



Consejo Económico y Social

Distr. general
15 de enero de 2010

Original: español

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas

Noveno período de sesiones

Nueva York, 19 a 30 de abril de 2010

Tema 7 del programa provisional*

Labor futura del Foro Permanente, incluidas las cuestiones relacionadas con el Consejo Económico y Social y nuevas cuestiones

Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra

Resumen

El presente documento contiene el estudio preparado por relatores especiales en atención a una solicitud formulada por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en su octavo período de sesiones, según la cual debía realizarse un estudio sobre la aplicación de la resolución 63/278 de la Asamblea General teniendo en cuenta, entre otras cosas, la necesidad de respetar y reconocer los derechos de la Madre Tierra (véase E/2009/43, párr. 76).

* E/C.19/2010/1.



Índice

	<i>Página</i>
I. Armonía con la Madre Tierra y posibilidad de una declaración	3
II. Medio ambiente y desarrollo sostenible: el paradigma Brundtland	4
III. Diversidad biológica y cambio climático: entre reclusión y exclusión	5
IV. Derecho internacional: derechos de los pueblos indígenas y de la Madre Tierra	8
V. Los pueblos indígenas y la Madre Tierra: concepción andina	9
VI. Derechos de la Madre Tierra en medios no indígenas	15
Anexo	
Sumario para una declaración sobre los derechos de la Madre Tierra	18

I. Armonía con la Madre Tierra y posibilidad de una declaración*

1. En el año 2009, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su sexagésimo cuarto período de sesiones, se ha ocupado, entre otras materias, del medio ambiente, desarrollo sostenible, biodiversidad, cambio climático, desertificación, agua como recurso vital, y también del proyecto de resolución revisado titulado “Armonía con la Naturaleza”. El Departamento de Información Pública dio la noticia en un comunicado en el cual subrayó la novedad del proyecto de resolución¹. El comunicado hace referencia a una resolución sobre “Armonía con la Madre Tierra”, pero en realidad ha sido sobre “Armonía con la Naturaleza”, que es el mismo documento modificado en el plazo de pocos días con alguna revisión para sumar apoyos².

2. El Estado Plurinacional de Bolivia ha sido el promotor de la resolución sobre la armonía con la naturaleza. Para la propuesta boliviana, el término “Madre Tierra” es importante porque traduce el concepto andino de *Pachamama*, la simbiosis de la humanidad con la naturaleza, haciendo a ésta merecedora de respeto. La formulación original “Armonía con la Madre Tierra” apuntaba hacia un cierto giro en las posiciones de las Naciones Unidas, propósito que en todo caso no se ha perdido en la versión finalmente aprobada. Los retoques no son sustanciales. La revisión no afecta al fondo. El error del Departamento de Información Pública es comprensible y asimilable, aunque haya algún punto de diferencia. “Armonía con la Madre Tierra” hace la sugerencia de “una posible declaración de principios y valores éticos para una vida en armonía con la Madre Tierra”, sobre lo que “Armonía con la Naturaleza” no dice nada, lo cual significa que tampoco lo excluye.

3. Por iniciativa también boliviana, el 22 de abril de 2009, la Asamblea General había proclamado dicha fecha como Día Internacional de la Madre Tierra, pero la denominación no está así plenamente aceptada. La propuesta sobre la armonía con la naturaleza se adopta el 21 de diciembre. La resolución recuerda los pronunciamientos y acciones precedentes de las Naciones Unidas en defensa de la naturaleza a partir de la Carta Mundial de la Naturaleza de 1982; expresa “su preocupación por el deterioro ambiental documentado y los impactos negativos en la naturaleza resultantes de la actividad humana” y su convicción “de que la humanidad puede y debería vivir en armonía con la naturaleza”; a efectos prácticos, “invita a los Estados Miembros, las organizaciones pertinentes del sistema de las Naciones Unidas y las organizaciones internacionales, regionales y subregionales a considerar, según corresponda, el tema de la promoción de la vida en armonía con la naturaleza” y a celebrar adecuadamente el Día Internacional de la Madre Tierra.

4. Entre los destinatarios de la invitación puede echarse de menos la mención específica de los pueblos indígenas. Tampoco el texto de la resolución sobre la armonía con la Madre Tierra les nombraba. Lo cual tampoco quiere decir por supuesto que se les excluya. Esto sería impensable a la luz de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Es más: sobre algo

* The present document contains the study prepared by Carlos Mamani and Bartolomé Clavero.

¹ Available from: <http://www.un.org/News/Press/docs/2009/ga10907.doc.htm>.

² See list of draft proposals of the Second Committee as at 11 December 2009. Available from: <http://www.un.org/ga/second/64/proposals.shtml>. Véase también A/C.2/64/L.24 y A/C.2/64/L.24/Rev. 1.

que tan neurálgicamente les afecta, no debería adoptarse resolución alguna ulterior sin contarse con su aportación tanto directa como a través de los mecanismos de naciones con competencias sobre cuestiones indígenas. Así habría de ser si se recupera la sugerencia de “una posible declaración de principios y valores éticos para una vida en armonía con la Madre Tierra”. Hacerlo ver y valer es el objeto de este estudio.

II. Medio ambiente y desarrollo sostenible: el paradigma Brundtland

5. Naciones Unidas comienza a preocuparse por la naturaleza de modo constante y forma orgánica desde 1972, año de la fundación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)³, con la misión de “dirigir y alentar la participación en el cuidado del medio ambiente inspirando, informando y dando a las naciones y a los pueblos los medios para mejorar la calidad de vida sin poner en riesgo las de las futuras generaciones”. El motivo se infiere sin dificultad. Así comienza a cobrarse conciencia en el seno de las Naciones Unidas acerca de que el desarrollo puramente económico, en pleno auge por entonces, resulta de un carácter depredador que puede poner en riesgo la reproducción sostenible de la humanidad. Desde entonces, se fomentan políticas paliativas que amortiguan el proceso degradatorio del medio ambiente y destructor de la naturaleza por efecto de un desarrollo no humano, pero se trata de políticas que no acaban de afrontar el reto en su integridad. Por razones aunque sólo fuera de eficacia, aquí entran, deberían entrar, los pueblos indígenas. De razones de justicia, la requerida por la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, se tratará luego.

