En el art. 74 se reconoce a las personas, a las comunidades, a los pueblos y a las nacionalidades el derecho a gozar del ambiente y de los recursos naturales para el *buen vivir*. El art. 83 enuncia los deberes y las responsabilidades de las ecuatorianas y de los ecuatorianos. En el ap. 2 se contemplan los valores andinos *ama keilla, ama llulla, ama shwa* (no seas perezoso, no mientas, no robes, de forma análoga al texto boliviano), y en el ap. 7 se indican la promoción del bien común y el interés general anteponiendo al particular, en conformidad con el buen vivir. El art. 85, dedicado a la política pública y a los servicios públicos, afirma que estarán dirigidos a hacer efectivo el *buen vivir*, y todos los derechos se formularán a partir del principio de solidaridad. El art. 97, sobre las organizaciones, establece que podrán ejercer las tareas establecidas por la ley y tomar todas las iniciativas que contribuyan al *buen vivir*. Los arts. 250 y 258, respectivamente, sobre las provincias amazónicas y la provincia de Galapagos, afirman que la planificación de estos territorios se desarrollará respetando el *buen vivir*” (Baldin, 2015, p. 508).



un principio normativo, deberá informar y orientar la aplicación de los derechos. En efecto, el concepto concierne a otras disposiciones constitucionales, en particular las que remiten al ámbito educativo y a la organización económica del Estado, que presuponen la dimensión holística de la filosofía andina: al respecto, hágase hincapié en un pasaje interesante en el que la noción adquiere alcance de principio de orientación de las políticas públicas:

La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida. La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley. (art. 80, ap. 1)

También el modelo económico plural dirigido a mejorar la calidad de vida y la *buen vivir* de cada uno (art. 306, ap. 1 Const.), y los compromisos emprendidos por el sistema para abolir la pobreza y la exclusión social, deben contemplar la multiplicidad dimensional (art. 313 Const.).

A estas alturas, es posible sacar unas referencias relativas a la cosmovisión de los artículos que reconocen los derechos de los pueblos indígenas: el art. 4 —“El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión”— reconoce el pluralismo religioso y el respeto a las creencias espirituales considerando las respectivas cosmovisiones; en el art. 30, ap. 2, punto 13, se afirma que también el sistema sanitario debe respetar la cosmovisión y las prácticas tradicionales —“Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales”— y en el punto 14 lo mismo vale por lo que al ejercicio de los sistemas políticos, jurídicos y económicos de las comunidades indígenas se refiere —“Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión”—. En el art. 98, ap. 2, se corrobora la afirmación del reconocimiento de la efervescencia cultural indígena, marcada por saberes, conocimientos, valores, espiritualidad y cosmovisiones, y evaluada como recurso extraordinario: “El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígenas originarias campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y



cosmovisiones”. Finalmente, las cosmovisiones constituyen un patrimonio irrenunciable por ser elemento fundamental de la identidad del Estado:

Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado. (art. 100, ap. 1)

Cabe subrayar que en la Constitución boliviana la cosmovisión andina

(...) ascende tanto a principio normativo como a principio orientativo, aunque con amplitud diferente, más impetuosa en el sistema ecuatoriano. En Bolivia, el concepto forma parte también del estatuto jurídico de las colectividades indígenas, de ahí que la filosofía de vida andina pudiera ser declinada como derecho si bien se interpreta, dando comienzo a la salvaguardia de las concepciones autóctonas del mundo como manifestación de la diversidad cultural. (Baldin, 2014, p. 32)

Al énfasis constitucional del *buen vivir* se añade otro elemento novedoso, es decir, la reformulación de la idea de naturaleza, concebida en términos de ecosistema: de objeto se convierte en sujeto titular de situaciones jurídicas. Otorgar derechos a la naturaleza implica reconocer que las comunidades naturales no solo son bienes comercializables, sino también, y sobre todo, “entidades con un autónomo derecho a existir y prosperar” (Baldin, 2015, p. 518). El concepto de Pachamama es una especie de tatuaje emocional y cognitivo de las poblaciones ancestrales, enraizado en la manera como las culturas andinas centrales de América Latina consideran al ambiente; es bastante común identificarla con Madre Tierra o Madre Naturaleza, y aunque las dos expresiones presentan matices diferentes, remiten ambas al *Pasha* que, en el lenguaje aymara, indica el cosmos y el orden del universo. Está claro que se refiere al ambiente en el cual se halla el individuo, pero la clásica dualidad europea que separa la sociedad de la naturaleza, en este caso, no tiene sentido: en el mundo andino un hiato similar no existe, las personas forman parte del ambiente que se percibe física y biológicamente, así como socialmente. Además, el concepto de comunidad también difiere de aquel occidental, porque incluye personas, seres vivos no humanos, como animales y plantas, y elementos no vivos como las montañas. En este sen-



tido, Pachamama ofrece una visión más amplia y compleja: “en las filosofías andinas dominar o controlar el ambiente no tiene sentido. Coexistimos con Pachamama. Es fuente de vida, cuya cultura alimenta la comunidad”; no se trata de tejer relaciones simbióticas, sino de reconocer vínculos recíprocos, complementarios e interdependientes entre los seres humanos, la comunidad más amplia y Pachamama, que “tiene una voz, manda mensajes y habla. A veces acoge y protege, otras veces puede enfadarse y castigar” (Gudynas, 2012).

Reflexionar sobre la taxonomía de los textos constitucionales estimula a profundizar en el auspicio de Barry de que toda constitución promulgada por los seres humanos exprese, desde sus primeras líneas, el claro reconocimiento de que la existencia y el bienestar de los hombres dependen del bienestar de la Comunidad Tierra en su globalidad (Barry, 2012, p. 27). Esto se da de forma ejemplar en Ecuador (“celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”), y en Bolivia (“cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”), cuyos preámbulos constitucionales exaltan la figura de la Pachamama, en homenaje a la cosmovisión andina. Sin embargo, la disciplina de los derechos de la naturaleza toma caminos diferentes en las dos cartas constitucionales. La ecuatoriana afirma que “La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución” (art. 10, ap. 2), haciendo hincapié en el viraje biocéntrico y considerando la naturaleza como titular de pretensiones específicas (Baldin, 2014, p. 33), expresadas en el capítulo VII, “Derechos de la naturaleza” (arts. 71-74). Además, si se afirma que “Todos los principios y los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía” (art. 2, ap. 6), entonces habrá plena equiparación de los derechos de la naturaleza y de los derechos de los seres humanos.

Convirtiéndose en sujeto de derecho, la naturaleza podrá pretender, legítimamente, que se respete su existencia y la regeneración de sus ciclos vitales, y todos podrán exigir de las autoridades públicas el respeto de sus derechos:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios



establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. (art. 71 Const.)

De la misma manera, podrán reclamar la reparación de daños sufridos para lograr la reintegración de los equilibrios ambientales, a través de una tutela jurisdiccional difundida que toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad puede poner en marcha:

La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas. (art. 72 Const.)

