

Del Antropoceno al Ecoceno: propuestas jurídicas de la transición ecosocial para el cuidado de la vida

From the Anthropocene to the Ecocene: legal proposals of the ecosocial transition for the care of life

Susana BORRÀS-PENTINAT

S1.borraspentinat@unimc.it

Profesora de Derecho Internacional Público
y Relaciones Internacionales

Postdoc. Fellow Marie Skłodowska-Curie
(H2020-MSCA-IF-2020)

Proyecto Climove

(n.º 101031252)

Università di Macerata

(Italia)

ORCID: 0000-0002-8264-1252

Resumen/Abstract

- 1. Introducción: la fragilidad de la vida**
- 2. El contexto político-ecológico: el COVID-19 y la destrucción del planeta**
 - 2.1. La era del Antropoceno**
 - 2.2. Rupturas necesarias con el «Antropoceno»**
 - 2.3. La necesidad de un giro ontológico: hacia una nueva era del Ecoceno**
- 3. Transformaciones jurídicas desde el Ecoceno: el derecho de la Tierra**
 - 3.1. Las bases epistemológicas del derecho de la Tierra: la jurisprudencia de la Tierra**
 - 3.2. Las bases procedimentales del derecho de la Tierra: los principios y las acciones colectivas**
 - 3.3. Las bases garantistas del derecho de la Tierra: la justicia restaurativa y el ecocidio**
 - 3.4. Bases institucionales del derecho de la Tierra**
- 4. Conclusiones**
- 5. Bibliografía**

Del Antropoceno al Ecoceno: propuestas jurídicas de la transición ecosocial para el cuidado de la vida

From the Anthropocene to the Ecocene: legal proposals of the ecosocial transition for the care of life

Susana BORRÀS-PENTINAT

S1.borraspentinat@unimc.it

Profesora de Derecho Internacional Público
y Relaciones Internacionales

Postdoc. Fellow Marie Skłodowska-Curie
(H2020-MSCA-IF-2020)

Proyecto Climove

(n.º 101031252)

Università di Macerata

(Italia)

ORCID: 0000-0002-8264-1252

Citar como/cite as:

Borràs-Pentinat S (2023). Del Antropoceno al Ecoceno: propuestas jurídicas de la transición ecosocial para el cuidado de la vida. *Iberoamerican Journal of Development Studies* 12(1):242-273.

DOI: 10.26754/ojs_ried/ijds.737

Resumen

En estos tiempos en que experimentamos, en primera persona, los límites de nuestra existencia, el COVID-19 ha demostrado ser otra de las múltiples consecuencias de la huella humana en el ecosistema Tierra. La destrucción de los hábitats, la extinción de la biodiversidad, la emergencia climática... han generado una situación de enfermedad global, que sitúa al sistema Tierra a los límites de su capacidad y en la que los seres humanos no somos para nada ajenos a las consecuencias de esta patología.

El propósito de este artículo es reflexionar sobre la necesidad de promover una transición ecosocial hacia una nueva ecocivilización, en la que el paradigma jurídico asentado en la era del Antropoceno debe transitar necesariamente hacia el sistema vida, hacia el «Ecoceno», una nueva era en la que la vida es el centro y que se articula a través de un ordenamiento jurídico guiado por el bienestar y cuidado de todos los seres vivos. La conjunción de todos los elementos ecojurídicos resulta en el llamado «derecho de la Tierra», cuyo centro principal es el reconocimiento de la plurisubjetividad y la atribución de derechos a todos los seres vivientes del ecosistema Tierra.

Palabras clave: Ecoceno, Antropoceno, derecho de la Tierra, ecocivilización, derechos de la Naturaleza.

Abstract

In these times when we experience, first-hand, the limits of our existence, COVID-19 has proved to be another of the multiple consequences of the human footprint on the Earth ecosystem. The destruction of habitats, the extinction of biodiversity, the climatic emergency... have generated a situation of global disease, which places the Earth system at the limits of its capacity and in which humans are not at all oblivious to the consequences of this pathology.

The purpose of this article is to reflect on the need to promote an ecosocial transition towards a new eco-civilization, in which the legal paradigm established in the Anthropocene era must necessarily move towards the life system, towards the «Ecocene», a new era in which life is the center and it is articulated through a legal system guided by the welfare and care of all living beings. The conjunction of all eco-legal elements results in the so-called «Earth law», whose main center is the recognition of the pluri-subjectivity and the attribution of rights to all living beings of the Earth ecosystem.

Keywords: Ecocene, Anthropocene, Earth law, ecovilization, rights of Nature.

Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida, por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad, por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida.

Carta de la Tierra (2000)

1 **Introducción: la fragilidad de la vida**¹

En un momento de pérdidas humanas como el que se ha vivido con el COVID-19, es importante reflexionar sobre las causas de tanto sufrimiento. No parece ser casual que la emergencia sanitaria y la advertencia científica de futuras enfermedades y pandemias se vinculen a la devastación ambiental, al agotamiento de recursos y a la extinción masiva de especies que, junto con la globalización, propician la propagación de nuevos elementos patógenos no conocidos antes por la especie humana.

En este contexto, es necesario explorar un nuevo tipo de convivencia en la Tierra, hacia un nuevo tipo de civilización, alejada de la actual, que es indiferente a las necesidades de las personas más vulnerables y que tiene predominantemente estilos de vida y patrones de producción y consumo que destruyen los soportes vitales en la Tierra.

En la tercera década del nuevo milenio y en plenas emergencias, como la sanitaria y la climática, es urgente generar un diálogo reflexivo y crítico sobre el significado, principios, métricas, visión y valores que deben conducir a la humanidad hacia la civilización ecológica y, por ello, también es necesario un replanteamiento del sistema de vida acorde con este horizonte de responsabilidad universal.

El planteamiento de fondo sugiere un problema teórico de interés al analizar cuáles son las interrelaciones entre ecología, política y los derechos, en el tránsito hacia nuevas formas jurídicas y actitudes humanas necesarias para articular un escenario próspero para la mayoría de los seres vivos y así reducir las emergencias ecosistémicas. La contribución principal del presente estudio es traer a colación algunas propuestas jurídicas, que proporcionan una visión plural y decolonial, ajena a la racionalidad hegemónica dominante de la tradición jurídica actual informada, fundamentalmente, por el pensamiento occidentalocéntrico. Así, para ello, son especialmente importantes las distintas propuestas surgidas en la región latinoamericana, como las ecuatorianas y andinas, y de los movimientos sociales, las cuales resultan de interés en la medida en que ofrecen una alternativa plausible, fomentando el tránsito hacia un nuevo modelo de desarrollo y de transformación de la institucionalidad.

1 Este trabajo forma parte del proyecto Climove, con financiación del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea bajo el acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie (H2020-MSCA-IF-2020) n.º 101031252 de la Università degli Studi di Macerata (Italia). Este artículo refleja únicamente la opinión de la autora y la Research Executive Agency (REA) no se hace responsable del uso que pueda hacerse de la información que contiene.

En este orden de ideas, a partir de las críticas versadas sobre el «Antropoceno», se identifican cuáles pueden ser las interrelaciones mutuamente beneficiosas entre las narrativas del «Antropoceno» y las nuevas formas jurídicas propuestas desde el biocentrismo. Con el fin de generar otro tipo de interrelación con los seres vivos, reducir los efectos de las crisis sobre los ecosistemas y así poder entender cómo estos también forman parte igualmente del debate normativo, como sujetos legitimados en una nueva concepción de «soberanía» de la vida, se presenta la propuesta del «derecho de la Tierra», inspirada en los derechos de la Naturaleza y la Carta de la Tierra que, a modo de constitución ecológica global, proporcionan un marco jurídico plural propicio para el bienestar de las personas y el planeta, en una nueva era: la del «Ecoceno».

2 El contexto político-ecológico: el COVID-19 y la destrucción del planeta

La vida representa la parte orgánica que compone la biomasa del planeta, en la que los seres humanos, a pesar de alcanzar la cifra de los 8000 millones, tan solo representan el 0,01 % de la biomasa terrestre (Bar-On *et al.* 2018, pp. 6506-6511). No obstante esta insignificancia, en solo unos milenios, el ser humano es responsable de la pérdida irreversible de la diversidad de la vida sobre la Tierra: la desaparición de más del 83 % de los animales salvajes, el 80 % de los mamíferos marinos, la mitad de las plantas o el 15 % de los peces. El drama cobra todo su sentido humano al repasar los datos de la vida que queda: el 70 % de las aves del planeta son de granja y el 60 % de los mamíferos se crían en establos. Solo el 4 % de estos últimos viven en estado salvaje: el resto es vida domesticada; el porcentaje restante corresponde a los humanos (IPBES 2019, p. 12). En este contexto biocida, no hay inmunidad para el ser humano sufriendo, como el resto del mundo biodiverso, los efectos de las patologías provocadas por él mismo. Como recuerda Weisman (2007, p. 287), «sin nosotros, la Tierra permanecerá y perdurará; sin ella, sin embargo, ni siquiera podríamos estar».