6. En dicho año 1972, desde el Plan de Acción de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, comenzaron a identificarse problemas y formular políticas sin tomarse en consideración las reservas existentes en territorios indígenas ni la existencia misma de estos pueblos⁴. No los tuvo en cuenta la referida Carta Mundial de la Naturaleza, que fue adoptada por la Asamblea General el 28 de octubre de 1982, porque viniera a definir fundamentos esenciales para la defensa de la naturaleza⁵. En esta Carta, la Asamblea General de las Naciones Unidas se manifiesta “consciente de que la especie humana es parte de la naturaleza”, “convencida de que toda forma de vida es única y merece ser respetada, cualquiera que sea su utilidad para el hombre”, “persuadida de que los beneficios duraderos que se pueden obtener de la naturaleza dependen de la protección de los procesos ecológicos y los sistemas esenciales para la supervivencia y de la diversidad de las formas de vida”. Tras tales motivaciones, la Carta define objetivos y propone compromisos sin mecanismos de control ni supervisión, “teniendo plenamente en cuenta la soberanía de los Estados sobre sus recursos naturales”. Bajo tales términos, era impensable que la presencia indígena se hiciera visible a los mismos efectos de protección de la naturaleza.

³ See United Nations Environment Programme; available from: <http://www.unep.org>.

⁴ See Report of the United Nations Conference on Human Environment; available from: <http://www.un-documents.net/aphe-b5.htm>.

⁵ <http://www.pnuma.org/docamb/cn1982.php>, edición de la Oficina Regional para América Latina y el Caribe del PNUMA.

7. Es en 1987 cuando propiamente se define el paradigma internacional concerniente a la naturaleza por mérito del informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo titulado “Nuestro futuro común” (también denominado informe Brundtland en honor a Gro Harlem Brundtland, Presidenta de la Comisión)⁶. Es el estudio que propone y elabora la categoría de desarrollo sostenible o sustentable en un medio protegido, extendiéndose en el análisis de sus dimensiones económicas, políticas y sociales de carácter dominante, no en otras como las culturales o como las de formas de economía, política y sociedad de posición subalterna en el mundo actual. “Reconociendo derechos y responsabilidades” es uno de los apartados de este informe. En vano se buscarán derechos ni responsabilidades de los pueblos indígenas⁷.

8. La consigna definitoria del paradigma Brundtland es esa del desarrollo sostenible, con el acento en el sustantivo de desarrollo y la matización importante por supuesto, pero matización al cabo, del adjetivo sostenible o sustentable. Para este informe, las responsabilidades relevantes, así como los poderes correspondientes, recaen en los Estados, acompañados a los primeros efectos, los de responsabilidad, por las instituciones internacionales y por las organizaciones no gubernamentales, no por los pueblos indígenas, los cuales no se toman en consideración a efecto alguno.

III. Diversidad biológica y cambio climático: entre reclusión y exclusión

9. Un giro significativo se produce en 1992 gracias a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, también conocida como la Cumbre para la Tierra. Constituye un importante avance porque se llega a la fase de comprometer seriamente a los Estados a través de tratados multilaterales, comenzando por el Convenio sobre la Diversidad Biológica⁸. Es además el momento en el que se registra la presencia indígena en el ámbito internacional de las políticas medioambientales y de la conservación de la biodiversidad. Ya en el preámbulo se hacen presentes “las poblaciones indígenas”, reconociéndoseles su mérito en la conservación de “recursos biológicos”. Y se les toma en consideración a efectos también prácticos (art. 8.j). No se les contempla en términos de pueblos, pueblos que puedan como tales y por sí mismos tener derechos y asumir responsabilidades, sino en los de “comunidades indígenas” dependientes de los Estados, incluso implícitamente en los casos en los que el Estado no domine el territorio indígena, los casos usualmente más biodiversos. Pero para la gestión de la biodiversidad, el Estado tiene la obligación de contar con “la aprobación y la participación” de las comunidades indígenas y de compartir con las mismas los beneficios resultantes. Implícita también se entiende la obligación para las comunidades de compartir sus conocimientos de la biodiversidad con el Estado.

⁶ See *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*; available from: <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>.

⁷ Available from: <http://www.un-documents.net/ocf-12.htm#II.5.1> (párrs. 81 a 84).

⁸ <http://www.cbd.int/convention/convention.shtml>, el sitio oficial del Convenio y sobre su desarrollo.

10. El papel de las comunidades indígenas lo recluye el Convenio en el ámbito más estrictamente local, in situ. A todos los otros niveles, la presencia indígena se evapora por completo en el Convenio. El mismo contempla la celebración periódica de las Conferencias de las Partes. Los pueblos indígenas, que como tales ni siquiera han comparecido, no son partes del Convenio. Partes son los Estados que lo ratifican. De los Estados son las cumbres, aunque en la práctica, por iniciativa y empuje de parte indígena, haya presencia indígena no exactamente, como tal, en las mismas, sino como instancia intersesional y también previa a las sesiones con capacidad de contribuir a un asesoramiento y de hacer propuestas, así como mediante incorporación por cooptación a las delegaciones estatales⁹. Las cumbres sobre la diversidad biológica estrictamente dichas son entre los Estados, sin participación de los pueblos como tales.

11. En la misma Cumbre para la Tierra celebrada en Río en 1992 se aprobó el Programa 21: programa de acción para el desarrollo sostenible, la cifra por referencia al siglo XXI, con un capítulo, el 26, dedicado al “Reconocimiento y fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades”¹⁰. Sin hacer referencia a los pueblos como tales, el capítulo se acerca a un enfoque de derechos mediante una conexión explícita con el desenvolvimiento paralelo del derecho internacional sobre los pueblos indígenas. Sólo se acerca apuntando que algunos de sus propósitos ya se encuentran formulados “en instrumentos jurídicos internacionales tales como el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales (núm. 169) de la Organización Internacional del Trabajo que se están incorporando en el proyecto de declaración universal de los derechos de las poblaciones indígenas que prepara el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre las Poblaciones Indígenas de la Comisión de Derechos Humanos”.

12. Es lo que finalmente sería, en 2007, la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. A las alturas de 1992, su proyecto no es cierto que respondiera, como ahí se afirma, a los planteamientos del Convenio núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo, puesto que ya había incorporado el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas como base de otros derechos pertinentes al Programa 21 como el derecho al territorio, a los recursos de uso tradicional y a la propia cultura en su manejo y gestión. De esto se tratará luego. Lo que conviene subrayar ahora es que no hay diferencia sustancial de planteamiento respecto a la presencia indígena entre el Convenio sobre la Diversidad Biológica y el Programa 21, aunque éste cobra particular importancia por el énfasis que pone en la potencial contribución indígena no sólo necesariamente a escala local. El capítulo 26 del Programa 21 sustancialmente contiene una aplicación del paradigma Brundtland al caso indígena, proponiendo al efecto la categoría de desarrollo autónomo sostenible de las comunidades indígenas. El acento sigue estando en un objetivo de desarrollo para cuya concepción y aplicación no cabe autonomía indígena, aunque el adjetivo se añada sin alcance alguno efectivo de determinación de las comunidades por sí mismas.