El Estado deberá aplicar las medidas de precaución y restricción para todas las actividades que pueden comprometer la conservación de la especie, destruir los ecosistemas o producir alteración de los ciclos naturales:

El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional. (art. 73 Const.)

Finalmente, se subraya que todos (y todo) tienen el derecho a gozar de los recursos naturales para poder ejercer el *Buen vivir*, recordando que los ecosistemas no son un bien del cual apoderarse, sino entidades con un autónomo derecho a existir y prosperar:

Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado. (art. 74 Const.)



De todo lo anterior emergen, por lo menos, tres dimensiones en el proceso de inserción de los derechos de la naturaleza en el contexto constitucional: ética, que legitima un debate sobre los valores que conciernen el ambiente no humano; moral, porque producen una serie de obligaciones, como garantizar la conservación de la biodiversidad; y política, expresada en aspectos que van de la sanción de la constitución a la elaboración de un nuevo marco jurídico (Gudynas, 2015, p. 101). Una semejante concepción ecológica y comunitarista de la naturaleza confluye también en un constitucionalismo de los deberes:

(...) si la Pachamama se sustrae a toda lógica propietaria, entonces al derecho a vivir en un ambiente ecológicamente equilibrado corresponderá el deber fundamental del Estado (art. 3, n.7) y de los ecuatorianos de defender su integridad y respetar sus derechos, anteponiendo el interés general a aquel particular. (art. 83, n. 3, 6, 7) (Ariano, 2016, p. 67)

Al garantizar el derecho al restablecimiento integral de Pachamama²⁷, la Constitución no solo pone de manifiesto la compensación por daño, sino que también pone énfasis en la misma naturaleza, que debe regresar a su situación originaria antes de sufrir nuevos choques, tutelando el diálogo multicultural; en el proyecto constitucional ecuatoriano hay un modelo alternativo de desarrollo que desplaza la dirección del viento del *yo* al *nosotros*, y traza el pasaje de formas de solipsismo individualista de control sobre la tierra a dinámicas comunitarias de gestión y condisión sostenible: de ahí que a la naturaleza se restituya el alma que le fue arrancada por el mecanicismo moderno.

En el caso de Bolivia —donde la Madre Tierra tiene caracteres claramente espirituales, tal y como subraya el preámbulo—, cabe recordar el Capítulo V, que contempla la disciplina de los derechos sociales y económicos; la sección I comienza precisamente con dos artículos dedicados al tema ambiental:

27. El derecho a la restauración se considera la novedad absoluta en los países andinos; es un derecho independientemente de la obligación de indemnizar a las personas que han sido afectadas directamente por el suceso. Esa previsión coincide con la consecuencia de no preveer ningún tipo de indemnización para los sujetos que se hagan promotores de un juicio *ex art.* 71 Const.; la única beneficiaria sería, eventualmente, la naturaleza. Esto no significa que ya no hay aproximación clásica a la protección ambiental. Los individuos perjudicados pueden salvaguardar sus intereses empleando otros instrumentos. De hecho, la concepción biocéntrica convive con aquella antropocéntrica en el texto constitucional y permite suponer que su ámbito de intervención sea idéntico, solo analizado desde puntos de vista especulares (Baldin, 2015, pp. 519-20). La visión biocéntrica emplea el lenguaje individualista de los derechos, deberes y obligaciones (Baldin, 2014, p. 168).



Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente. (art. 33 Const.)

Es evidente que la estructura de la disposición respeta el esquema tradicional del derecho ambiental, pero al mismo tiempo estimula un decisivo viraje de perspectiva, al referirse a otros seres vivientes a los que se reconocen derechos, para luego permitir un desarrollo armonioso:

Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente. (art. 34 Const.)

A diferencia del caso ecuatoriano —donde a la naturaleza se le atribuye una esfera de posiciones subjetivas constitucionales (Baldin, 2014, p. 34)—, la tipología de derechos y pretensiones reclamables por Madre Tierra en Bolivia no se deduce del texto fundamental, sino que derivan de disposiciones ordinarias. En particular, el estatuto jurídico de la naturaleza se recupera en la ley n. 71 del 21 de diciembre de 2010 (“Ley de derechos de la Madre Tierra”) que “tiene por objeto reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos”. De acuerdo con Huanacuni Mamani (2016), “Para los pueblos ancestrales la Madre Tierra es sagrada, y todas nuestras relaciones con ella se expresan desde esa cosmovisión” (p. 167).

La ley en cuestión reconoce que el ser humano no puede vivir, ni decidir de forma autónoma, sino que debe presuponer la condivisione con todos y, aún más, debe barajar el impacto de las acciones sobre la Madre Tierra. El principio del bien colectivo debe prevalecer sobre toda actividad humana y más allá de cualquier otro derecho adquirido, mientras que el principio de no mercantilización debe aplicarse a los sistemas de vida que no pertenecen a nadie (art. 2).

En el art. 3, Madre Tierra se presenta como sistema viviente y dinámico, formado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y de los seres vivientes, interconexos, interdependientes y



complementarios que comparten un destino común²⁸. De ahí que se haga patente la adhesión al ideal cosmocéntrico, con la equiordinación entre humanos y mundo no humano (Baldín, 2014, p. 167). Así se detallan los aspectos jurídicos:

Para efectos de la protección y tutela de sus derechos, la Madre Tierra adopta el carácter de sujeto colectivo de interés público. La Madre Tierra y todos sus componentes incluyendo las comunidades humanas son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Ley. La aplicación de los derechos de la Madre Tierra tomará en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes. Los derechos establecidos en la presente Ley no limitan la existencia de otros derechos de la Madre Tierra. (art. 5)

Sobre la base de esa cláusula abierta, las pretensiones de la natura se organizan en el art. 7: “La ley le otorga los siguientes derechos: a la vida; a la diversidad de la vida; al agua; al equilibrio; a la restauración; a vivir libre de contaminación”. Los sucesivos artículos 8 y 9 prevén las obligaciones del Estado, de todas las instituciones, de las personas físicas y jurídicas, públicas o privadas, para velar por la vigencia, promoción, difusión y conformidad de los derechos de la Madre Tierra establecidos en la ley. Finalmente, el art. 10 instituye la Defensoría de la Madre Tierra, disciplinada con ley especial.

La ley boliviana n. 300 del 15 de octubre de 2012 (“Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”) anunciará “los principios y los objetivos para garantizar la capacidad regenerativa de la tierra, recuperar y sostener los conocimientos ancestrales y perseguir el desarrollo dirigido al *vivir bien*” (Baldín, 2014, p. 35), promocionando los saberes locales en el marco de los derechos, de los deberes y de las obligaciones. El art. 3 está dedicado a las finalidades principales de la ley n. 300:

1. Determinar los lineamientos y principios que orientan el acceso a los componentes, zonas y sistemas de vida de la Madre Tierra.

28. La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.



2. Establecer los objetivos del desarrollo integral que orientan la creación de las condiciones para transitar hacia el Vivir Bien en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
3. Orientar las leyes específicas, políticas, normas, estrategias, planes, programas y proyectos del Estado Plurinacional de Bolivia para el Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
4. Definir el marco institucional para impulsar y operativizar el desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien.