A pesar de las esperanzas versadas en una nueva normalidad pospandémica y que el virus, según Žižek (2020), ha asestado un golpe mortal al capitalismo, evocando un oscuro comunismo, Han Byung-Chul (2020) sostiene que la pandemia, resultado de la crueldad humana, no vence al capitalismo, sino que impone un régimen de poder autocrático, basado en la vigilancia digital y la biopolítica.

De ahí es preciso analizar este contexto de pandemia y de crisis ecosocial, desde sus bases ecocidas, para formular planteamientos con el fin de sustentar la transición hacia un cambio de paradigma, con alternativas viables centradas en el cuidado.

2.1. La era del Antropoceno

La capacidad destructiva de la vida se contextualiza en lo que se ha denominado la «era del Antropoceno», concepto introducido por el geólogo italiano Antonio Stoppani en 1873 y que fue popularizado, en 2000, por el biólogo atmosférico y Premio Nobel de Química Paul J. Crutzen, para denominar a la época geológica presente, que sustituye al período anterior, conocido como «Holoceno», con el fin de reconocer al ser humano como responsable del estado de degradación del planeta (Crutzen y Stoermer 2000, pp. 17-18; Davies 2016, p. 2; Waters *et al.* 2016, p. 137). Al respecto, Crutzen argumenta que, durante los últimos tres siglos, los efectos de los seres humanos en el medio ambiente se han intensificado, debido principalmente a que las emisiones antropogénicas de dióxido de carbono pueden alterar, significativamente, el clima y modificar el comportamiento natural global en el futuro.

Así se pronunciaba este científico en 2005:

Un observador que mira la Tierra desde lejos y sigue su evolución de miles de millones de años encontraría nuestro planeta extraño e interesante. Se daría cuenta de que, en los últimos años, se producen cambios extraños y no podría entender por qué [...]. Pensaría que es testigo de un acontecimiento inusual y no dudaría de que se encuentre frente al inicio de una nueva era geológica. Y, si supiese que la principal causa de los cambios que observa somos los hombres, no dudaría en llamar a la nueva era «Antropoceno», es decir, la era del hombre (Crutzen 2005).

El «Antropoceno», si bien es un concepto geológico, viene a significar, en términos filosóficos, el enfrentamiento con el fin de lo humano. Este término resulta del encuentro entre las ciencias duras y las humanidades, a la vez que amplía su significado (Hamilton 2016, pp. 93-106). Así, el grupo de trabajo sobre el «Antropoceno», dirigido por Jan Zalasiewicz de la Universidad de Leicester, creado a petición de la Comisión Internacional de Estratigrafía, con el objetivo de «formalizar el término dentro de la Escala de Tiempo Geológico» (Soriano 2020, pp. 1-10), lo define como:

El «Antropoceno» ha surgido como un término científico popular utilizado por los científicos, el público científicamente comprometido y los medios de comunicación para designar al período de la historia de la Tierra durante el cual los humanos tienen una influencia decisiva en el estado, la dinámica y el futuro del sistema terrestre. Está ampliamente aceptado que la Tierra se encuentra actualmente en este estado.²

Esta definición enfatiza la procedencia científica del concepto y su atractivo popular, al tiempo que señala su contemporaneidad (Zalasiewicz *et al.* 2015, pp. 196-203). Sin embargo, el término «Antropoceno», como ya se ha mencionado anteriormente, no es nuevo: además de Stoppani, a lo largo del siglo xx ha habido intentos de señalar el carácter excepcional del momento actual. En la primera mitad del siglo xx, Vladímir Vernadski planteó la hipótesis, en su libro de 1926 *The Biosphere*, según la cual los humanos y otros organismos vivos desempeñan un papel vital en la configu-

2 The Working Group on the Anthropocene. Información disponible en <http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>, acceso 2 de septiembre de 2020.

ración del planeta, y propuso el término «noösfera», es decir, el «mundo del pensamiento» que, según Crutzen, era «para marcar el papel creciente del poder del cerebro humano en la configuración de su propio futuro y entorno» (Crutzen 2002, p. 23). Sin embargo, la «noösfera» es diferente del «Antropoceno», ya que la primera confía en el potencial del ser humano, mientras que el segundo tiene un carácter negativo.

En su artículo de 2002, publicado en *Nature*, Crutzen enumera los efectos devastadores de la actividad humana en el planeta: la contaminación de la biosfera, la explotación de los recursos naturales, el crecimiento de la población, el agotamiento de las selvas tropicales, la lluvia ácida, la niebla fotoquímica y el calentamiento climático y destaca que los científicos asumen una tarea abrumadora, si quieren orientar a la sociedad hacia una gestión ambientalmente sostenible, durante esta era del «Antropoceno» (Crutzen 2002). Así, reconociendo los aspectos creados por el ser humano de la era actual, asigna a la especie humana la responsabilidad del estado del planeta. El animal humano es la especie que creó la situación y es la única especie que puede, si aún es posible, remediarlo. Eso sí, es necesario traer las ciencias al centro del debate sociopolítico.

Tal como ha señalado el historiador Dipesh Chakrabarty (2009), la transición del Holoceno al Antropoceno es el momento en que convergen tres temporalidades distintas: la terrestre, la humana y la industrial. Este autor señala el colapso de una distinción humanista entre la historia natural y la historia humana, que queda reflejada en el cambio climático.

Este nuevo período, pues, se caracteriza por la alteración de la vida en el planeta, que se traduce en una crisis global, de carácter multidimensional y que se manifiesta en diversas crisis abiertas: la ambiental, la climática, la sanitaria, la energética...; todas ellas son el reflejo del momento de colapso ecosocial, cuyas consecuencias son silenciadas, pero sufridas por la mayor parte del planeta (Svampa 2018, pp. 152-164); un colapso, propiciado por un sistema expansivo y una dinámica civilizatoria, que ha reducido, cada vez más, el espacio ecológico de los seres vivos, favoreciendo la destrucción de la Naturaleza³ y la propagación de enfermedades letales para la vida, mediante la explotación de la Tierra mantenida por las leyes ambientales del Antropoceno: la deforestación y los cambios de usos del suelo, el comercio ilegal de la vida silvestre, la agricultura y ganadería intensivas, la resistencia microbiana o el cambio climático, entre otros, son síntomas de haber superado los límites biofísicos del planeta.

Esta concepción de limitación biofísica ha sido puesta de manifiesto por las investigaciones sobre los «límites o fronteras planetarios», que representan los nueve procesos fundamentales para la estabilidad del planeta y cuyos límites, una vez superados, comprometen su habitabilidad. Según estos estudios, publicados en 2009

3 La palabra «Naturaleza» se escribe con mayúscula, tal y como se reconoció e incorporó en la Resolución 73/235 de la Asamblea General, vigesimonoveno párrafo del preámbulo, y en el Informe del Secretario General sobre la Armonía con la Naturaleza (A/74/236).

y 2015, de los nueve límites planetarios ya se han sobrepasado cuatro (el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, la alteración de los ciclos bioquímicos y los cambios de los usos del suelo), lo que sitúa a la humanidad en una zona de peligro (Rockström *et al.* 2009, pp. 472-475; Steffen *et al.* 2015, pp. 736-746). La conclusión es que cada vez hay «más evidencias de que las actividades humanas están afectando al sistema Tierra» y que «es urgente un nuevo paradigma que integre el continuo desarrollo de las sociedades humanas y el mantenimiento del sistema Tierra» (Rockström *et al.* 2009, p. 473).

Esta extralimitación ha propiciado el fenómeno de la «zoonosis», la reducción del escudo protector, la hecatombe de la biodiversidad en el planeta, rompiendo la armonía ecológica. La cuestión no es solo de biología, sino que es una alteración profunda labrada por un modelo hegemónico de sociedad global, con un proyecto civilizatorio basado en la lógica biocida del malvivir ecosocial, que conlleva, según Arias (2018), a que los seres humanos vivan en esta nueva época del «Antropoceno» de la que son, al mismo tiempo, sus creadores, sus protagonistas y sus víctimas.

El COVID-19 es una consecuencia más del Antropoceno, que ha evidenciado no solo la vulnerabilidad humana, sino su ecodependencia. Pero, aún más, han aflorado situaciones sociales muy graves, que afectan a las personas más vulnerables, quienes más necesitan de protección y más se han quedado fuera. La sociedad humana del Antropoceno privilegia la vida en función de lo material, mientras que millones de personas, sin derechos, racializadas e invisibilizadas, intentan sobrevivir a las emergencias cotidianas (pobreza, hambrunas, cambio climático, violencias...). Estas emergencias permanentes alertan de patologías sociales, ambientales y económicas muy graves y que son las principales manifestaciones consecuenciales de este sistema biocida de desprecio por la vida y de desacoplamiento biológico permanente.