⁹ <http://www.cbd.int/convention/cops.shtml>: *Conference of the Parties, COP 4 (1998), Decisions. Decisión IV/9, aplicación del artículo 8 (j) y disposiciones conexas.*

¹⁰ http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish, edición en el sitio del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (División de Desarrollo Sostenible).

13. En general, tras Río, la concepción que sustenta la construcción institucional y las políticas sustantivas en el orden internacional a favor de la biodiversidad conciliada con el desarrollo sigue respondiendo al paradigma Brundtland. La citada resolución sobre armonía con la naturaleza dispone que en adelante se incluya dicho motivo en la agenda de la Asamblea General dentro del tema del desarrollo sostenible. Y lo propio puede decirse por lo que respecta al cambio climático, otro nuevo ámbito de preocupación y acción de las Naciones Unidas. También de 1992 data la Convención Marco sobre el Cambio Climático, a la que se suma en 1997 el Protocolo de Kyoto, protocolo para reducir las emisiones de carbono que principalmente alteran el clima sobre la tierra. A partir de, y conforme a, las previsiones de la Convención Marco también se vienen celebrando Conferencias de las Partes sobre el cambio climático, que pueden ser igualmente verdaderas cumbres mundiales. Son más en concreto conferencias o, en su caso, cumbres contra el cambio climático, por supuesto¹¹.

14. Hay sin embargo una diferencia relevante entre el planteamiento y desarrollo de las políticas de las Naciones Unidas a favor de la diversidad biológica y en contra del cambio climático. Ni la Convención Marco sobre el Cambio Climático ni el Protocolo de Kyoto hacen referencia a la posibilidad de contribución indígena o ni siquiera a la presencia indígena. La Convención reafirma fuertemente el principio de responsabilidad y consiguiente poder de los Estados en unos términos de aparente exclusividad que, particularmente por la concurrencia de agencia y programas de las Naciones Unidas, ya resultan engañosos a estas alturas: “Reafirmando el principio de la soberanía de los Estados en la cooperación internacional para hacer frente al cambio climático”¹². Son principios que vuelven a excluir a los pueblos indígenas. El fuerte contraste entre el Convenio sobre Diversidad Biológica y la Convención Marco sobre el Cambio Climático es expresivo de la desigual situación actual respecto al reconocimiento operativo de la presencia indígena. Hay contradicción tanto de principios como de prácticas.

15. A estas alturas, las organizaciones indígenas cuentan con una experiencia de acción internacional forjada por su participación en diversos foros de las Naciones Unidas desde los años ochenta. Pujan por hacerse presente en todos los ámbitos donde se consideran cuestiones y adoptan decisiones que les afectan como, desde luego, en las conferencias sobre el cambio climático, a las que no han conseguido todavía acceso en algún grado mínimamente formal, ni siquiera en el bastante limitado de las cumbres sobre la diversidad biológica¹³ y hay un agravante serio en el caso. Los pueblos indígenas resultan notoriamente perjudicados no sólo por el cambio climático de responsabilidad ajena, sino también por algunas de las políticas dirigidas a contrarrestarlo y adoptadas internacionalmente sin su consentimiento ni participación. Así están las cosas, pero el camino al menos ahora, desde el 13 de septiembre de 2007, se encuentra abierto gracias a la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas.

¹¹ <http://www0.un.org/spanish/climatechange/newsarchive/year2009/group4.shtml>: portal del sistema de las Naciones Unidas sobre el cambio climático.

¹² <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convsp.pdf>, en el sitio de las Naciones Unidas sobre el cambio climático; Protocolo de Kyoto: <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf>.

¹³ <http://derechosmadretierra.org/2009/12/14/cumbre-de-copenhague-foro-de-pueblos-indigenas-presenta-propuesta-en-cop15/#more-535>: “Cumbre de Copenhague. Foro de Pueblos Indígenas presenta propuesta en COP 15”, artículo en el sitio Madre Tierra: Armonía con la Naturaleza.

IV. Derecho internacional: derechos de los pueblos indígenas y de la Madre Tierra

16. Para las cuestiones candentes del medio ambiente, del desarrollo sostenible, de la biodiversidad y del cambio climático interesa desde luego una buena serie de derechos de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, comenzando por su derecho básico a la libre determinación. En rigor, interesa toda ella¹⁴, con todos los cambios de políticas y de prácticas que su puesta en funcionamiento requiere por parte de todas las instancias de las Naciones Unidas, de los Estados Miembros y, desde luego, de los propios pueblos indígenas. En base al derecho de la libre determinación política, económica, social o cultural, ante todo se requiere ahora la participación y el consentimiento de los pueblos¹⁵.

17. Queda sentado por la Declaración el derecho de los pueblos indígenas a los propios recursos materiales e inmateriales, a su utilización conforme a sus aspiraciones y necesidades, de acuerdo con sus prioridades y estrategias de desarrollo sostenible con base en la propia cultura. Las conferencias o Cumbres de la Tierra sobre la diversidad biológica y el cambio climático deberían ya de haber modificado sus procedimientos para dar debida entrada a la representación de los pueblos indígenas, los que tendrían así el cauce de orden internacional no sólo para defender sus derechos e intereses, sino también para contribuir al bienestar y prosperidad de la humanidad con sus propios planteamientos, como el de los derechos de la Madre Tierra, *Pachamama*, o también, en el mismo ámbito andino del que a continuación se tratará, el del buen vivir, *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*¹⁶.