¿Solo son palabras bonitas, o realmente pueden convertirse en hechos concretos? Desde el punto de vista de las aspiraciones, los nuevos equilibrios institucionales y normativos de los dos países no aspiran a generar un banal constitucionalismo retórico, esto es, prevén una acción de protección a través de la cual puede hacerse valer en juicio la violación de los derechos de la naturaleza (Vimercati, 2016, p. 65). Además de la codificación constitucional, también se nota una acción concreta que, en Ecuador, procede de la lesión de uno de los derechos de la naturaleza y que, en cambio, en Bolivia sienta sus bases en el menoscabo de un derecho cuya titularidad se queda en las manos del ser humano. ¿Quién puede defender los derechos de la naturaleza? ¿Quién puede proceder judicialmente frente a la violación de estos derechos y a favor de la reparación de los daños? Por cierto, la naturaleza no puede proceder judicialmente de forma autónoma y levantar su propia voz y sus razones (Perra, 2018, p. 10). Por esto mismo, empleando un mecanismo similar al que conocen todos los ordenamientos jurídicos con referencia a los sujetos discapacitados —la representación (Cruz Rodríguez, 2014, p. 18)—, los seres humanos actuarán en lugar de la naturaleza. Esta solución no sorprende ya que, si la representación se utiliza como instrumento para las personas jurídicas que son “personas imaginarias”, no debería levantar revuelo el hecho de aplicar el mismo instrumento a la naturaleza, que es un ser vivo preexistente a la llegada del hombre:

El derecho ampliamente ha reconocido el derecho a la representación y la capacidad a las personas jurídicas, que son entes abstractos, ficciones, intangibles, y nada obstaculiza que se pueda reconocer los derechos a la naturaleza que, en cambio, es material, real y tangible. Desde otro ángulo, las personas jurídicas, históricamente, tienen una existencia temporal muy limitada; en cambio, la naturaleza tiene una duración ilimitada y su tem-



poralidad es casi absoluta, en el sentido de que es anterior a la humanidad y posiblemente la trascenderá. (*Ávila Santamaría*, 2011, p. 201)

A raíz de lo dicho hasta ahora, se destaca un dato incontrovertible: la necesidad de reconocer la naturaleza como sujeto de derechos implica la adopción de una nueva perspectiva definida “justicia ecológica”, que parte del reconocimiento de los valores intrínsecos de la naturaleza, continúa con la afirmación de sus derechos y que, inevitablemente, provoca repercusiones muy diferentes en el ámbito de la política y en la manera de entender el desarrollo. En efecto, los valores y los derechos intrínsecos atribuidos a la naturaleza invocan una crítica radical a las exigencias del crecimiento económico y de la expansión productivista, que son posibles solo cuando el ambiente resulte ser una cesta de recursos inagotable; además, la protección de todas las formas de vida, reivindicada por el biocentrismo, desdeña el uso exacerbado de la materia y de la energía para sostener estilos de vida opulentos: “Es una visión de otro desarrollo, más austero y enfocado en las personas, y no en el crecimiento económico” (*Gudynas*, 2015, p. 259). *Carducci* (2014) sostiene:

No se puede negar que este nuevo constitucionalismo andino, sin padres o indígena, tal y como ha sido clasificado, ha desarraigado la semántica constitucional de la cultura jurídica, descolonizando su lenguaje de referencia y sus tradiciones conceptuales, en la perspectiva de superar aquella geopolítica del conocimiento para la cual todo el Occidente euro-norteamericano se considera el único vocabulario y parámetro universal de comprensión y evaluación del mundo, como color de la razón. (p. 103)

Aguja e hilo para tejer conclusiones temporales

En Ecuador y Bolivia, la constitucionalización de los derechos de la naturaleza representa una novedad relevante en el panorama jurídico, esto es, un clásico ejemplo del llamado “etnodesarrollo”, expresión que se refiere al empleo de la “capacidad social” de un pueblo para plasmar el futuro, recobrar sus propias experiencias histórico-culturales y generar proyectos de vida inspirados en los específicos valores de pertenencia (*Perra*, 2018, p. 2). *Acosta* (2010) señala al respecto:

Toda Constitución sintetiza un momento histórico. En toda Constitución se cristalizan procesos sociales acumulados. Y en toda Constitución se



plasma una determinada forma de entender la vida. Una Constitución, sin embargo, no hace a una sociedad. Es la sociedad la que elabora la Constitución y la adopta casi como una hoja de ruta. Además, una Constitución no puede ser simplemente el resultado de un ejercicio de jurisprudencia avanzada, visto desde la lógica de los entendidos en materia constitucional. Tampoco una Constitución resulta de la inspiración de un individuo o grupo de individuos iluminados. Una Constitución, más allá de su indudable trascendencia jurídica, tiene que ser un proyecto político de vida en común, que debe ser elaborado y puesto en vigencia con el concurso activo de toda la sociedad. (p. 8)

Tal y como se ha destacado hasta ahora, la cosmovisión andina ha influido sensiblemente en los equilibrios institucionales, sobre todo en las previsiones normativas en materia ambiental, y sanciona como ejes de la teorización la identificación de la naturaleza como sujeto de derechos y la previsión consiguiente de verdaderos derechos de la naturaleza.

¿Tiene la naturaleza el derecho a tener derechos? La cuestión “se hace” delicada y sobremano problemática. En efecto, reconocer derechos a la naturaleza —y aceptarlos como parte de nuestros sistemas jurídicos— necesita, no solo la introducción de nuevas leyes que tutelen su alcance y garanticen su puesta en práctica, sino, sobre todo, un cambio paradigmático que logre hacerlas desembocar en el rompecabezas jurídico contemporáneo. Está claro que desplazarse hacia un paradigma centrado en la “tierra”, donde los hombres forman parte del sistema planetario, evaluar los derechos de la naturaleza en términos de “estrategia” funcional a la manera como los seres humanos perciben su realidad, y la tentativa de introducir esas dinámicas en los modernos sistemas jurídicos no son aproximaciones nuevas, sino que se hallan en el ámbito de la ley consuetudinaria de muchas poblaciones indígenas desde hace muchos siglos (Cano Pecharroman, 2018, p. 1). Sin embargo, estos principios no han sido incorporados en el desarrollo de las modernas legislaciones ambientales, ya que estas se basan, fundamentalmente, en un arquetipo antropocéntrico que, con el paso del tiempo, se ha presentado como muy incompleto. De ahí la elección —ya muy urgente— de imaginar otros caminos teóricos y prácticos capaces de abrir puertas, entrar en otros mundos posibles y construir nuevas habitaciones en el hogar de los derechos. En estas notas conclusivas se hablará de derechos, para no cortar el hilo que junta nuestra madeja argumentativa, y comprender—si es posible— la necesidad de reconocerlos a la naturaleza.