Sin duda, se necesitan rupturas con el «Antropoceno», para un sentido más hipercrítico de la realidad, rompedoras de la instrumentalización de la vida al servicio del expansionismo capitalista y que permitan transitar hacia la civilización ecológica.

2.2. Rupturas necesarias con el «Antropoceno»

Si bien el establecimiento de la era del «Antropoceno» tiene su justificación en la necesidad de constatar y alertar sobre la gravedad vital del planeta, numerosas críticas se han vertido sobre él; por ejemplo, Malm y Hornborg (2014, pp. 62-69), Visconti (2014, pp. 381-392), Mauelshagen (2017) o Rull (2017), entre otros autores que se analizarán a continuación.

La idea de centrarse en el «Anthropos» (término griego para «humanos») ya es de por sí controvertida y confusa (Rull 2017, pp. 1056-1060). Parece inevitable advertir las connotaciones eurocén-

tricas del popular término, con el que se invisibilizan las implicaciones políticas, económicas y, especialmente, coloniales del deterioro ecológico del planeta y distribuye la responsabilidad de manera homogénea entre todos los «Anthropos»; es decir, con el «Antropoceno» se pretende convencer, injustamente, del papel compartido de toda la humanidad en la devastación del planeta (Alvaredo *et al.* 2018, pp. 8, 16 y 30). De hecho, desde 1988, solo 100 corporaciones fueron responsables de emitir el 71 % del total de gases de efecto invernadero en la atmósfera. Y, en 2015, la mitad de las emisiones totales de CO₂ fueron responsabilidad de solo el 10 % de la población mundial —700 millones de personas—, mientras que la mitad —3500 millones— generó solo el 10 % de las emisiones totales (Griffin y Heede 2017, p. 14).

La crítica a este discurso dominante fue realizada, en particular, por Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz (2016), quienes vierten una contestación a la idea de un «Antropoceno» apolítico, como si la humanidad fuese el único sujeto en contacto con la Tierra, objeto también completamente unificado, y sobre la cual se articula la ilusión de la modernidad salvadora de la tecnociencia. La narrativa ominosa del «Antropoceno» es, sin duda, cuestionable y contradictoria, en la medida en que se da acceso a una nueva existencia biológica, con rango de categoría geológica o transformadora que se impone y se separa de la Naturaleza, como una fuerza hegemónica (Klein 2015, p. 218).

Según Herbrechter, «ser capaz de pensar el “fin de lo humano” sin ceder al misticismo apocalíptico o a nuevas formas de espiritualidad y trascendencia —esto correspondería a la actitud que describe el “poshumanismo crítico”—» (Herbrechter 2013, p. 3). Entendiéndose por «poshumanismo crítico» «el malestar cultural o la euforia que es causado por el sentimiento que surge una vez que comienzas a tomar en serio la idea de “posantropocentrismo”» (Herbrechter 2013, p. 4). El fin de lo humano, llevado a su extremo lógico, debe resultar en un cambio de paradigma en las humanidades, como lo han hecho el poscolonialismo y otros «pos». Otro paralelismo parece apropiado: así como el poscolonialismo puede no significar necesariamente una celebración del fin del colonialismo, de la misma manera el posantropocentrismo no marca el fin del antropocentrismo, sino más bien un cambio de óptica postulando un ángulo de visión más inclusivo y amplio, que tiene que ver con lo humano, lo no humano y el mundo. El Anthropos, como el centro colonial, ya no irradia significado hacia las periferias. Los binarismos como centro-margen, humano-no humano pierden su primacía ontológica y su poder prescriptivo.

Por su parte, Eileen Crist (2016) aborda la cuestión de la pobreza en la visión antropocéntrica, afirmando que «el discurso del Antropoceno se convierte en un autorretrato de Prometeo» de la humanidad. Es más, «nos somete a la narrativa consagrada del ascenso humano a una especie distinguida» (Crist 2016, p. 24). Se-

gún esta autora, «en el discurso del “Antropoceno”, somos testigos del impulso proyectado de la historia para seguir avanzando en la conquista de la historia no solo del espacio geográfico, sino ahora también del tiempo geológico» (Crist 2016, p. 7).

En palabras de Justin McBrien, «el “Antropoceno” desplaza los orígenes de la crisis contemporánea hacia el ser humano como especie más que como capital» (McBrien 2016, pp. 116-137). McBrien agrega que esta ubicación incorrecta presenta una causa falsa, a saber, que es «la “Naturaleza humana”, no el capital, [lo que] ha precipitado la inestabilidad planetaria actual». Además, explica que «nos hemos confundido quiénes somos (como una especie de masa humana indiferenciada) de lo que “hacemos” a través del capital» (McBrien 2016, p. 119). En definitiva, McBrien defiende el llamado «Necroceno», una era en la que el capital es responsable de la extinción directa de especies, culturas, lenguas y pueblos.

Jason Moore (2015) señala, como crítica, que no fue *Anthropos*, la especie humana como un todo indiferenciado, quien causó la destrucción, sino que esta fue originada por unas relaciones que privilegian la acumulación interminable de capital. Por este motivo, Moore utiliza el concepto de «Capitaloceno», para despolitizar el «Antropoceno» y visibilizar que la supremacía blanca y las estructuras de dominación, colonialistas y extractivistas, unidas a la acumulación de capital y a la producción de la Naturaleza, confluyen en una misma unidad dialéctica.

En este sentido, un término más apropiado, como argumenta Moore, es el «Capitaloceno», porque «no representa el capitalismo como sistema económico y social [...]. Más bien, el Capitaloceno significa capitalismo como una forma de organizar la Naturaleza —como una ecología-mundo capitalista, multiespecie y situada—» (2016, p. 6). Nombrar el momento contemporáneo como «Capitaloceno» es, por lo tanto, un intento de reflexionar sobre los efectos negativos de la actividad humana en la Tierra, mientras se intenta evitar la glorificación de la humanidad haciendo sonar el término como la era del hombre, el «Antropoceno». El propósito, por lo tanto, es desplazar al ser humano de una posición central como especie única y señalar la actividad destructiva de nuestra especie motivada por la lógica del capital.

Otros, como Christian Parenti, analizan la contribución de los Estados en la creación del Capitaloceno (Parenti 2016, pp. 166-184). Daniel Hartley, por su parte, señala la necesidad de incluir la lucha de clases como materialmente determinante y subraya la importancia de la cultura para justificar la superioridad teórica y política del término «Capitaloceno» (Hartley 2016, pp. 154-165).

En la obra de Scranton *Aprendiendo a vivir y a morir en el Antropoceno* (Scranton 2015), este invita a reflexionar sobre las pretendidas ilusiones salvadoras de las que se apodera la civiliza-

ción humana y que la condena a un trabajo de Sísifo, basadas en la «filosofía del absurdo» (Camus 1942). Al respecto, apunta que,

del mismo modo, las civilizaciones a lo largo de la historia han marchado ciegamente hacia el desastre, porque los humanos están programados para creer que el mañana será muy parecido a hoy; no es natural para nosotros pensar que esta forma de vida, este momento presente, este orden de cosas no es estable y permanente. En todo el mundo de hoy, nuestras acciones atestiguan nuestra creencia de que podemos seguir así para siempre, quemando petróleo, envenenando los mares, matando a otras especies, bombeando carbono al aire, ignorando el ominoso silencio de nuestros canchales de las minas de carbón en favor de los interminables tuits robóticos de nuestro nuevo imaginario digital. Sin embargo, la realidad del cambio climático global seguirá entrometiéndose en nuestras fantasías de crecimiento perpetuo, innovación permanente y energía sin fin, al igual que la realidad de la mortalidad impacta sobre nuestra fe casual en la permanencia (Scranton 2015, p. 22).

Otra visión crítica es la de Gilbert y Epel, cuando se refieren al «Plantationoceno», para hacer reflejar la ferocidad de la producción global industrializada, el monocultivo agroindustrial, y en las inmensas sustituciones de bosques multiespecíficos, que sustentan a humanos y no humanos, por cultivos que producen, por ejemplo, aceite de palma (Gilbert y Epel 2015).

Al respecto, Donna Haraway (2016, p. 206) señala que el término «Plantationoceno» no significa prácticas del pasado:

El Plantationoceno continúa con una ferocidad cada vez mayor en la producción industrial globalizada de carne, la agroindustria de monocultivos e inmensas sustituciones de cultivos como la palma aceitera por bosques de especies múltiples y sus productos que sostener bichos humanos y no humanos por igual.

De manera similar al «Capitaloceno», el «Plantationoceno» señala la relación sesgada entre el animal humano y el resto del mundo y reflexiona sobre el carácter de esta relación, según la cual el mundo es visto como capital. No obstante, el «Plantationoceno» parece ir más allá, aportando una perspectiva ética, al establecer una conexión entre la economía de las plantaciones, basada en el trabajo esclavo y la degradación del ser humano y del medio ambiente. Con el «Plantationoceno» se reconoce, pues, nuestra complicidad en la creación de la catástrofe.