18. Los pueblos indígenas que abriguen la concepción de la naturaleza como Madre Tierra dotada de derechos lo tienen pleno para hacerla valer en todo lo que interese a su gestión interna. Los pueblos indígenas que abriguen tal concepción tienen también el derecho de hacerla llegar a los foros estatales e internacionales pertinentes para promocionarla como forma de relación entre la humanidad y la naturaleza. En esto, conviene insistir porque imperan todavía prejuicios que bloquean dichos derechos indígenas, tanto el de aplicación interior como el de promoción exterior. El más difundido es el que tacha la concepción de la naturaleza como Madre Tierra con derechos propios como concepción particular cuyo proselitismo tendría un carácter religioso que atentaría contra libertades como la de conciencia. Aun en el caso de que la asignación de derechos a la Madre Tierra fuera una expresión religiosa, los pueblos indígenas tienen el derecho de mantenerla viva como cultura propia y el derecho también de promocionarla en términos ya no, en su caso, religiosos, si lo que se pretende es traducirse a derecho general ya del Estado, ya internacional.

¹⁴ <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es>, enlace en el portal.

¹⁵ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_14_es.pdf, anexo: *artículo 42 de la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*.

¹⁶ Constitución de la República del Ecuador, Título II, cáps. II y VII, y Título VII. Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, artículo 8.1: “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)”.

V. Los pueblos indígenas y la Madre Tierra: concepción andina

19. Vamos a contemplar principalmente la concepción andina de la Madre Tierra y vamos a hacerlo con la profundidad histórica que pueden prestar las crónicas coloniales. La Tierra es sagrada. La relación del *ayllu*, la comunidad política, con la Tierra es de una íntima pertenencia. La tierra da vida, alimenta, acoge en su regazo. En idioma aymara es *Llumpaqa Mama*, aunque la palabra más difundida es la quechua *Pachamama*. *Pachamama* es el nombre más universalizado de Madre Tierra, usualmente utilizado en quechua, en aymara e incluso en castellano. Anello de Oliva registró el término con su sentido nodal: “También adoraban la tierra fértil, que llaman Pachamama: que quiere decir la tierra madre fecunda y fructífera”¹⁷.

20. Madre Fecunda es nombre que concibe la Tierra como espacio de vida, como la chacra, el huerto que la gente cultiva para su alimentación, la naturaleza pródiga en el agua y el aire. En este marco es fundamental el concepto de crianza: la gente, como los demás seres que pueblan la tierra, son en conjunto miembros de una comunidad de vida. La cualidad fecunda da cuenta de esa capacidad única cual es la de albergar una comunidad de vida, una comunidad que fructifica de manera constante y renovada. En idioma aymara, crianza es *uywa*; Madre Tierra es *uywiri*, quien cría.

21. Polo de Ondegardo informaba sobre la adoración indígena al sol, las estrellas, al trueno y a la tierra, a la que llamaban *Pachamama*. Este concepto de Madre Tierra de los antiguos habitantes del Perú no podía ser más que idolatría para los españoles colonizadores, un yerro indígena que debía ser eliminado mediante la evangelización, esta forma de colonización. Las apreciaciones mismas de Polo sobre tal idolatría nos permite valorar el respeto y la consideración que los andinos abrigaban¹⁸:

Los indios de los llanos usan adorar la mar para que les de pescado o no se embrauezca, echando en ella harina de Mayz Blanco y almagre, o otras cosas. También los Serranos al modo que reuerencian las lagunas, reuerencian la mar aunque no la hayan visto, y llaman Mamacocha, y los aymaraes, Mama Cota; y en especial los serranos que bajan a los llanos para diuersos negocios adoran la mar con diferentes ceremonias, y los llanos. Y la cordillera neuada es también reuerenciada y adorada de los indios.

22. Madre Tierra es un concepto mayor que engloba a varios otros como Mamacocha o *Qhuya* (reina o esposa del Inca) que es el nombre que se le da a la mina. *Qhuya* es entraña de la Tierra. Lo comunicaba Polo de Ondegardo:

Lo mesmo hacen en las minas que llaman Coya, que adoran y reuerencian los metales que llaman, Mama, y las piedras de metales que llaman Corpa, adóranlas besándolas y haziéndoles diferentes ceremonias.

¹⁷ Giovanni Anello de Oliva, *Historia del Reino y Provincias del Perú* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), pág. 165. Referencias ulteriores: pág. 151.

¹⁸ Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Cía.), pág. 3. Referencias ulteriores: pág. 191.

23. La consideración sacra protege de cualquier posibilidad de depredación o de mal manejo. Madre Tierra resulta con todo un concepto totalizador. En reconocimiento y para venerarle se establecen santuarios, lugares de concurrencia y aprendizaje, *wak'as* o santuarios en el curso de los *ceques* o caminos que comunicaban el territorio del territorio con el centro del Cuzco, el *Quri Kancha*, plaza o jardín de oro:

Dos maneras tenían de templos, unos naturales y otros artificiales. Los naturales eran cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbres de montes; todas las cuales fueron por ellos reverenciados¹⁹.

24. Los santuarios naturales jalonan el camino del ser humano. Caminar es cumplir con el derecho, con las normas de la comunidad. El camino se abre y transita para las generaciones venideras, como preparación del *vivir bien*, *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*. Las autoridades han de esforzarse por cuidarlo, estableciendo modelos de conducta mediante el cumplimiento del derecho. Los *kuraka* (*mallku* en aymara), luego de haber cumplido con el cargo de autoridad, se convertían en *k'acha runa*, bella persona, a quien el conjunto de la comunidad emula, en particular la juventud²⁰. El cumplimiento de las normas es visto y apreciado por la comunidad por sus efectos de disposición de recursos y asegurar la economía familiar y comunal, resultado a su vez de una relación de equilibrio con la naturaleza. Con la perspectiva de este marco conceptual que concibe el derecho como el camino que ha de aprenderse y recorrerse, nos disponemos a abordar el concepto de Madre Tierra y de sus derechos.

25. Blas Valera conoció la tradición andina y apreció el profundo respeto que la gente tenía por la Tierra y por sus elementos, entendiendo que los tomasen como templos. Los testimonios desde tiempos pasados sobre estos lugares son constantes. Sólo como ejemplo mencionaremos Tata Sajama (doctor Sajama), Mama Tungurahua, Qhapia (Copacabana), junto al Titicaca, lugares considerados como sagrados, donde se concentran energías, fuerzas y conocimientos. Personas que tienen el conocimiento pueden comunicarse con las cumbres de las montañas, las *apachetas*. También en muchos lugares se habían levantado como santuarios suntuosos edificios, como el que queda de lo que fue Pachacamac en la costa, sobre el océano Pacífico.

26. Esta cultura de respeto y reverencia por los nativos para la Tierra era intolerable para los extranjeros colonizadores, que hicieron todos los esfuerzos para extirpar todo aquello que tenían por idolatrías. José de Acosta consideraba como “cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo”, refiriéndose a cómo podían

¹⁹ Attributed to Padre Blas Varela: *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* (Madrid, Ministerio de Fomento de España, 1879), pág. 146.