Ahora bien, entrar en la “selva” temática de los derechos de la naturaleza significa chocar con no pocos obstáculos insidiosos y peligrosos, porque la cuestión problematiza por lo menos cuatro aspectos. En primer lugar, como señala Carducci (2017), presupone que el jurista sepa qué es la naturaleza y decida ajustarse a la ecología; en segundo lugar, remite “a la semántica histórica de la subjetividad jurídica, con toda su carga de autoevidencias paradójicas y de ficciones” (p. 488); en tercer lugar, postula la necesaria separación definitoria con el derecho ambiental, que se ha desarrollado como disciplina del daño y “como protección y conservación controlada de la naturaleza en nombre de los intereses humanos, en la indiferencia del nexo entre formas de gobierno y fisiologías de la naturaleza” (p. 488); finalmente, al no identificarse con el paradigma clásico de la reflexión ontológica sobre la naturaleza “en el” y “para el” derecho, configura y sustancia otros modelos de pensamiento. Además, prevalece un conjunto heterogéneo de cuentos, marcado por diferentes visiones del mundo que se añaden a las tradiciones jurídicas y que debilitan la posibilidad de dibujar tranquilamente el horizonte semántico del tema. La mayoría de los razonamientos

(...) sigue tres líneas de construcción conceptual recurrentes, que se alimentan de esta metodología: una metaética, dirigida a describirlos deberes como imperativos fisiológicos (y no exclusivamente ontológicos), de todas las especies vivientes; otra etnográfica, que aspira al progresivo (re)descubrimiento de las tradiciones jurídicas no occidentales (...), que no se fundamentan ni en la regionalización territorial del derecho —base semántica jurídica indoeuropea— ni en la calificación de la tierra como “madre” de la ontología del derecho, ni en la misma separación entre fisiología y ontología; la última ideográfica, dirigida a desenmascarar, a través del tema de los derechos de la naturaleza, las bases innaturales de los sistemas económicos occidentales de explotación de la naturaleza, por mucho tiempo marcados por suposiciones de distinción entre sujetos vivos, incluidos los seres humanos. (p. 490)

En semejante complejidad puede recobrase una posibilidad para arrojar luz al asunto, partiendo de una pregunta fundamental: ¿quién es el titular de derechos? Es más, ¿es posible atribuir derechos subjetivos a la Naturaleza. Míguez Núñez (2017), estudioso de las materias jurídicas, sabe que el ser humano viviente es el necesario punto de referencia de los efectos de las instituciones y que el hombre adquiere la función de sujeto natural de toda construcción normativa. En el



ámbito jurídico, al ser humano se le identifica como persona física y sujeto de derecho; vida biológica y subjetividad —abrazándose indisolublemente— trazan el elemento central del pensamiento jurídico occidental, con tal que la simple calidad humana es “suficiente para convertir el sujeto en el portador potencial de todos los intereses jurídicos tutelados por el sistema, además del titular de un conjunto de derechos y garantías que se enlazan inmediatamente a su personalidad” (Falzea, 1960, p. 12). La no pacífica y unívoca concepción de derecho subjetivo²⁹ también orquesta un sistema conformado al ser humano, sin ninguna intención de ampliar a los demás seres su rayo de acción, que le quita a la naturaleza toda titularidad de derechos subjetivos.

El hecho de haber identificado sujeto y persona ha arrinconado la subjetividad no humana, pues la relegó al angosto ámbito de las personas jurídicas y justificó, o negó, la atribución de personalidad. Ahora bien, hacer hincapié en la realidad jurídica como centrada únicamente en el ser humano ha degradado a “cosa” todo lo que resulta ser ajeno a la conciencia humana y limitado el jurista en los confines trazados por el inicuo esquema antropocéntrico. Para la tradición jurídica, la naturaleza es una cosa, más precisamente todas las partes de la naturaleza —menos los seres humanos— son cosas, y las cosas no tienen derechos, son bienes que pueden ser poseídos y empleados, destruidos o protegidos (Kersten, 2017, p. 9). Sin embargo, la ley no es solo un cuerpo de normas que reglamenta las relaciones entre las personas, o entre las personas y las cosas: los sistemas jurídicos tienen la libertad de elegir entre diferentes posibilidades conceptuales para solucionar problemas sociales, económicos y ecológicos. El ordenamiento jurídico de un país “aún” puede emplear el enfoque tradicional y concebir la naturaleza como objeto o bien cuyo valor debe ser cuantificado; también podría optar por una solución diferente y otorgar a la naturaleza derechos subjetivos para intentar solucionar conflictos ecológicos. Así las cosas, la persona o la cosa que se reconoce como persona jurídica con derechos específicos entra en una cuestión de tradiciones, intereses sociales, económicos y de elecciones políticas, tal y como la manera de defender y construir los derechos pasa a través de procesos históricos y políticos precisos:

29. Un derecho subjetivo es una condición prevista por una norma jurídica positiva, es la premisa para ser titular de situación o autor de actos (Perra, 2017, p. 637). El estatus de persona titular de derechos procede de una norma jurídica, en coherencia con el derechos subjetivos que representa «el dominio del querer, el poder de actuar para satisfacer su propio interés individual, protegido por el ordenamiento jurídico» (Torrente y Schlesinger, 2007, p. 72).



Si los Derechos Humanos emergieron para liberar a los seres humanos de toda forma de esclavitud, los Derechos de la Naturaleza aparecen también como parte de un largo proceso para frenar las monstruosidades cometidas contra la Naturaleza, muchas veces incluso para asegurar el derecho al bienestar de los seres humanos. Por eso su construcción debe abrirse paso inclusive en medio de maraña de derechos que impiden su pleno ejercicio, pero eso sí estableciendo vínculos estrechos con los Derechos Humanos en tanto herramienta transformadora. (Martínez-Acosta, 2017, p. 2930)

La propuesta de “desumanizar” el derecho empuja hacia rutas ecocéntricas que incluyen el conjunto de seres vivientes que llegan a ser dignos de atención ética y jurídica:

(...) esto no se da en el sentido clásico de desconocimiento de las cualidades humanas hacia los individuos degradados a objetos, sino en el sentido nuevo, paradigmático, revolucionario y controvertido que atribuye a los objetos valores, expectativas e intereses adaptados a la subjetividad humana. (Pisanò, 2012, p. 3)

Stone (1972) apunta que “El hecho es que, cada vez que ha habido un movimiento que plantea el reconocimiento de derechos a nuevas ‘entidades’, la propuesta es obstaculizada por sonar extraña o espantosa o cómica” (p. 455), porque, en ausencia de derechos atribuidos, aquella entidad se considera simplemente como algo a emplear, o de la que gozar. Y añade: “Yo estoy proponiendo seriamente que debemos conferir derechos legales a los bosques, océanos, ríos y otros así llamados ‘recursos naturales’ en el ambiente –es decir, al ambiente natural en su totalidad” (p. 455). Tras otorgar alcance jurídico a todo lo viviente, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza colorea e impregna una perspectiva más radical respecto de la aproximación usual proporcionada por el derecho ambiental, y atribuye un valor autónomo a la misma naturaleza, que por fin se desengancha de los lazos antropocéntricos e invoca protección por lo que es, en lugar de lo que produce tras su relación con los hombres (Hautereau-Boutonnet, 2017, p. 294).