Asimismo, Donna Haraway (2016) se refiere al «Euroceno» o «Capitaloceno», o el efecto del capitalismo, y sugiere como salida una alianza multiespecies. Esta autora propone una nueva civilización, centrada en la utopía, el hecho científico y el relato de pequeñas experiencias. Así, se refiere al «Chthuluceno», centrado en una *simpoiesis* («hacer-con-otros») entre especies, para tejer un futuro más vivible para humanos y otras criaturas en un planeta dañado, pero que aún no ha sido asesinado (Haraway 2015, pp. 159-165).

Davies (2016, p. 5) se refiere al problema político del «Antropoceno» afirmando que, «terminado el Holoceno, si queremos pre-

servar los derechos y placeres civilizados de los que hemos disfrutado durante aquel, no digamos extenderlos generosamente a más personas, será necesario adaptarlos a unas condiciones ecológicas radicalmente alteradas».

Según este autor, el «Antropoceno» de los geólogos no es un concepto antropocéntrico, ni uno que separe a la humanidad del resto de la Naturaleza. El nombre «Antropoceno» describe el aspecto más distintivo de la nueva época, no su esencia única. Y, si el «Antropoceno» no coloca a ningún ser humano en el centro ontológico del mundo, ciertamente no es culpable de ponerlos a todos allí en un bulto; es decir, si la nueva época no es un concepto dualista, entonces la acusación adicional de que reduce las diversas poblaciones humanas del mundo a una masa indiferenciada, todos colectivamente responsables del actual despojo ambiental, también pierde su poder. El «Antropoceno» geológico no es universalista ni tecnocrático, ni determinista ni antipolítico (Davies 2016, p. 75).

Gabrielle Hecht (2018), partiendo de la realidad africana y del verdadero papel de la gente africana en los cambios globales, se refiere a los protagonistas o causantes del «Antropoceno» y critica la noción del «Antropoceno», que atribuye el cambio ecológico a toda la humanidad, sin tener en cuenta la geopolítica o las dinámicas de poder de la desigualdad.

Leonardo Boff (2017) se refiere al «Ecoceno» como la era a la que se debe transitar, dejando atrás el «Antropoceno». Siguiendo la idea de «Gaia», de James Lovelock (1985), quien considera la Tierra y todos sus elementos como una única realidad orgánica, Boff sitúa el «Ecoceno» en lo que denomina como la «era ecológica», en la que se define como un retorno del ser humano a su hogar, que es la Tierra, sobre la base del respeto y la responsabilidad del propio hogar y hacia aquello que le ha dado la vida. Según Boff, «la preocupación central de la sociedad ya no será el desarrollo/crecimiento sostenible, sino la ecología, el "Ecoceno", que garantice el mantenimiento de toda la vida. A ello deben servir la economía y la política».

Si bien estas críticas derivan de lo que se ve como una atribución errónea de la causa de la actual crisis ecológica global, todas convergen en la necesidad de replantear las relaciones de dominación de la vida y de colonialidad del planeta. La nueva propuesta del «Ecoceno» permite la integración de las propuestas biocéntricas, basadas en el cuidado general de la vida y, por ello, merece ser articulada y dotada de contenido para construir otra relación del ser humano con la Naturaleza.

2.3. La necesidad de un giro ontológico: hacia una nueva era del Ecoceno

Como ya se ha mencionado anteriormente, hay razones para pensar que la crisis sanitaria y la pandemia del COVID-19 parten de una cadena suplementaria de consecuencias derivadas de la al-

teración de la Naturaleza (Andersen *et al.* 2020, pp. 450-452; Rodó *et al.* 2021, pp. 576-579) y son manifestaciones de la condición finita del planeta y que, por lo tanto, es necesario reconocer que la especie humana cohabita con una multiplicidad de alteridades no humanas, de las cuales depende indefectiblemente.

Según Ruiz Serna y Del Cairo (2016), existen muchas discusiones teóricas y epistemológicas en las que se intentan establecer alternativas conceptuales viables al binomio moderno Naturaleza/sociedad. Con esta corriente, llamada *anthropological turn*, se intenta fundamentar la necesidad de trascender al Anthropos, como Eduardo Kohn (2015, pp. 311-327) y Elizabeth Povinelli (2001, pp. 319-334) dicen, al explicar la necesidad de que campos como la antropología trasciendan al Anthropos y exploren una antropología «más allá de lo humano» (Kohn) o de lo «diferente» (Povinelli).

En este orden de ideas, durante el COVID-19, ha surgido la idea del «Ecoceno» que, como menciona Boff (2002), pretende erigirse como una alternativa plausible y duradera frente al sufrimiento de la vida. En efecto, esta «era» se basa en la vida, en la coexistencia de todas las formas de vida; se aparta del concepto de «Antropoceno», basado en el impacto de la dominación humana y la destrucción del planeta, a la vez que trasciende el carácter geológico para situarse en el plano ontológico y cosmológico, para transmitir que la vida es posible en todas sus manifestaciones.

Con el «Ecoceno», se propone reinventar la forma de rehabitar la Tierra, así como reconocer la complementariedad y la intimidad, que se configura entre el cuerpo y el hábitat, como una interdependencia protectora, fuera de la maquinaria capitalista del individualismo, del derecho a los recursos y la acumulación por desposesión. Así, el «Ecoceno» se compone de la «Ecocenosís», o también llamada «comunidad biótica», «comunidad biológica», «comunidad ecológica» o, simplemente, «comunidad», integrando el conjunto de organismos de todas las especies, que coexisten en un espacio definido llamado «biotopo», que ofrece las condiciones ambientales necesarias para su supervivencia.

El COVID-19 ha propiciado un entorno reflexivo ecosocial, para transitar hacia un posantropocentrismo y poder cultivar las condiciones para la continuidad de la vida, que involucren escenarios alternativos de producción y consumos conscientes y responsables de la reproducción de la vida y no de la acumulación de capital.

Sin duda, constituye una alternativa radical, con la que se propugna una resistencia en defensa de la vida, sobre la base de una transformación asentada en el ecofeminismo, el antirracismo y el antifascismo como una ética, según Braidotti (2013), poshumana, con el fin de fortalecer la alianza entre los pueblos, contra el despojo territorial y la represión fomentados por el necrocolonialismo capitalista. Esta propuesta recoge la profunda epistemología del Sur indigenista, cultural y espiritual, basada en los saberes de la

colectivización de los cuidados, del bien común y el buen vivir y del reconocimiento de la madre Tierra, como bases decoloniales necesarias para la sostenibilidad de la vida (De Sousa Santos 2009; Escobar 2012, pp. 23-62) y que dan contenido a la propuesta del «Ecoceno». Para ello, es necesario un giro copernicano que conecte con el pensamiento poshumanista (Braidotti 2013), con el que se cuestiona el antropocentrismo, centrándose en el debate de los enfoques binomiales, en los que se asumen un interior y un exterior de la Naturaleza. Además, según Boff (2002), es necesario tomar en consideración a los más amenazados de la Tierra, ya no solo a los pobres u oprimidos, sino a la misma Tierra como un todo, re-considerando el «Anthropos» y su reconexión con la Naturaleza, con lo humano y lo no humano, lo que el mismo Boff denomina el «paradigma de religación con la Naturaleza» (2002).

La superación del antropocentrismo pasa por liberarse de un mundo y un pensar en clave occidental, abriendo la discusión ontológica a otros saberes y a otras alteridades, acercándonos a los saberes indígenas, o incluso epistemologías cosmológicas populares y alejándonos de narrativas totalitarias en contra de la vida. Haraway (2015) afirma que la objetividad de los oprimidos es privilegiada sobre aquellas interpretaciones dominantes de la sociedad, ya que ofrecen un punto de vista emancipatorio, mientras que aquellos que ocupan posiciones de poder en la jerarquía social son incapaces de comprender la Naturaleza real de estas relaciones. Así, no es de extrañar que los planteamientos de cambio provengan, en gran medida, de las comunidades biodiversas del Sur global, maltratadas histórica, política, económica y socialmente. Esta nueva era, necesariamente, debe inspirarse y nutrirse de los valores de solidaridad, la justicia, la ética del cuidado y el ecofeminismo (Gilligan 2015), conectados con la idea de codependencia, de cuidado, de bienestar y con una sociocracia popular, basada en matrices político-ideológicas anticapitalistas, antirracistas, ecologistas, feministas y antipatriarcales.

En esta transición posantropocentrista hacia el «Ecoceno», cabe analizar cuáles son las bases transformadoras que deben regir en el nuevo convivir ecosocial.