²⁰ Roger Rasnake, *Autoridad y poder en Los Andes. Los Kuraqkuna de Yura* (La Paz, Hisbol, 1989); Tom Zuidema, *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina* (Lima, Fomciencias, 1989); Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI* (México, Fondo de Cultura Económica, 2001).

los indígenas adorar ríos, fuentes, quebradas, peñas o piedras grandes, y los montes²¹.

27. No podían concebir que los nativos tuvieran una visión diferente a la religiosa cristiana, visión centrada en la omnipresencia de seres divinos terrestres. Sin embargo, los antiguos cronistas desarrollaron una interesante sensibilidad con respecto a esta cultura nativa. Así, Blas Valera aclaraba que no es que los antiguos *pirwanos* creyesen que dichos lugares fueran divinidades, sino que los consideraban sagrados por su relevancia. Los santuarios naturales no necesitaban identificación. Tan solo contenían un *usnu*, cavidad en la tierra para la guarda de elementos sagrados y la intercomunicación con la tierra.

28. Fernando de Santillán entendió asimismo que “los indios” tenían por sus dioses al sol, la luna y la tierra: “También adoraban a la tierra, que decían que era su madre”. Lo mismo nos comunica José de Acosta: “También adoraban a la Tierra, que llamaban Pachamama”. Y de igual forma reverenciaban a la mar, que era llamada *Mamacocha*. Sin embargo, erudito como era el cura, descubre que lo hacían del mismo modo que los antiguos europeos, quienes adoraban a la diosa *Tellus*. Los cronistas europeos asumieron unánimemente que entre indígenas se tenía establecida una relación especial con la Tierra. La mayoría de ellos calificó las prácticas consiguientes como idólatras, asignándose la misión de extirparlas. Ludovico Bertonio también hizo su aportación:

Pachamama, Suyrumama: la tierra de pan llevar, y acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer, y así se decía, Pachamama huahuamaha. O tierra yo seré tu hijo²².

29. *Suyrumama*, así como *Qhuya*, las minas, es el nombre para las entrañas de la tierra. *Qhuya* o Coya se identifica con la mujer: “Tenían a la tierra por especial abogada de las mujeres que están de parto, y cuando habían de parir, le hacían sacrificios”²³. La disposición de agua la hace particularmente fértil y productiva. Por eso se produce dicha traducción como “tierra de pan llevar”. La invocación *Pachamama huahuamaha*, “Pachamama, seré tu hijo”, es a *Suyrumama* a lo que en primer término se refiere. Sin embargo, cuando nombran a *Pachamama*, invocan el universo. *Suyrumama*, la chacra (huerto), expresión de tierra madre fecunda y fructífera, es lugar sagrado cuya sacralidad se marcaba (*chimpu*) con una piedra larga, una *pukara* (castillo). Polo de Ondegardo dice al respecto:

También usan en algunas partes poner en medio de las chacras una piedra luenga para desde allí invocar la virtud de la tierra y para que le guarde la chacra.

30. *Pucara*, *Tacagua*, son nombres que recibe la “piedra luenga”. Hasta hoy en la chacra, particularmente cuando es comunal, se levanta una torrecilla. *Suyrumama*, chacra, nos permite apreciar la enorme significación que se da a la vida, simbolizada en la fructificación. La cosecha es fiesta, como tantos cronistas señalaron; los

²¹ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Madrid, Dastin, 2002), pág. 308. Referencias ulteriores: pág. 304.

²² Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612), (La Paz, Musef, 1984), pág. 242. Referencias ulteriores: pág. 208 y 242.

²³ Fernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*, en Ministerio de Fomento, España, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas* (Madrid, 1879), pág. 31. Referencias ulteriores: pág. 30 a 35.

miembros del *ayllu* participaban llevando sus mejores atuendos, cantando y danzando. Lo mejor de los frutos era escogido y separado para festejar las semillas, que eran tenidas por *illa* (símbolo). *Zara Mama* (Madre Maíz) era vestida en forma de mujer con sus *anacos*, *lliclla* y *topos*. Maíces sagrados eran festejados luego de terminada la cosecha²⁴, cuando amarillaba el maíz y también al comienzo de la siembra. El sitio de la fiesta era la *colca*, esto es el sitio de los depósitos que guardaban las cosechas familiares, del *ayllu* y el Estado. Con la imposición de la religión cristiana, la fiesta confluyó con el Corpus Christi. En los Andes aún se realizan dichas fiestas. Era de tal importancia la acumulación de alimentos, vestimentas y otras cosas de uso para la sociedad que Blas Valera sostuvo que el nombre dado por los españoles al *Tawantinsuyu*, Perú, era en realidad *Pirwa*, que es lo mismo que *colca*, el nombre que tienen los silos en los que se almacenan las cosechas en los Andes meridionales.

A este dios encomendaban sus trojes, sus tesoros, sus almacenes y por eso las mazorcas más señaladas o que eran primicias, y los almacenes que tenían dentro de sus casas para guardar sus tesoros y ropa, sus vajillas y armas llamaban Pirua.

31. Interesa en todo esto el encadenamiento de las nociones y la unidad sistémica que va así revelándose en la consideración de la naturaleza y el cosmos. Un pasaje de Anello de Oliva puede introducirnos al campo más amplio de la *Pachaqama*, la cual, al igual que la Madre Tierra, ha adoptado distintos nombres a lo largo de la historia:

Los indios de la costa tenían por su dios a la mar, a quien hacían sacrificios; como los de la sierra al Sol. Todas estas supersticiones y ritos fueron entablando por orden del demonio para que dexassen de adorar a Pachacamac, como lo hicieron hasta desamparar a su sumptuoso y grandioso templo, pues a muchísimos años que le dexaron.

32. Prejuicios religiosos aparte, así se nos testimonia que *Pachaqama* es el espíritu del universo, *pachaqamaq*, pues *qamaq* es aliento, fuego creador. Entonces los antiguos cronistas lo presentan como divinidad. El templo de *Pachaqama*, actual Pachacamac en la costa del Pacífico, tenía la gran significación de morada del universo. He aquí el testimonio de Fernando de Santillán:

... el inga hizo edificar en su presencia, que es un edificio que hoy está en pié, de grand altura y suntuosidad, a que llaman la grand guaca de Pachacama, sobre un grand monte de tierra que casi todo parece a mano y encima el edificio; y allí le dijo la guaca al inga que su nombre era Pachacamac, que quiere decir el que da ser a la tierra.