A pesar de ser naturaleza y ambiente a menudo empleados como sinónimos,

(...) son conceptos distintos en su origen, en su contenido y en su ámbito de interpretación. El ambiente nació como un concepto que permitía describir el entorno físico que rodeaba a las personas, incorporaba a la



Naturaleza pero solo en la medida en que ésta servía a los seres humanos.
(Martínez-Acosta, 2017, p. 2930)

Está claro que los derechos de la naturaleza no coinciden con los derechos ambientales. Pero es otro tanto verdadero que los derechos a un ambiente sano no podrán ser garantizados si los derechos de la naturaleza no serán respetados: de ahí la necesidad de establecer un vínculo concreto y funcional entre derechos humanos y derechos de la naturaleza, sin descuidar la necesidad de “volver a hablar de las certidumbres narrativas del derecho ambiental, evidenciando eventuales límites de aplicación, porque los espacios epistémicos y heurísticos de los derechos de la naturaleza no siempre coinciden con aquellos antropocéntricos del derecho ambiental” (Carducci, 2017, p. 490). En ese sentido, Cruz (2014) subraya que

La diferencia radica en que el derecho ambiental tiene un carácter marcadamente antropocéntrico, pues concibe la protección de la naturaleza como un medio para garantizar los derechos humanos. En contraste, los derechos de la naturaleza se basan en el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, lo que implica concebir su bienestar como un fin en sí mismo, independiente de las valoraciones subjetivas, y se expresa en otra forma de hacer justicia. (p. 98)

Por lo tanto, la característica fundamental del derecho ambiental es su huella antropocéntrica, su inclusión en los derechos humanos: aspirando a garantizar el bienestar destinado a las personas, protege y considera a la naturaleza como funcional al logro de este objetivo:

El derecho ambiental es el conjunto de normas que regulan relaciones de derecho público o privado tendentes a disciplinar las conductas en orden al uso racional y conservación del ambiente, en cuanto a la prevención de daños al mismo, para lograr el mantenimiento del equilibrio natural, lo que redundará en una optimización de la calidad de vida. (Cafferata, 2007, p. 72)

Aunque se reconozca al ambiente su juridicidad, el protagonista de los derechos sigue siendo el ser humano (López y Ferro, 2006, p. 22), porque se asocia al concepto de bienes colectivos, que remiten a su vez a los derechos humanos³⁰. El ambientalismo jurídico reconoce

30. El derecho ambiental está llamado a operar en dos niveles, ambos ligados a la vulneración de los derechos humanos (De Los Ríos, 2007). Primero, en aquellos casos en que existen daños



al ambiente la condición de bien jurídico y “como tal lo asocia a lo humano por la vía de los bienes colectivos o bien de los derechos humanos” (Lorenzetti, 2008, p. 7).

Cuando rola el viento, y rola en favor de la naturaleza que entra oficial y formalmente en la arena jurídico-normativa, abandonar la concepción antropocéntrica de los derechos se hace una opción inevitable; también llega a ser ineludible adherir a una visión biocéntrica, cuyo objetivo primordial es la tutela de la vida misma, y ya no de una especie particular: esta trayectoria es dibujada emblemáticamente en la Constitución ecuatoriana, donde los derechos de la naturaleza se conciben y reconocen como autónomos respecto de aquellos del ser humano (Ávila, 2011, p. 226). En el viraje biocéntrico, la naturaleza se dibuja como persona jurídica especial, que posee una existencia concreta, de la cual depende la misma vida. Por lo tanto:

(...) se trata de una persona jurídica de Derecho Público que puede asimilarse a una “Fundación para la Vida”, la cual ha sido creada por sí misma (o ha sido creada, si se quiere, por un Creador) para hacer del planeta tierra la morada de un universo de seres vivientes. (Stutzin, 1985, p. 105)

Como toda entidad jurídica, exige la garantía de sus propios derechos a través de la acción de los representantes³¹, con la diferencia de que:

(...) esos defensores no deberán demostrar que talar los árboles significa una pérdida económica o afecta la propiedad privada, sino que podrán defenderlos desde la necesidad de asegurar la sobrevivencia y permanencia como especie. (Gudynas, 2011, p. 276)

Ahora bien, si la justicia ambiental protege los derechos humanos de los daños ambientales, la justicia ecológica tiende a garantizar la supervivencia de la especie y de sus ecosistemas:

ambientales que pueden afectar inmediata y directamente a seres humanos. Segundo, cuando la gravedad del daño radica en la ampliación en la afectación del medio ambiente, ocasionando un daño indirecto o mediato sobre los seres humanos. Este último tipo de caso es propiamente dicho del que se ocupa el derecho ambiental, pues los anteriores en muchas ocasiones aparecen tipificados en normas relativas a la salud pública (Abidin y Lapenta, 2007, p. 13).

31. La naturaleza no necesita de los seres humanos para ejercer su derecho a existir y a regenerarse. Pero si los seres humanos la destruyen, la contaminan, la depredan, necesitará de los seres humanos, como representantes, para exigir la prohibición de suscribir un contrato o convenio mediante el cual se quiera talar un bosque primario protegido o para demandar judicialmente su reparación o restauración (Ávila, 2011, p. 201).



Para la justicia ambiental los sujetos de derecho son las personas, mientras que la naturaleza sigue viéndose como objeto o instrumento para garantizar los derechos humanos. En contraste, la justicia ecológica se enfoca en garantizar los derechos de la naturaleza entendida como sujeto jurídico, su integridad y restauración cuando resulta afectada. (pp. 273-274)

Para concluir, cuatro fundamentos apoyan la tesis de la naturaleza como sujeto de derechos y justifican un semejante “tratamiento” jurídico: utilitarista, esencialista, animista y político. Antes que todo, para el móvil utilitarista reconocer la naturaleza como sujeto de derechos es una manera para lograr algunas cosas, así que su valor depende del logro de determinados objetivos (Campaña, 2013, p. 16). El cambio del estatus jurídico no solo llevaría a una mejor y mayor protección del ambiente, sino que también garantizaría un desarrollo sostenible “que no amenace la existencia de los ecosistemas, garantizando así, que las futuras generaciones puedan disfrutar, de la misma manera que nosotros, de la naturaleza y sus beneficios” (Linzey, 2009, p. 109). A estas alturas, el desplazamiento paradigmático no tiene el objetivo de proteger un bien precioso en sí, sino de evitar las imprevisibles consecuencias de su destrucción. La premisa esencialista, o la justificación del valor intrínseco, se basa en la conciencia de que “cuando se reconocen los derechos de la Naturaleza, se están admitiendo valores propios o intrínsecos en ella” (Gudynas, 2011, p. 245). La atribución de un derecho, al reconocer una esencia, confiere un valor objetivo independientemente de la utilidad, de las relaciones y de las evaluaciones externas a este: “el derecho se limita a reconocer jurídicamente algo que es valioso con independencia de lo jurídico” (Campaña, 2013, p. 17). El fundamento animista se reconoce en el nuevo constitucionalismo andino, en la inserción en las Constituciones ecuatoriana y boliviana de las visiones del mundo de los pueblos ancestrales, acompañadas por el Buen Vivir y la Pachamama. Finalmente, está la justificación política que pone en seria tela de juicio el modelo neoliberista del desarrollo económico y de la sociedad:

Se considera que el reconocimiento de la Naturaleza como *sujeto de derechos* se convierte en una tarea “civilizatoria” que implica su “desmercantilización”, para ello los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes del funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana, siempre procurando



asegurar la calidad de vida de las personas. Por ello los derechos de la naturaleza tienen un componente político: constituyen un llamado al mundo entero para iniciar un cambio urgente. (Campaña, 2013, p. 23)

La posibilidad de que los seres humanos satisfagan sus necesidades vitales no será negada, ni obstaculizada, “pues la vida es un continuo en que todos sobrevivimos, pero excluye la crueldad por simple comodidad y el abuso superfluo e innecesario” (Zaffaroni, 2011, p. 82).