3 **Transformaciones jurídicas desde el Ecoceno: el derecho de la Tierra**

La instrumentalización antropocéntrica del derecho al servicio del «Anthropos» ha derivado en la dominación hegemónica no solo de la Naturaleza, sino también de las poblaciones humanas en muchas partes del mundo, creando profundas desigualdades. Desde esta perspectiva antropocéntrica, el derecho no ha sido suficiente para proteger la vida natural, ni tampoco de la vida de quie-

nes se supone debían ser protegidos: los seres humanos, de ahí que el paso del «Antropoceno» al «Ecoceno» requiera de un planteamiento epistemológico global de decolonialidad de la vida, que trascienda los intereses individualistas de determinados grupos humanos y se extienda hacia una concepción integral de comunidad de protección y bienestar. Esto conlleva transformaciones sistémicas en la gobernanza y en el ordenamiento jurídico para posibilitar esta renovada convivencia en el planeta que, según Sébastien Malette (2011), deben ser nuevas «racionalidades ecológicas de gobierno», dimensionadas hacia la «ecogobernabilidad».

Como se analiza a continuación, las bases del nuevo orden jurídico del «Ecoceno» se rigen por una regulación biocentrista, que trasciende las relaciones sociales humanas y potencia el tránsito hacia la integridad y civilización ecológicas.

3.1. Las bases epistemológicas del derecho de la Tierra: la jurisprudencia de la Tierra

La «jurisprudencia de la Tierra» es una filosofía emergente del derecho y la gobernanza que reconoce que los seres humanos son parte y dependen de la Naturaleza, como integrantes de una «comunidad de la Tierra», en la que la salud y el bienestar de la especie humana está indisolublemente ligada al de toda esta comunidad en su conjunto reafirmandose, siguiendo a Berry (2014), como una «[...] comunión de materias y no una colección de objetos».

La «jurisprudencia de la Tierra», diferente de la concepción jurídica tradicional de «jurisprudencia», tiene su fundamento epistemológico en el conocimiento científico (basado en la ecología, con la idea de las interrelaciones, la interconexión y el dinamismo) y en la ética ecológica (que reconoce a la Naturaleza un valor moral intrínseco, igual que el de los seres humanos). La unión de la ciencia y la ética ecológica produce un conjunto de principios y un marco general para los sistemas legales y de gobernanza para mejorar, en lugar de socavar, la capacidad de recuperación de los seres humanos y las especies no humanas y los sistemas ecológicos. Estos principios incluyen la interdependencia, interconexión y comunidad, el valor inherente de todos los seres: cooperación, apoyo mutuo, holismo y sostenibilidad ecológica.

Según Bruno Latour (2014), es una democracia de las ciencias en la que opera un mecanismo híbrido de representación para dar la palabra a los seres no humanos, incorporándolos como interlocutores en nuestras comunidades políticas. Además, siguiendo a Haraway (2015), es necesaria la inclusión de la perspectiva ecofeminista para definir la epistemología científica.

Cullinan fue uno de los primeros juristas en tomar la idea de la «jurisprudencia de la Tierra», entendida como *wild law*, pues «las leyes silvestres son leyes que regulan a los humanos de una manera que crea la libertad para que todos los miembros de la comu-

nidad de la Tierra desempeñen un papel en la evolución conjunta continua del planeta» (Cullinan 2002).

De este modo, la «jurisprudencia de la Tierra» legitima una reorientación hacia el biocentrismo, reconociendo el llamado «derecho de la Tierra» (Kotzé y Kim 2019, pp. 8-12) y la constitucionalización de los derechos de la Naturaleza (Rühs y Jones 2016, p. 174).

El «derecho de la Tierra» se genera y se atribuye a la llamada «comunidad de la Tierra», compuesta por el reconocimiento de la subjetividad de todos los seres, que la constituyen. Margulis (1982) y Lovelock (1985) consideran a Gaia como un «planeta vivo», un sistema autorregulado y que se compone de esta plurisubjetividad a la que el derecho debe incorporar la aproximación biocéntrica, como elemento articulador de las normas que se refieren al eco/bio interdependencia; es decir, todo miembro de la comunidad Tierra tiene el derecho de ser protegido por la ley y a un recurso efectivo por actos humanos que vulneren sus derechos fundamentales. Isabelle Stengers (2017), en cambio, entiende que realmente es una «intrusión de Gaia», como respuesta de la Tierra a las modificaciones violentas del sistema capitalista. De forma similar, Latour (2019) afirma que la Naturaleza ha asumido el rol de sujeto activo debido a la necesidad de defenderse del hostil ataque de las sociedades humanas. Así, todos los sujetos naturales, los organismos no humanos como virus o ríos, pasan a disponer de agencia y propósito, y reaccionan ante la presión humana.

Según Cullinan (2002), el «derecho de la Naturaleza busca recontextualizar la gobernanza humana sobre los sistemas que conforman el macroentorno que, a su vez, está regulado por el cosmos del cual formamos parte»; es decir, propone un acercamiento de la legislación a las leyes naturales («derecho salvaje»), y toda violación de las leyes naturales constituye una vulneración a los derechos de la Naturaleza.

El «derecho de la Tierra» sería, entonces, el conjunto normativo orientado a proteger, restaurar y estabilizar la interdependencia funcional de la vida en la Tierra y de los sistemas que la sustentan a niveles local, regional, nacional y global. Este cuerpo jurídico normativo, si bien se basa en los instrumentos jurídicos del «Antropoceno», expresándose en el derecho constitucional, legislativo, estatutario y consuetudinario, así como en tratados y otros acuerdos tanto públicos como privados, su reorientación al biocentrismo permite establecer las bases jurídicas comunes del «Ecoceno» (Zelle *et al.* 2021, p. 1).

Esta propuesta no es novedosa, ya que el desarrollo de los derechos de la Naturaleza, principalmente en América Latina, y la aprobación de la Carta de la Tierra (2000)⁴ han establecido una base ética para construir una sociedad global más justa, sostenible y pacífica, con la idea de interdependencia global y responsabilidad compartida, en la construcción de una nueva civilización

4 Consúltense el documento en <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/preambulo/>, acceso 24 de septiembre de 2020.

ecológica (Borràs 2016, pp. 113-143; Chapron *et al.* 2019, pp. 1392-1393). Esta visión coincide con las bases de la nueva civilización del «Chthuluceno» de Haraway (2015).

Esto reafirma la necesidad de identificar las propuestas normativas derivadas del «derecho de la Tierra», que comprenden los siguientes elementos transformadores, la plurisubjetividad y los derechos de la Naturaleza, como pilares constitucionales fundamentales del derecho en el «Ecoceno».

a) La plurisubjetividad en la Tierra

La plurisubjetividad supone la atribución de la personalidad jurídica a la Naturaleza como condición procesal necesaria para el ejercicio de sus derechos fundamentales, como son el derecho a existir, a tener un hábitat y a participar en la evolución de la comunidad de la Tierra (Berry 2014, p. 132). Todos estos derechos están conectados por una regla común superior, la primera norma de la Tierra que, según Barry Commoner (1971), es la de que todo organismo es ecodependiente e interdependiente dentro la biosfera, en donde todo está conectado con todo el resto (Commoner 1971, p. 300). Los derechos de cada ser están limitados por los derechos de otros, para mantener la integridad, el equilibrio y la salud de las comunidades de vida (Stone 2010; Serres 1990; Cullinan 2010, p. 144). Los actos humanos que infringen estos derechos fundamentales violan las relaciones y principios fundamentales que constituyen la comunidad de la Tierra y, por lo tanto, son ilegítimos e «ilegales» (Cullinan 2002).

La atribución de la plurisubjetividad a entidades no humanas se ha producido, en muchos países, por una parte, por la particular relación o vínculo de una determinada población con su entorno, por diversos motivos basados en la sacralidad, la espiritualidad, el valor intrínsecamente excepcional de los recursos naturales o, por otra, por la relación de dependencia de una determinada población respecto a la Naturaleza, con la finalidad de garantizar su subsistencia frente a posibles degradaciones.

En este sentido, parecería incongruente atribuir a las entidades humanas derechos inalienables afines a los derechos humanos, tal y como se conocen desde la perspectiva antropocéntrica. Sin embargo, el derecho no solo es una manifestación humana, sino también natural: las reglas que rigen el funcionamiento del planeta son perfectamente armónicas para permitir la convivencia de todos los seres vivos en esta comunidad de vida. Este conjunto de reglas primarias y generales trascienden las normas específicas que los seres humanos han creado para protegerse de sí mismos. La separación entre ambos conjuntos de reglas ha propiciado el criterio de la diferencia, basada en la supremacía de la vida humana, sobre el resto de vidas. Reconocer la existencia de otras subjetividades es admitir también que la comunidad de vida se rige por reglas

diversas a las humanas y, por lo tanto, la armonía se logra con la aceptación de estas otras realidades de funcionamiento. Así, se deben adaptar sus sistemas legales, políticos, económicos y sociales para ser consistentes con las leyes o principios fundamentales que gobiernan el funcionamiento del universo y que guían a los humanos de acuerdo con estos, lo que significa que los sistemas de gobernanza humana deben tener en cuenta los intereses de toda la comunidad de la Tierra. Es decir, se requiere transitar a la adaptación de las leyes humanas, basadas en la sostenibilidad, a una «vida humana acorde con las leyes de la Naturaleza». Para ello es necesaria, según Rivera *et al.* (2016), una reorientación de las ciencias sociales vinculadas a un diálogo con las ciencias de la Naturaleza y de la diversidad cultural, cuando dicen que

las nuevas ciencias sociales implican deconstruir el cuerpo de la ciencia que se ha armado sobre la base del método cartesiano (heredero y puntal de la historia de la metafísica), en desconocimiento de la Naturaleza y de la cultura en su diversidad ontológica. Las nuevas ciencias sociales deben nacer de la matriz de una ontología de la vida. En esta perspectiva se inscribe la construcción de una racionalidad ambiental como un nuevo esquema de comprensión de las ciencias sociales, fundado en una ontología de la diversidad, en una política de la diferencia y en una ética de la otredad (Rivera Cusicanqui *et al.* 2016).