33. Es indudable que la consideración para con la Madre Tierra va más allá del concepto “Suyrumama fecunda y fructífera” y lleva hasta el origen de los mismos pueblos. De aquí la importancia que encerraban ciertos sitios sagrados conocidos como pacarinas (*paqariña*), siendo el más famoso Tambo Toco. Las pacarinas dan cuenta de la especial relación de los pueblos indígenas con la Tierra, por cuanto refiere su origen de las entrañas, que son las *chinkan*as y *qhuya*.

²⁴ Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticllos contra Alonso Ricari principal y camachico del Pueblos de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas, en Peirre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo* (siglo XVII) (Lima, PUCE, 2003).

34. Madre Tierra adquiere toda su significación en el valor que se daba a la palabra, pues no había cosa sagrada por encima de ella. En las transacciones, principalmente las relaciones políticas, se tenía a la Tierra por testigo. En los pactos y otros actos el juramento para hacer valer la palabra era jurar a la tierra besándola o a un puñado de la tierra propia cuando estaban lejos²⁵.

35. En el Altiplano Sur, en los *pakajaqi*, actual provincia de Pacajes, Madre Tierra es *Llumpaq Mama*. La palabra *llumpaq* está en desuso y solo ha sido conservada a efectos ceremoniales. Volviendo a las referencias del siglo XVII, es de nuevo Bertonio quien nos asiste:

Llumpaka, Koma. Limpio, Liso, Enlucido.

Llumpacachatha, Komachatha.

Llumpacaqui Sarnacatha. Viuir castamente, o sin dar nota como hombre justo.

36. *Llumpaq* dice de la calidad que tiene la Tierra en relación particularmente a la limpieza, que en este caso podría ser higiene y salubridad. *Llumpaq*, qué duda cabe, es el concepto cabal respecto al estado que debe tener la Madre Tierra. Lo contrario es la infracción de la norma, la contravención del derecho, la quiebra del camino a ser transitado por las personas, las familias y la sociedad en general.

37. *Qamiri*, el concepto que para una mejor comprensión y valoración por el público no indígena ha sido traducido por *suma qamaña* (vivir bien), conlleva implícito el cumplimiento del derecho. *Qamiri* es el caminante que sabe del camino y del estado de una vida en plenitud. Lo contrario sería:

Pacha ccuya haquee: hombre miserable, desamparado.

38. *Ccuya*, en la nueva grafía del aymara actual, es *q'uya*, pobre miserable. Sin embargo, con el prefijo Pacha, la persona miserable lo es en relación a la tierra, al mundo y al tiempo. Es una pobreza conceptual, diríase entonces “el que no sabe vivir”, según todo esto el testimonio de Bertonio:

Pachaccuya maynina ysuhuaaña sarnaqata: viuir desamparado de todos humillado.

39. He ahí la figura del contraventor frente a la sociedad, quien por la contravención deja de ser parte de esa totalidad comunitaria. Avanzando con su diccionario, Bertonio nos alumbró para el desciframiento del pensamiento *qulla*:

Pacha, pospuesto significa Todo, o todos. Marcapacha todo el pueblo. Taqqepacha haq. Todos los hombres o personas.

40. Todos los miembros de la sociedad (*markapacha*), todas las personas (*taqijaqipacha*), las cumplidoras del derecho. El contraventor es un pobre, un miserable que se considera humillado frente a quienes son *qamiri*, los que saben vivir. La Madre Tierra se enoja con la contravención. Fernando de Santillán nuevamente nos ilustra:

Cuando caían malos, en aquel lugar decían que la tierra estaba enojada, y derramaban chicha y quemaban ropa para aplacarla.

²⁵ Causa hecha a los curacas camachicos y mandones del pueblo de San Francisco de Otuco en el siglo XVII, en *Procesos y visitas de idolatrias*, ya cit.

41. *Pachamama*, Tierra, Madre fecunda y fructífera, tiene sus leyes, su derecho. El cumplimiento hace al *qamiri*, a quien sabe vivir. *Qamiri* es derivado del verbo *qama*, que es a su vez un concepto que señala hogar. *Qamiri* es cualidad tanto individual como colectiva, resultado del cumplimiento del derecho, lo que da cuenta del estado de una vida plena en relación con la naturaleza, con las distintas facetas de la Madre Tierra.

42. *Qamiri*, como persona, es el poseedor de suficiencia en la disposición de recursos como en la espiritualidad. Conoce del “ruedo del sol y las estrellas”²⁶; conversa con las montañas. Todo esto encierra un conocimiento profundo que el gobernante aplica. La observación del sol y las estrellas combina con el estudio de la naturaleza y del comportamiento de los animales, permitiendo la predicción de fenómenos como la sequía, las heladas o los temporales de lluvias. Al término del camino, *qamiri* es persona de respeto, *alli yachachic macho yaya*, el que sabe todo sobre la vida, quien espera el final de sus días enseñando a la gente joven. Existía la convicción de que los *yaya* se encarnaban en las montañas. Nos lo comunica Fernando de Santillán:

Lo que comúnmente todos creían y tenían por fe es, que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían todo descanso.

43. Madre Tierra se ha conceptualizado en los Andes para contar con un marco referencial que permita recopilar y desarrollar una visión universal compartida por una diversidad de culturas, en particular las indígenas. El pueblo mapuche, cuyo territorio original se encuentra en la zona meridional de Argentina y Chile, se considera a sí mismo “gente de la tierra” (*mapu-che*); es así que su lengua, el *mapudungun*, es “lengua de la tierra”. *Mapu* es tierra, en tanto que *che* es gente²⁷. En esta consideración, la tierra es *Ñuke Mapu*, quiere decir Madre Tierra, que en el pensamiento político se convierte en *Wall Mapu*, que es Territorio. El pueblo mapuche en conjunto se imagina hijos e hijas de la tierra. Sus esfuerzos se dirigen a recuperar tierras confiscadas por Chile. Consideran que gente-tierra-naturaleza conforman una sola unidad, de ahí que los mapuche se piensan como *brotos de la tierra*: “la palabra mapuche, tiene un significado mucho más profundo que el de gente de la Tierra, es más un bien, un brote de la tierra, nacidos de ella, gente que nace, vive, transita, protege y al morir vuelve a la tierra”²⁸. A este respecto es importante el concepto *Admapu*, que regula todos los ciclos de vida de la persona mapuche, pues encierra un conjunto de normas que los miembros del *lof* (la comunidad) cumplen y enseñan, de cuyo quebrantamiento derivan los conflictos. La responsabilidad de la transgresión no es solo individual, sino de todo el *lof*.