No obstante, el reconocimiento constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos ha suscitado más de una adhesión entusiasta en el mundo jurídico, empero la reacción favorable no es unánime, existen varias voces que consideran que esta es una declaración sin un verdadero impacto práctico, que se sitúa más en un plano retórico porque sus efectos no son mayores, siendo posible alcanzar iguales objetivos con una mejora de las normas de protección al ambiente (Campaña, 2013, p. 13). Todos comparten la idea de que se trata de una gran novedad en el mundo de los derechos, “algo” que posee la fuerza de influir en muchos aspectos de la vida social y que fortalece las medidas de protección ambiental, más allá del valor emotivo-simbólico surgido del reconocimiento constitucional. Introducir un paradigma basado en la naturaleza en nuestros sistemas jurídicos es un asunto sobremodo novedoso y sin precedentes por la efectiva integración y aplicación de los derechos de la naturaleza, aunque se trata de un proceso incipiente, aún impregnado de incertidumbre y de niebla, cuajado de bloqueos, dilemas y preguntas sin respuesta. Sin embargo, hay que acordarse de que la vida de los seres humanos, nuestra vida, no puede sobrevivir “sin” la naturaleza, por eso, dentro del *sumak kawsay* subyace el concepto de Pachamama, que hace referencia al universo, como la madre que da y organiza la vida.

Para finalizar, cabe subrayar que se trata de reformular nuestra existencia, crear nuevos equilibrios, predisponer estrategias más eficaces y reconsiderar las reglas que influyen en nuestro destino y en el de las generaciones futuras, para recuperar otras claves de lectura y abrir —y abrirnos— a renovadas y menos inicuas dimensiones de sentido:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el Sol, las plantas, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutaban de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano. (...) en el mundo de los pueblos indígenas La Tierra no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal,



significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. (Pacari, 2009, pp. 33-34)

El presente artículo, en su versión original en italiano, ha sido traducido al español por M. Colucciello

Referencias

- Abidin, C. y Lapenta, V. (2007). Derecho ambiental. Su consideración desde la teoría general del derecho. *Cartapacio de Derecho*, 12, 1-25.
- Acosta, A. (2010). El Buen (con) Vivir, una utopía por (re)construir: Alcances de la Constitución de Montecristi. *Otra Economía*, 6(1), 8-31.
- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, más allá del desarrollo. En G. C. Delgado Ramos (Ed.), *BUENA VIDA, BUEN VIVIR: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 21-60). México: UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En H. I. Farah y L. Vasapollo (Eds.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista* (pp. 133-144). La Paz: Cides-Umsa.
- Altwegg-Boussac, M. (2020). Les droits de la nature, des droits sans l'homme? Quelques observations sur des emprunts au langage du constitutionnalisme. *La revue des Droits de l'Homme*, (17), 1-17.
- Apostoli, A. (2019). Alcune (prime) osservazioni sulle tendenze del costituzionalismo latinoamericano. En A. Saccoccio y Cacace (Eds.), *Sistema giuridico latinoamericano* (pp. 103-122). Turín: Giappichelli.
- Ariano, E. (2016). IUS INCLUDENDI. Note su natura e benicomuni in America Latina: il caso dell'Ecuador. En A. Quartay M. Spanò (Eds.), *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni* (pp. 59-70). Milán: Mimesis.
- Arrega, M. C. y Freitas, V. S. (2017). Novo Constitucionalismo Democrático Latino-Americano: paradigma jurídico emergente em tempos de crise paradigmática. En L. Avritzer, L. Bernardo, M. Corrêa,



- y F. de Carvalho (Orgs.), *O Constitucionalismo Democrático Latino-Americano em debate. Soberania, separação de poderes e sistema de direitos* (pp. 213-230). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Ávila, R. (2008). *El neoconstitucionalism transformador. El estado y el derecho em la Constitución de 2008*. Quito: Abya-Yala.
- Ávila, R. (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 173-238). Quito: Abya-Yala.
- Bagni, S. (2013). L'armoniatrail sé, l'altro e ilcosmo come norma la costituzionalizzazione della cultura tradizionale nei paesi andini e in prospettiva comparata. *Governare la Paura*, 220-267.
- Bagni, S. (2014). Il sumak kawsay: da cosmo visione indigena a principio costituzionale in Ecuador. En S. Baldin y M. Zago (Eds.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea* (pp. 73-99). Bolonia: Filodiritto.
- Baldin, S. (2014). I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia. *Visioni Latino Americane*, (10), 25-39.
- Baldin, S. (2014). I diritti della natura: i risvolti giuridici dell'ética ambiental exigente in America Latina. En S. Baldin y M. Zago (Eds.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea* (pp. 155-183). Bolonia: Filodiritto.
- Baldin, S. (2015). La tradizione giuridica contro-egemonica in Ecuador e Bolivia. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 48(143), 483-530.
- Baldin, S. (2019). *Il «buen vivir» nelcostituzionalismo andino. Profili comparativi*. Turín: Giappichelli.
- Balzaretti, E. (2009). La comunicazione ambientale: sistemi, scenari e prospettive. En E. Balzaretti y B. Gargiulo (Eds.), *La comunicazione ambientale: sistemi, scenari e prospettive. Buone pratiche per una comunicazione efficace* (pp. 27-114). Milán: Franco Angeli.
- Barbero, C. (2015). Il “Buen Vivir”, un cambiamento di paradigma. En M. G. Lucia y P. Lazzarini (Eds.), *La terra che calpesto. Per una nuova alleanza con la nostra sfera esistenziale e materiale* (pp. 105-115). Milán: Franco Angeli.
- Barié, C. G. (2014). Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 59, 9-40.
- Belaidi, R. (2018). Entre théories et pratiques: la nature, sujet de droit dans la constitution équatorienne, considérations critiques sur une vieille antienne. *Revue Québécoise de droit international*, 1(1), 93-124.