De este modo, se ha empezado a hacer algunos ordenamientos jurídicos «humanos». Ecuador, en su Constitución; Bolivia, en su legislación, o en algunos estados de Estados Unidos, se reconoce en sus sistemas de protección ambiental que la Naturaleza tiene derechos inalienables, al igual que los humanos. Esta premisa es radical pero natural, surgiendo como reacción a fuerzas «antropogénicas», que subordinan la protección ambiental a los intereses y/o necesidades humanas y reduciendo la Naturaleza a una mera propiedad, bajo el imperio de la ley (Galeano 2008).

Otra cuestión que se plantea es la representación política y jurídica de los sujetos no humanos (Donoso 2017), con el fin de poder contribuir al desarrollo de la jurisprudencia de la Tierra y así visualizar procesos de toma de decisiones políticas que sean ampliamente inclusivos, de modo que la protección de intereses no humanos no se base únicamente en términos de protección legal, sino en el reconocimiento de su posición moral como entidades con intereses, que justifican la necesidad de su representación política como partes interesadas. Si bien es controvertido atribuir significado a los intereses de las especies y los ecosistemas, resulta imprescindible, como mínimo, considerar su valor (intrínseco) dentro de una justa democracia multiespecie. Tal representación surge por su grado de exposición a riesgos ecológicos, que justifica tener alguna oportunidad significativa de participar o estar representado de otra manera en la toma de políticas o decisiones que generan tales riesgos, especialmente en una democracia cuya legitimidad depende de que esté fundamentada en la justicia, la cual debe considerar explícita-

mente lo que es adecuado no solo para humanos sino también para no humanos, sobre todo si se piensa que a los no humanos también se les debe dar lo que les corresponde en términos de justicia. Esta realización permite hablar de la «ecodemocracia». Boff (2006) la concibe como «liberación integral» o «justicia ecológica y societaria», cuyo marco sociopolítico sea un modelo de democracia centrada en la vida, considerándola en un sentido amplio, especialmente la vida de aquella parte de la humanidad más explotada y vulnerabilizada, incluyendo también a todos los elementos de la Naturaleza como miembros, no solo para ser usados, sino para establecer una relación con ellos basada en el respeto y la dignidad, además de en la necesidad. En este sentido, Alfonso Donoso (2017) argumenta las preguntas principales que deben resolverse sobre qué entidades deben estar representadas y bajo qué condiciones. Según Dobson (1996), sería responsabilidad de los apoderados representar los intereses de los no humanos, siendo a menudo necesario representar los intereses de múltiples no humanos. El nivel de conocimiento de los apoderados tiene relevancia en términos de legitimidad de la representación de no humanos en ausencia de autorización explícita. Junto con esta figura y un mecanismo de salvaguardia, podría incluirse la representatividad efectiva en el marco jurídico-político de la ecodemocracia.

b) Los derechos de la Naturaleza

El derecho de la Tierra es un sistema jurídico de reciente formulación, en el que se tiene como principal objetivo la protección de los derechos del mundo natural o de la Naturaleza (los sistemas vivos, del océano global, de la biosfera y de los humanos, así como también de sus generaciones presentes y futuras). En este cuerpo normativo, se reconocen el valor intrínseco de la Naturaleza y la interconexión de toda la vida en la Tierra, poniendo el bienestar del planeta en su conjunto por delante del ser humano. Además de atribuir la subjetividad a las diferentes alteridades vitales, también les reconoce derechos inalienables, de manera que el bienestar de cada miembro de la comunidad terrestre depende del bienestar de la Tierra en su conjunto. Cullinan (2002) recuerda que, «a diferencia de muchas de las leyes actuales que buscan imponer la uniformidad, dominio y separación de la Naturaleza, necesitamos desarrollar “leyes salvajes” que alberguen la creatividad humana y la conexión que tenemos con la Naturaleza».

Es decir, el reconocimiento de estos derechos no significa la intangibilidad, sino la armonía en el sistema Tierra, creando lo que Haraway (2016) defiende como una *simpoiesis*. Ahora bien, el valor que representan, como derechos de la Tierra, y de cuidado y reproducción de la vida lo sitúa en un plano de importancia superior, ya que posibilitan los derechos humanos.

Si bien el proceso de atribución de derechos a la Tierra se ha producido, concibiendo los «derechos de la Naturaleza» como «los

derechos de las especies no humanas, elementos del entorno natural y objetos inanimados para una existencia continua no amenazada por las actividades humanas» (Boyd 2017, p. 137), el reconocimiento de los derechos de la Tierra y del derecho de la Tierra no es muy distinto. Tal y como recuerdan Acosta y Martínez (2017, pp. 2927-2961), ya en la Constitución ecuatoriana de 2008 se señala que «[l]a Naturaleza o Pacha Mama» es «donde se reproduce y realiza la vida» y «tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos» (art. 71). En este sentido, la «Pacha Mama» representa un concepto de Naturaleza equivalente al de Tierra, como el universo donde se produce y se reproduce la vida.

Este derecho permite determinar la legalidad de la conducta humana, en función de si fortalece o debilita las relaciones que constituyen la comunidad terrestre. Esta también es la finalidad del derecho ambiental tradicional, si bien su efectividad viene determinada por factores antropocéntricos, mecanicistas e individualistas, que se imponen sobre la Naturaleza, considerándola un objeto al servicio de la utilidad humana. Esta instrumentalidad de la Naturaleza determina el grado de «daño» permitido al servicio humano o si su protección es compatible con el desarrollo sostenible, sin alterar lo más mínimo el funcionamiento habitual del sistema biocida.

Desde el surgimiento del derecho ambiental a finales de los años setenta del siglo pasado, se ha puesto de manifiesto la inoperancia de la ética antropocéntrica imperante para reducir la tasa de impactos destructivos en la Naturaleza, y mucho menos revertirlos (Passmore 1974, p. 212). Incluso el mismo reconocimiento del derecho humano al medio ambiente o la dimensión ambiental de los derechos humanos no ha sido suficiente para asegurar la protección del medio ambiente y el bienestar de las personas. En opinión de Bosselmann:

[...] A largo plazo, la existencia de un derecho humano ambiental podría considerarse contradictoria. Una mejor opción es el desarrollo de todos los derechos humanos de una manera que demuestre que la humanidad es una parte integral de la biosfera, que la Naturaleza tiene un valor intrínseco y que la humanidad tiene obligaciones con la Naturaleza. En resumen, las limitaciones ecológicas, junto con las obligaciones corolarias, deberían formar parte del discurso de los derechos (Bosselmann 2001, p. 108).

Desde que Aldo Leopold (1999) atacara la concepción antropocéntrica, proponiendo una nueva «ética de la Tierra» basada en una comunidad de seres interdependientes, ha surgido la necesidad de cuestionar las éticas tradicionales del antropocentrismo como única forma válida de dar una respuesta efectiva a la problemática ambiental. Así, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza es una visión holística integral de todos los estilos de vida que com-

prenden todos los ecosistemas (Martínez y Acosta 2014). A través de esta perspectiva, basada en la ética ecológica, la Naturaleza se considera como un sujeto de derechos de protección de todas las formas de vida, comprendiendo el derecho a existir, persistir, mantener y regenerar sus ciclos vitales; es decir, los seres humanos tienen la autoridad legal y la responsabilidad de hacer cumplir estos derechos en nombre de la Naturaleza. Esta concepción se basa en los humanos como parte de la vida en la Tierra y viviendo dentro de los límites ecológicos reconociendo, según Caldwell, que «la humanidad no tiene derechos o derechos morales extraordinarios sobre el mundo natural» (Caldwell 1972, p. 236).

El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza se ha producido a nivel nacional, a favor de determinados ecosistemas, ya sea desde el derecho o la jurisprudencia, pero de forma escalonada y sectorializada, por la especial importancia natural del elemento que proteger, por su espiritualidad, y/o bien por la extrema exposición a su desaparición, lo cual no deja de apoyar la tesis de la plurisubjetividad de la Naturaleza y de la Tierra, que conjuntamente refuerza la idea de unidad ecológica.