44. En el pensamiento guaraní, el caminar hacia la Tierra sin Mal, el *Yaguata ivi marãevae koti*, es la marco de la existencia y de la continuidad cultural, para lo que es importante el cumplimiento del derecho; de lo contrario, se enfrentan situaciones

²⁶ <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>: Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615).

²⁷ http://siteresources.worldbank.org/intlacinspanish/Resources/5_2_conflictos_Radovich_ppt_es.pdf: Juan Carlos Radovich et al. *La Etnicidad Mapuche en un contextos de relocalización: el caso de Pilquiniyeu del Limay*.

²⁸ http://www.cejamericas.org/doc/documentos/4_med_polsocial_4_pkrause_rparada.pdf: Centro de Mediación, Temuco, *Mediación entre Machis: Experiencia para validar una propuesta de diseño en mediación mapuche*.

de desequilibrio ecológico, social y económico para la comunidad. Si el desequilibrio es profundo, hasta puede desaparecer la comunidad y tener entonces que recomponerse. Caminar hacia la tierra requiere caminar hacia la Tierra sin Mal (*ñomboete, yoparareko, mboyopoepi*), lo que ha mantenido la identidad del pueblo guaraní. La concepción viene de una matriz, *Ñande Reko*, que podría traducirse como nuestro modo de ser, distinto a los otros, los españoles y sus descendientes. Este modo de ser guaraní, se traduce en *tekoa*, que antiguamente era *teko katu*, “buena vida libre”. *Teko* significa “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito”. En la visión de la Tierra sin Mal, *teko*, que tiene también que ver con el carácter de caminante²⁹.

45. El camino también tiene espíritu. Conversar, ofrendar unas hojas de coca, libar bebida, son expresiones de respeto. La salud propia, sea espiritual como corporal, también depende de la salud de nuestras relaciones con la Madre Tierra, la misma que nos provee de todo tipo de medicinas. Los médicos tienen la obligación de consultar para la recogida de los elementos necesarios. Todo esto no es religión, sino tan solo el respeto a la naturaleza, a los demás seres de la naturaleza. Es saber compartir con ellos. Naturaleza de la que la Humanidad constituye parte es la *Pachamama*. Los derechos de la *Pachamama* pueden ser, como parte suya, derechos de la Humanidad, derechos humanos entonces.

VI. Derechos de la Madre Tierra en medios no indígenas*

46. En los últimos años se está observando un cambio de paradigma en relación a los derechos. Bastantes sujetos que no tenían reconocidos y garantizados sus derechos anteriormente ahora se encuentran con acceso efectivo a ellos. De la misma manera, se ha llegado a investir con derechos a seres inanimados por apreciarse la necesidad de protegerles en la medida que interesa a los propios seres humanos. En la misma historia de los derechos humanos puede estarse experimentando un cambio conceptual³⁰. Unas visiones atraviesan actualmente un trance de cambio ante evidencias incluso científicas, cobrando fuerza la constancia de que la relación entre la naturaleza y el ser humano es de interconexión y dependencia íntimas.

47. No es algo que sólo haya sido percibido recientemente. En 1949, coincidiendo con el inicio de la andadura del derecho internacional de los derechos humanos, Aldo Leopold propuso la *Ética de la Tierra*, argumentando que el individuo es parte de una comunidad y que esta comunidad es un *Todo*. Su propuesta buscaba transformar el comportamiento del ser humano de conquistador de la tierra a miembro ciudadano o ciudadana de ella, lo que implica un respeto a los demás seres que son parte de esa comunidad natural³¹. En 1969, James Lovelock planteó la

* Los autores de este informe expresan su agradecimiento a Gabriela Reyes por su asistencia en la preparación de este apartado.

²⁹ Bartomeu Meliá, *Ñande reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada* (La Paz, CIPCA 1988).

³⁰ Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality and the Environment* (New York, Oxford University Press, 2010).

³¹ <http://132.248.62.51/sv/sv/2007/agosto/aldoleopold.pdf>; Víctor Manuel Casas Pérez, *Aldo Leopold: La Ética de la Tierra*. Aldo Leopold Nature Center: <http://www.naturenet.com/alnc/aldo.html>.

Hipótesis de Gaia, considerando el planeta Tierra como un único organismo en el que todas las partes, incluido el ser humano, están casi tan interrelacionadas y resultan tan interdependientes como las células del cuerpo humano³². Sustancialmente en la misma línea, el movimiento de la ecología profunda, promovido por Arne Naess desde 1973, asegura que todos los seres humanos son elementos integradores de un mismo sistema natural y, por tanto, interdependientes con el resto de sus componentes. Es así como todas las cosas naturales tienen derecho a existir con independencia de su capacidad de determinación por sí mismas³³. La ecología profunda promueve una nueva visión integradora del universo como red de relaciones³⁴. Dentro de lo que se considera la ecología espiritual también se hace el planteamiento de una relación más íntima entre la naturaleza y el ser humano³⁵.

48. La idea contraria de que los seres humanos son dueños de la naturaleza puede considerarse una deficiencia sensible del pensamiento y derecho no indígenas hoy aun predominantes. Ha habido un tiempo en el que el hombre pensaba que podía ser dueño de la mujer, relación que ya no se concibe como de apropiación por supuesto. Lo mismo pasó con la esclavitud respecto a los seres humanos sin distinción de género ni edad, sino de lo que se construyó como raza. Es la misma idea de dominación que sigue viva con los entes naturales distintos a los humanos. Desde culturas como la hindú puede contrarrestarse esta posición³⁶. Estamos experimentando una evolución en el conjunto de las culturas humanas, en todas ellas, inclusive las no indígenas, por la constancia de la necesidad de una visión diferente de la relación con la naturaleza.

49. El sistema actual de regulación ambiental no consigue que las comunidades naturales y los ecosistemas no se degraden o destruyan. La protección y la preservación fallan porque se contraen a los impactos ambientales adversos sin atacar las causas. Las comunidades naturales y los ecosistemas se tratan como propiedad, privada o pública. La humanidad no se entiende como su guardiana o fideicomisaria. Prácticamente todos los componentes no humanos de la Tierra son jurídicamente considerados como “recursos naturales”, a ser explotados por la humanidad o, más concretamente, por corporaciones que están obligadas a dar prioridad a la búsqueda del mayor beneficio para sus accionistas y sólo secundariamente a un comportamiento social responsable hacia la naturaleza y la misma humanidad.