- Belaunde, D. G. (2003). ¿Existe un espacio público latinoamericano? *Estudios constitucionales*,(1), 61-70.
- Belloso, N. (2017). El neoconstitucionalismo y el “nuevo” constitucionalismo latinoamericano: ¿dos corrientes llamadas a entenderse? *Culturas Jurídicas*, 9(4), 21-53.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, (29), 7-22.
- Berry, T. (2012). Prefazione. En C. Cullinan (Ed.), *I dirittidella Natura. Wild Law*. Prato: Piano B.
- Borrero, J. M. (1994). *Los Derechos Ambientales. Una Visión desde el Sur*. Cali: FIPMA/CELA.
- Borrero, J. M. (2005). Derecho Ambiental y cultura legal en América Latina. *Revista Âmbito Jurídico*. Recuperado de https://ambitojuridico.com.br/?post_type=post&cs=borrerò+navia
- Cafferata, N. (2007). Derecho, medio ambiente y desarrollo. En AAVV. *Encuentro Internacional de Derecho ambiental. Memorias* (pp. 65-104). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Campaña, F, S. (2013). Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político? *Iuris Dictio*, 13(15), 9-38.
- Cano, L. (2018). Rights of Nature: Rivers That Can Stand in Court. *Resources*, 7(13), 1-14.
- Carducci, M. (2012). Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell’alterità. *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 2, 319-325.
- Carducci, M. (2014). Costituzionalismo e sopravvivenzaumana. *Diritti comparati*. Recuperado de <http://www.diritticomparati.it/costituzionalismo-e-sopravvivenza-umana/>
- Carducci, M. (2014). Il buen vivir come “autoctonia costituzionale” e limite al mutamento. En S. Baldin y M. Zago (Eds.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea* (pp. 101-117). Bolonia: Filodiritto.
- Carducci, M. (2017). Natura (diritti della). En *DIGESTO delle discipline pubblicistiche* (pp. 486-521). Milán: Utet Giuridica.
- Cordini, G. (2010). Influssi internazionali e svolgimenti di diritto comparato nel costituzionalismo ambientale dell’America Latina. *Studi Urbinati*, 4(61), 557-568.
- Cruz, E. (2014). Derechos de la naturaleza, descolonización e interculturalidad. Acerca del caso ecuatoriano. *Verba Iuris*, (31), 15-29.
- Cruz, E. (2014). Del derecho ambiental a los derechos de la naturaleza: sobre la necesidad del diálogo intercultural. *Jurídicas*, 11(1), 95-116.



- Daly, E. (2012). Constitutional Protection for Environmental Rights: The Benefits of Environmental Process. *International Journal of Peace Studies*, 17(2), 71-80.
- Dantas de Carvalho, F. A. (2017). Entre a Nação Imaginada e o Estado Plurinacional: o reconhecimento dos direitos indígenas no novo constitucionalismo latino-americano. En L. Avritzer, L. Bernardo, M. Corrêa, y F. de Carvalho (Orgs.), *O Constitucionalismo Democrático Latino-Americano em debate. Soberania, separação de poderes e sistema de direitos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Dávalos, P. (2008). *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Recuperado de <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf>
- De los Ríos, I. (2007). Mecanismos de tutela del derecho al ambiente sano como derecho humano fundamental. En AAVV. *Derecho, medio ambiente y desarrollo, Encuentro Internacional de Derecho ambiental. Memorias* (pp. 221-230). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- De Lucia, V. (2013). Towards an ecological philosophy of law: a comparative discussion. *Journal of Human Rights and the Environment*, 2, 167-190.
- De Marzo, G. (2010). *Vivir Bien. Para una democracia de la Tierra*. La Paz: Plural Editores.
- De Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Editoriales Antropofagia.
- De Souza, I. y de Azevedo, E. (2013). Antropocentrismo, ecocentrismo e holismo: uma breve análise das escolas de pensamento ambiental. *Derecho y Cambio Social*, 34, pp. 1-11.
- Di Plinio, G. (2008). La protezione integrale della natura. En G. Di Plinio y P. Fimiani (Eds.), *Principi di diritto ambientale* (pp. 1-20). Turín: Giuffrè.
- Esterman, J. (2012). *Crecimiento cancerígeno versus el Vivir Bien*. Recuperado de <https://gilbertobonilla.files.wordpress.com/2011/02/ponencia-de-josef-estermann-crecimiento-cancerico3acgeno-versus-el-vivir-bien.pdf>
- Falzea, A. (1960). Voce *Capacità* (teoriagenerale). En *Enciclopedia del diritto*-Volume VI (pp. 8-47). Milán: Giuffrè.
- Ferrajoli, L. (Noviembre de 2009). Funzioni di governo e funzioni di garanzia. L'esperienza europea e quella latino-americana a confronto. En Joaquim Cabral Netto (Org.), *O Ministério Público como fator de redução de conflitos e construção da paz*. Simposio



- llevado a cabo en el 18° Congresso Nacional do Ministério Público, Florianópolis, Brasil.
- Foroni, M. (2014). *Beni comuni e diritti di cittadinanza. Le nuove Costituzioni sudamericane*. Milán: LampidiStampa.
- Fracchia, F. (2009). La tutela dell'ambiente come dovere di solidarietà. *Diritto dell'economia*, (3/4), 491-508.
- Gargarella, R. y Courtis, C. (2009). El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes. *Políticas Sociales*, (153), 3-44.
- Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets*, (4), 49-53.
- Gudynas, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador. *Revista Estudios Sociales*, (32), 33-47.
- Gudynas, E. y Acosta, A. 2011. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (53), 71-83.
- Gudynas, E. (19 de abril de 2012). La Pachamama rompt avec la modernité occidentale - et tant mieux. *Reporterre*. Recuperado de <https://reporterre.net/La-Pachamama-rompt-avec-la>
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Gusmai, A. (2015). La tutela costituzionale dell'ambiente tra valori (meta-positivi), interessi (mercicatori) e (assenza di) principi fondamentali. *Diritto Pubblico europeo rassegnation line*, (1), 128-157.
- Hautereau-Boutonnet, M. (2017). La biodiversité saisie par le droit de la responsabilité civile, des valeurs instrumentales et non instrumentales solidaristes. En M. Hautereau-Boutonnet & È. Truilhé- Marengo (Dir.), *Quelle(s) valeur(s) pour la biodiversité*. París: Mare et Martin.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Caoi.
- Huanacuni, F. (2016). Los derechos de la Madre Tierra. *Revista Jurídica Derecho*, 3(4), 157-169.
- Imparato, E. (2020). I diritti della Natura e la visione biocentrica tra l'Ecuador e la Bolivia. *DPCE Online*, 41(4), 2455-2478.
- Kersten, J. (2017). Who Needs Rights of Nature? *RCC Perspectives*, (6), 9-14.