Uno de los primeros casos de reconocimiento de derechos fue el del bosque californiano de las secuoyas, en 1972, ya que el desmedido afán de lucro corporativo pretendía convertir el hábitat de los enormes y milenarios árboles en un parque de diversiones, generando una batalla legal en la que jueces y pensadores se preguntaron si los árboles debían tener derecho a comparecer en juicio.⁵ Esta misma reflexión llevó a varios autores de alrededor del mundo a abordar esta cuestión; cabe destacar, por ejemplo, a Christopher Stone (1972, p. 450) en Estados Unidos, a Godofredo Stutzin (1984, p. 97) en Chile o a Cormac Cullinan (2002) en Sudáfrica.

A partir de entonces, los mayores reconocimientos normativos de los derechos de la Naturaleza se produjeron en el continente americano; en concreto, a partir de 2006, cuando diferentes municipios locales en Estados Unidos, como el de Tamaqua, o el condado de Schuylkill, en Pensilvania,⁶ adoptaron diferentes ordenanzas, incluyendo los derechos de la Naturaleza. Desde entonces, más de dos docenas de comunidades en Estados Unidos ya han adoptado leyes locales en las que se reconocen los derechos de la Naturaleza (Gudynas 2011b).

Ecuador se convirtió en el primer país en proteger, jurídicamente, la Pachamama o Madre Naturaleza, al incluir los derechos de la Naturaleza en su Constitución de 2008 (Acosta y Martínez 2009, pp. 261-263; Gudynas 2009, p. 87; 2011a, pp. 239-286; Boff 2008). En aplicación de este reconocimiento constitucional, la Corte Provincial de Loja⁷ decidió, el 30 de marzo de 2011, la Acción de Protección presentada por Richard F. Wheeler y Eleanor Geer Huddle en contra del Gobierno Provincial de Loja «a favor de la Naturaleza, particularmente a favor del río Vilcabamba» por los trabajos de ampliación

5 United States Supreme Court. *Sierra Club v. Morton*. 405 U.S. 727 (1972).

6 Véase Tamaqua Borough, Schuylkill County, Pennsylvania Ordinance No. 612 of 2006. <https://www.worldcat.org/title/code-of-ordinances-of-the-borough-of-tamaqua/oclc/11006698>, acceso 2 de septiembre de 2020.

7 Sentencia Causa del 30 de marzo de 2011, Acción de Protección No. 11121-2011-00010, Sala Penal de la Corte Provincial de Loja. Wheeler versus Director de la Procuraduría General Del Estado en Loja, Juicio, <https://www.elaw.org/content/juicio%2011121-2011-0010>, acceso 2 de septiembre de 2020.

de la carretera Vilcabamba-Quinara, exigiendo al Gobierno dejar de violar los derechos constitucionales del río a existir y mantener sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

En Bolivia, con la Ley número 71 de Derechos de la Madre Tierra de 2010,⁸ se crearon 11 derechos específicos de la Naturaleza. Esto se precipitó cuando 30 000 personas de más de cien países se reunieron en abril de 2010 en Cochabamba (Bolivia), para crear un documento llamado la *Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra* (Carwil 2012, Shelton 2015).

Sin desmerecer estos reconocimientos, es necesario hacer una reflexión crítica, en la medida en que los derechos de la Naturaleza no solo son practicados por gobiernos indígenas o populistas, que conviven con el extractivismo neoliberal, sino también en cuanto discursos romantizados por académicos y líderes indígenas. Según Silvia Rivera Cusicanqui (2015), los posibilismos poscoloniales no han logrado frenar el cuadro de megaextractivismo imperante en la región latinoamericana. Ciertamente, según Escobar (2012, pp. 23-62), se ha producido una apropiación de los gobiernos progresistas de nociones como Buen Vivir y Plurinacionalidad, mientras han vaciado sus significados, con el fomento de prácticas desarrollistas y extractivistas, enriqueciendo de esa forma su mirada decolonial; es decir, ha habido una desterritorialización del giro decolonial, siendo la decolonización puramente conceptual alejada de los procesos de resistencia y defensa de los territorios en toda América Latina, frente a la megaminería, el agronegocio, el *fracking* o la deforestación, entre otros ecocidios y etnocidios presentes en la región.

En otros países, como Suiza, Portugal, Francia, Colombia y Brasil, el reconocimiento de esta tendencia biocéntrica no se ha producido desde la atribución de derechos a la Naturaleza, sino de la imposición de obligaciones a los gobiernos en relación con la protección de la Naturaleza (Boyd 2011, p. 227). La excepción ha sido el caso español con el impulso, por parte de la sociedad civil, de una iniciativa legislativa popular para el reconocimiento de los derechos del mar Menor, que ha prosperado, convirtiéndose en la primera ley europea en la que se reconocen los derechos y la subjetividad de esta agonizante laguna salada.⁹

Asimismo, en algunas sedes jurisdiccionales ha proliferado la expansión de este reconocimiento de los derechos de diferentes alteridades; por ejemplo, en 2017, el Tribunal Superior del estado indio de Uttarakhand dictaminó que el Ganges y el Yamuna, ambos considerados sagrados por millones de hindúes, tienen derecho a ser protegidos y no ser dañados, así como ser parte en disputas, reconociendo así su personalidad jurídica¹⁰ (O'Donnell y Talbot-Jones 2018, p. 7). Recientemente, la sentencia del Tribunal Superior de Madrás de la India ha declarado a la Madre Tierra como sujeto de derechos y entidad viva.¹¹

8 Ley número 71 del 21 de diciembre de 2010, sobre la Ley de Derechos de la Madre Tierra, *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, <http://gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/view/138877>, acceso 2 de septiembre de 2020.

9 Ley 19/2022, del 30 de septiembre, para el reconocimiento de personalidad jurídica a la laguna del mar Menor y su cuenca, *BOE*, número 237, del 3 de octubre de 2022, pp. 35131-35135.

10 Vidya Varuthi Thirthia Swamigal v. Baluswami Ayyar [1922], AIR [online], <https://indiankanoon.org/doc/242776/>, acceso 2 de septiembre de 2020.

11 Véase <https://566259-1852283-raikfcquaxqncofqfm.stackpathdns.com/wp-content/uploads/2022/05/mother-nature-416320.pdf>, acceso 7 de mayo de 2022.

En Nueva Zelanda, a pesar de no reconocer formalmente los derechos de la Naturaleza, se ha declarado al río Whanganui como entidad viviente, designando a dos guardianes para proteger sus intereses y se ha reconocido la personalidad jurídica a tierras y ríos (Davison 2017, Roy 2017), como es el caso del Parque Nacional de Te Urewera.

En Colombia, la Corte Constitucional declaró que la cuenca del río Atrato posee derechos de protección, conservación, mantenimiento y restauración¹² amparando, a su vez, los derechos fundamentales a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio de las comunidades étnicas (negras e indígenas) que habitan la cuenca del río Atrato y sus afluentes, víctimas de la explotación minera ilegal en el departamento de Chocó. También la Corte Suprema, en su sentencia del 5 de abril de 2018, declaró la Amazonia como «ecosistema vital para el devenir global» y sujeto de derechos, titular de la protección, de la conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado.¹³

Si bien en contextos en los que la población tiene un vínculo espiritual con la Naturaleza la atribución de derechos es comprensible, la protección de la Naturaleza por su valor excepcional y de dependencia, en cambio, puede responder a un reconocimiento de los derechos de la Naturaleza más discutible. En todo caso, ambas visiones convergen en el reconocimiento y atribución de derechos a favor de la Naturaleza, en contextos no siempre favorables para su efectiva implementación, lo cual demuestra la necesidad de un enfoque global e integrador, incluyendo no solo los derechos de la Naturaleza, sino todos los aportes del derecho de la Tierra.

3.2. Las bases procedimentales del derecho de la Tierra: los principios y las acciones colectivas

El reconocimiento de los derechos de la Tierra no impide el uso y aprovechamiento de los recursos naturales, sino que impone condiciones y responsabilidades. Por este motivo, tanto los principios como las acciones colectivas que a continuación se analizan son medios instrumentales que guían la convivencia en la Tierra, respetando sus derechos y, por lo tanto, satisfaciendo las necesidades de todos los seres vivos.

a) Los principios que gobiernan los derechos de la Tierra

Los principios que sustentan la filosofía de la jurisprudencia de la Tierra pueden procurar la reorientación de los sistemas legales y de gobernanza para desarrollar sociedades ecológicamente sostenibles, en las que el imperio de la ley pasa a convertirse en el imperio de la vida en todas sus dimensiones y manifestaciones.