50. Es así como resulta que efectos de degradación tan evidente de la naturaleza, como el del cambio climático, se vean y se afronten, no como manifestaciones de un sistema fallido, sino como fenómenos que cabe identificar y tratar de forma diferenciada y por separado. La degradación del ambiente y de la naturaleza son síntomas de problemas sistémicos no abordables con éxito sin cambios de fondo, no sólo institucionales, sino también en las culturas que imprimen capacidad y carácter a las instituciones. Ha de mirarse especialmente a las responsabilidades de las

³² James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity* (New York, Basic Books, 2006).

³³ *The Selected Works of Arne Naess* (New York, Springer, 2005).

³⁴ Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Barcelona, Anagrama, 1998).

³⁵ Thomas Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality and Religion in the Twenty-First Century* (New York, Columbia University Press, 2009).

³⁶ Satish Kumar, *Spiritual Compass: The Three Qualities of Life* (Totnes, Green Books, 2007).

culturas de Estados que se entienden obligados al desarrollo a ultranza mediante la explotación de la naturaleza reducida a manojo de recursos disponibles. De aquí surge la justificación práctica del reconocimiento o la devolución de derechos a la naturaleza por obra de una jurisprudencia que sea no sólo creación del Estado, sino también cultura de la sociedad.

51. Un giro ya se vislumbra en el mismo campo del derecho. La evolución por ejemplo en la jurisprudencia de los Estados Unidos muestra una sensibilidad dispuesta a admitir actuaciones administrativas y judiciales en beneficio de entes naturales o incluso el acceso de estos mismos a la justicia mediante instituciones tutelares³⁷, lo que es importante frente al argumento usual de que no cabe reconocer derechos en favor de entidades sin capacidad para determinarse por sí mismas ni de actuar por tanto con título propio en propia defensa. Incluso cosas inanimadas y no sólo especies animales pudieran contar con instituciones a las que se confiara la defensa de sus derechos³⁸.

52. Las Naciones Unidas tiene a la vista la posibilidad de un cambio de paradigma desde la Carta Mundial de la Naturaleza de 1982. Es algo que aun espera un desarrollo apropiado. Desde entonces, las Naciones Unidas reconoce que la humanidad es una de las especies constitutivas de la naturaleza y que su propia existencia guarda dependencia de su simbiosis con ella, así como que toda forma de vida tiene un valor intrínseco y merece por tanto, “cualquiera que sea su utilidad”, el debido respeto por parte de la especie humana. No en vano la reciente resolución sobre armonía con la naturaleza menciona como antecedente en primer lugar la Carta Mundial de la Naturaleza, con la cual sintoniza muy directamente. Pero en esta resolución de las Naciones Unidas se deslizaba todavía el planteamiento utilitarista por “los beneficios duraderos que se pueden obtener de la naturaleza” en un sentido unidireccional a favor de una humanidad ya no simbiótica, sino separada de la naturaleza. Con esto, lo que se contemplaba en 1982 era evitar unos excesos, “cuando el hombre procede a una explotación excesiva”, y no comportarse en consecuencia con la constancia de la simbiosis con la naturaleza y el valor intrínseco de sus elementos y especies.

53. Una declaración sobre los derechos de la Madre Tierra extraería las consecuencias que se eludieron en 1982. La propuesta se ha planteado desde una perspectiva indígena, particularmente la andina, pero también se ha mostrado que la concepción no es ajena a los sectores no indígenas más sensibles y que sintoniza con desenvolvimientos producidos durante los últimos años en ámbitos tanto internacionales como de Estados.

³⁷ <http://supreme.justia.com/us/405/727/case.html>: *Sierra Club v. Morton*, 1972, voto particular de William O. Douglas; <http://www.supremecourtus.gov/opinions/06pdf/05-1120.pdf>: *Massachusetts et al. v. Environment Protection Agency et al.*

³⁸ <http://www.animallaw.info/cases/topiccases/catoesa.htm>, sitio del *Animal Legal and Historical Center* de la Facultad de Derecho de la Universidad del Estado de Michigan, donde pueden verse otros casos bien elocuentes.

Anexo

Sumario para una declaración sobre los derechos de la Madre Tierra

Propuesta del Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales Ayma, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 22 de abril de 2009, primer Día Internacional de la Madre Tierra:

1. El derecho a la vida

Significa el derecho a existir, el derecho a que ningún ecosistema, ninguna especie animal o vegetal, ningún nevado, río o lago, sea eliminado o exterminado por una actitud irresponsable de los seres humanos. Los humanos tenemos que reconocer que también la Madre Tierra y los otros seres vivientes tienen derecho a existir y que nuestro derecho termina allí donde empezamos a provocar la extinción o eliminación de la naturaleza.

2. El derecho a la regeneración de su biocapacidad

La Madre Tierra tiene que poder regenerar su biodiversidad; la actividad humana sobre el planeta Tierra y sus recursos no puede ser ilimitada. El desarrollo no puede ser infinito, hay un límite y ese límite es la capacidad de regeneración de las especies animales, vegetales y forestales, de las fuentes de agua, de la propia atmósfera; si los seres humanos consumimos y, peor aun, derrochamos más de lo que la Madre Tierra es capaz de reponer o recrear entonces estamos matando lentamente nuestro hogar, estamos asfixiando poco a poco a nuestro planeta, a todos los seres vivos y a nosotros mismos.

3. El derecho a una vida limpia

Significa el derecho de la Madre Tierra a vivir sin contaminación, porque no sólo los humanos tenemos derecho a vivir bien, sino que también los ríos, los peces, los animales, los árboles y la tierra misma tienen derecho a vivir en un ambiente sano, libre de envenenamiento y de intoxicación.

4. El derecho a la armonía y al equilibrio con todos y entre todos

Es el derecho de la Madre Tierra a ser reconocida como parte de un sistema en el cual todo y todos somos interdependientes. Es el derecho a convivir en equilibrio con los seres humanos. En el planeta hay millones de especies vivas, pero sólo los seres humanos tenemos la conciencia y la capacidad de controlar nuestra propia evolución para promover la armonía con la naturaleza.