- Lanni, S. (2011). Sistema jurídico latinoamericano e diritti dei popoli indigeni. En S. Lanni (Ed.), *I diritti dei popoli indigeni in America Latina* (pp. 7-90). Nápoles: ESI.
- Lanni, S. (2014). Democracia e partecipazione in America Latina: il contributo del Defensor del pueblo al rispetto dei diritti dei popoli indigeni. *CONFLUENZE*, 2(6), 39-57.
- Linzey, T. A. (2009). Aportes sobre los Derechos de la Naturaleza. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.), *Los Derechos de la Naturaleza. El Futuro es Ahora* (pp. 109-115). Quito: Abya-Yala.
- Longato, F. (2014). Filosofie del buen vivir tra passato e futuro. En S. Baldin y M. Zago (Eds.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea* (pp. 51-71). Bolonia: Filodiritto.
- López, P. y Ferro, A. (2006). *Derecho Ambiental*. México: IURE Editores.
- Macas, L. (2014). El Sumak Kawsay. En A. L. Hidalgo (Ed.), *Sumak kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 177-192). Huelva y Cuenca: Cim / Pydlos / Fiucuhu.
- Machado, P. A. (2013). *Direito Ambiental Brasileiro*. São Paulo: Malheiros Editores.
- Macías, L. F. (2010). *El constitucionalismo ambiental en la nueva Constitución del Ecuador. Un reto a la tradición constitucional*. Quito: USFQ.
- Maldonado L. (2014), El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. En A. L. Hidalgo (Ed.), *Sumak kawsay yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 193-210). Huelva y Cuenca: Cim / Pydlos / Fiucuhu.
- Martinez, E. (2009). Los Derechos de la Naturaleza en los Países Amazónicas. En A. Acosta y E. Martínez (Eds.), *Los Derechos de la Naturaleza* (pp. 85-98). *El Futuro es Ahora*. Quito: Abya-Yal.
- Martínez, E. y Acosta, A. (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Direito & Práxis*, 8(4), 2927-2961.
- Melo, M. P. (2013). O patrimônio comum do constitucionalismo contemporâneo e a virada biocêntrica do “novo” constitucionalismo Latino-Americano. *Estudos Jurídicos*, 18(1), 74-84.
- Milaré, E. (2009). *Direito do Ambiente: doutrina, prática, jurisprudência e glossário*. São Paulo: Revista dos Tribunais.



- Millard, E. (2018). Anthropocène: Des droits naturels aux droits de la nature. En S. Grosbon (Ed.), *1966-2016: Résilience et résistance, Des Pactes internationaux des droits de l'homme à l'épreuve d'une société internationale post-moderne* (pp. 89-97). París: Pedone.
- Nash, J.A. (1993). The Case for Biotic, Rights. *Yale Journal of International Law*, 18(1), 235-250.
- O'Donnell, E. L. y Talbot-Jones, J. (2018). Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India. *Ecology and Society*, 23(1).
- Pacari, N. (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. Acosta y M. Esperanza (Eds.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora* (pp. 31-37). Quito: Abya Yala.
- Perra, L. (2017). La Natura: ¿Sujeto De Derechos? *Ius civile*, 6, 627-645.
- Perra, L. (2018). La natura e i suoi diritti. *Nomos*. Recuperado de www.nomosleattualitaneldiritto.it/nomos/livio-perra-la-natura-e-i-suoi-diritti/
- Picarella, L. (2015). *Il pensiero europeo nel costituzionalismo latinoamericano. Una linea di lettura*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Piciocchi, C. (2014). L'interculturalità como condizione di sostenibilità del multiculturalismo. En S. Baldiny M. Zago (Eds.), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea* (pp. 119-134). Bolonia: Filodiritto.
- Piergigli, V. (1997). *La protezione della natura nell'ordinamento francese*. En L. Mazzetti (Ed.), *I diritti della natura. Paradigmi di giuridificazione dell'ambiente nel diritto publico comparato* (pp. 93-147). Padua: Cedam.
- Pisanò, A. (2012). *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*. Milán: Giuffrè.
- Rawson, A., y Mansfield, B. (2018). Producing juridical knowledge: "Rights of Nature" or the naturalization of rights? *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(1-2), 99-119.
- Ripollés, M. R. (2008). Nueva Constitución de la República del Ecuador. Estudio preliminar. *Revista de las Cortes Generales*, 73, 217-219.
- Rodrigues, M. A. (2005). *Elementos de Direito Ambiental: parte geral*. São Paulo: Revista do Tribunais.
- Sampaio, J. A. L. (2016). Os ciclos do constitucionalismo ecológico. *Revista Jurídica Da FA7*, 13(2), 83-101.



- Serio, M. y Pegoraro, L. (2019). Prefazione. En S. Baldin (Ed.), *Il «buen vivir» nel costituzionalismo andino. Profili comparativi* (pp. 9-11). Turín: Giappichelli.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En M. Langy D. Mokrani (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 219-226). Quito: Abya-Yala.
- Solón, P. (2017). Vivir Bien. En P. Solon (Comp.), *Systemic Alternatives* (pp. 13-58). La Paz: Fundación Solón - Focus on the Global South - Attac France.
- Stone, C. (1972). Should Trees Have Standing?—Towards Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, 45, 450-501. Recuperado de <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/stone-christopher-d-should-trees-have-standing.pdf>
- Stutzin, G. (1985). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, 1(1), 97-114.
- Torrente, A. y Schlesinge R. P. (Eds.). (2007). *Manuale di diritto privato*. Milán: Giuffrè.
- Vimercati, B. (2016). Il diritto ai beni vitali. *Rivista del Gruppo di Pisa*, (2), 1-22.
- Walsh, C. (2010). Development as buen vivir: institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21.
- Whitehead, L. (2015). Constitutionnalisme en Amérique Latine. En J. R. Garcia & D. Rollandy P. Vermeren (Eds.), *Les Amériques, des constitutions aux démocraties* (pp. 221-242). París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Wolkmer, A.C. (2012). Pluralismo giuridico e costituzionalismo brasiliano. *DPCE*, 2, 355-362.
- Zaffaroni, E.R. (2012). Pachamama, Sumsak Kawsay y constituciones. *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 2, 422-434.
- Zaffaroni, R. (2011). *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala
- Zurita, F. E. (2016). Construyendo la sociedad del Buen Vivir. En F. Sierray C. Maldonado (Eds.), *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir* (pp. 21-38). Quito: Ciespal.

Leyes y normas legales

- Asamblea Legislativa Plurinacional. (15 de octubre de 2012). Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. [Ley n. 300 del 15 de octubre de 2012]. Gaceta Oficial de Bolivia: 0431., Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para



- Vivir Bien. Recuperado de http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/FAO-countries/Bolivia/docs/Ley_300.pdf
- Asamblea Legislativa Plurinacional. (21 de diciembre de 2010). Ley n. 71 del 21 de diciembre de 2010, Ley de derechos de la Madre Tierra. [Ley n. 71 de 2010]. Gaceta Oficial de Bolivia: 2370. Recuperado de <https://bolivia.infoleyes.com/norma/2689/ley-de-derechos-de-la-madre-tierra-071>
- Constitución Política de la República del Ecuador [Const.] (2008). Recuperado de <http://pdba.georgetown.edu/Parties/Ecuador/Leyes/constitucion.pdf>
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia [Const.] (2009). Recuperado de <http://www.ftierra.org/index.php/generales/14-constitucion-politica-del-estado>