12 Expediente T-5.016.242. Véase <http://www.corteconstitucional.gov.co/?cbh>, acceso 2 de septiembre de 2020.

13 Corte Suprema de Justicia. Sentencia STC. 4360-2018, M. P. Luis Armado Tolosa Villabona. Bogotá, D. C., 5 de abril de 2018, siguiendo la Sentencia T-622/2016 de la Corte Constitucional. *Ib.*

La Carta de la Tierra proporciona 16 principios, que pueden inspirar este giro biocéntrico en cuatro ejes vertebradores. El primero sobre el respeto y cuidado de la vida integra los siguientes principios: respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad; cuidar la comunidad de la vida; construir sociedades democráticas justas, participativas, sostenibles y pacíficas, y asegurar que la Tierra se preserve para las generaciones presentes y futuras. El segundo, relativo a la integridad ecológica, comprende los principios de proteger y restaurar la integridad de los sistemas ecológicos, evitar el daño y proceder con precaución, adoptar patrones de producción y consumo acordes con las capacidades regenerativas de la Tierra e impulsar el estudio de la sostenibilidad ecológica. El tercero, sobre justicia social y económica, incluye erradicar la pobreza, asegurar que las actividades e instituciones económicas sean sostenibles, afirmar la igualdad de género y asegurar el acceso universal a la educación, el cuidado de la salud y la oportunidad económica, así como defender el derecho de todos, sin discriminación, a un entorno natural y social, con especial atención a los derechos de los pueblos indígenas y las minorías. Finalmente, el cuarto, sobre democracia, no violencia y paz, incluye como principios fortalecer las instituciones democráticas; participar inclusivamente en la toma de decisiones y el acceso a la justicia; integrar en el aprendizaje a lo largo de la vida las habilidades, el conocimiento y los valores necesarios para la vida sostenible; tratar a todos los seres vivos con respeto, y promover una cultura de tolerancia, de no violencia y paz.

Además de estos principios, es importante considerar otros especialmente relevantes, como son el principio de no dañar y la diligencia debida, la responsabilidad de proteger y el *in dubio pro natura*.

En efecto, uno de los principios fundamentales sobre el que se basa este «derecho de la Tierra» es el de «no dañar» y el deber de diligencia; de ahí que se puedan identificar los derechos de la Tierra pero también los deberes, principalmente, por esa responsabilidad universal de proteger la vida.

La regla de no dañar es un principio ampliamente reconocido por el derecho internacional, en el que se establece que los Estados han de observar una diligencia debida; es decir, de no dañar el medio ambiente de otros Estados y áreas fuera de su jurisdicción. El precedente jurídico proviene del caso Trail Smelter, en el que las emisiones de una fundición canadiense causaron daños, mediante la contaminación atmosférica, a Estados Unidos.¹⁴ Este principio está codificado en el principio 21 de la Declaración de Estocolmo (1972) y en el principio 2 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992),¹⁵ según los cuales todos los Estados tienen la responsabilidad de garantizar que las actividades dentro de su jurisdicción o control no causen daños al medio ambiente de otros Estados o áreas más allá de los límites jurisdiccionales. El Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992 (art. 3) y la Convención de las

14 Cit. *ut supra*.

15 Cit. *ut supra*.

Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar de 1982 (art. 194.2) y otros textos internacionales incluyen también esta regla de la prevención de los daños. Además, la Corte Internacional de Justicia le ha dado autoridad, especialmente, en la opinión consultiva sobre la legalidad de la amenaza o uso de armas nucleares.¹⁶

El principio de la responsabilidad de proteger se basa en la obligatoriedad compartida de respetar los derechos de la Tierra e incluye la diligencia debida como estándar de cuidado de la vida, en los que se deben observar, principalmente, aquellos agentes (empresas y el resto de poderes corporativos), cuya actividad es potencialmente nociva.

Respecto al principio *in dubio pro natura*, existente en diferentes ordenamientos jurídicos latinoamericanos, expresa una comprensión específica del principio de precaución, el cual, mediante su aplicación, permite otorgar el beneficio de la duda al medio ambiente; es decir, «en caso de duda, a favor de la Naturaleza», de modo que cualquier incertidumbre debe resolverse a favor de una mayor protección de la Naturaleza. Si bien su concepción tradicional se vincula al principio de precaución, su aplicación práctica ha derivado a una ampliación conceptual, que flexibiliza los requisitos del principio precautorio. Según este principio, la inexistencia de evidencias prácticas sobre daños potenciales no es razón válida para no establecer las normas que se consideren necesarias para prevenir la ocurrencia de resultados perjudiciales.

Así, se permite la transformación progresiva del derecho ambiental, tanto en un plano material —procurando una función hermenéutica de la norma ambiental más próxima al carácter biocentrista que al antropocentrista— como en un plano procesal —contribuyendo a la adopción de medidas cautelares e inversión de la carga probatoria en el proceso judicial—. La función transformadora de este principio contribuye a un verdadero «Estado de derecho ambiental» (De Souza Leffeld y Freitas de Oliveira, 2016) o, como se refiere Voigt, a una «[...] rule of law for Nature» (Voigt 2013, p. 63).

El principio *in dubio pro natura* es un paradigma ambiental, que rompe con el carácter individualista antropocentrista del derecho, lo que genera nuevos retos, pero también posibilidades interesantes, que trascienden la tendencia de revertir los logros ambientales, promoviendo la protección de los bienes de titularidad difusa y de valor extrapatrimonial, cuya protección es independiente de su beneficio para el ser humano.

El principio *in dubio pro natura* se incluye en la Constitución ecuatoriana,¹⁷ donde se establece que, «en caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, estas se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la Naturaleza» (art. 396.4). Asimismo, en Costa Rica, en la Ley de Biodiversidad número 7788 del 30 de abril de 1988, se establece el criterio

16 5 ICJ Reports (1996) at 241, para. 29.

17 Constitución de la República del Ecuador 2008, Decreto Legislativo 0 Registro Oficial 449 del 20 de octubre de 2008; última modificación: 13 de julio de 2011. https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf, acceso 2 de septiembre de 2021.

de precaución o *in dubio pro natura*; en concreto, «cuando exista peligro o amenaza de daños graves o inminentes a los elementos de la biodiversidad y al conocimiento asociado con estos, la ausencia de certeza científica no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces de protección» (art. 11.2).

La aplicación de este principio ha venido caracterizada por una prominente posición hermenéutica innovadora, llegando incluso a establecer la readaptación del principio de irretroactividad de la ley, cuya perennidad se quiebra cuando se contrasta con los principios ambientales, tales como el principio objeto de estudio, el principio de progresividad y el de no regresión (Prieur 2011).

La irretroactividad normativa conlleva a su vez la irreversibilidad, es decir, la imposibilidad de que se promulguen nuevas normas o se apliquen procedimientos menos favorables a los existentes; de manera que toda norma posterior significa un avance, o al menos no un retroceso, respecto a la norma anterior que se deroga. La retroactividad encuentra su operatividad en el entorno ambiental cuando toda norma posterior debe extender un grado de protección igual o superior a la anterior. La principal consecuencia es que la ley anterior de ser más protectora continúe en vigor, hasta que no se adopte otra norma aún más protectora; cualquier norma posterior que reduzca este grado de protección hará prevalecer la norma anterior más protectora.

La aplicación del principio *in dubio pro natura* en sede judicial ha sido especialmente interesante en América Latina (Borràs 2018)¹⁸ y ha contribuido, por ejemplo, a la aplicación retroactiva de la norma más favorable a la protección ambiental, la inversión de la carga probatoria, la adopción de medidas cautelares o de suspensión de actividades nocivas para el medio ambiente, etc. No obstante, su incorporación no deja de ser controvertida, puesto que los marcos jurídicos no reniegan de otros principios contrarios, como son los vinculados al derecho de propiedad o al desarrollo económico.

b) Las acciones colectivas en defensa de la Tierra

En muchos ordenamientos jurídicos, se reconoce el *locus standi* del público para promover acciones legales de interés público, denominadas «acciones colectivas» o «populares». Son instrumentos que permiten defender a la Naturaleza (por ejemplo, como ya sucede en el ámbito del Convenio de Aarhus sobre acceso a la información, participación del público en la toma de decisiones y acceso a la justicia en materia de medio ambiente, de 1998) e incluso, directamente, accionar en nombre de la Naturaleza (por ejemplo, en Ecuador, México o Estados Unidos) (Anglés 2015, p. 900).

Estas acciones amplían la protección ambiental, contribuyendo a que lo colectivo sea parte de los intereses jurídicos protegidos. Según Luis Fernando Macías (2002), supone «el paso de una concepción puramente burguesa e individualista del derecho, a una

18 Por ejemplo, sentencias de la Corte Constitucional de Costa Rica, las número 14421-06 y 18051-06, y sentencia de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (expediente número 08-014068-0007-CO recurso de amparo Edgardo Araya Sibaja, hecho IV).

idea solidaria y humana de lo jurídico», en beneficio de la Naturaleza. Así, la acción colectiva se ejercita, trascendiendo la individualidad, para proteger la plurisubjetividad de las alteridades, que conviven en la comunidad vital.

3.3. Las bases garantistas del derecho de la Tierra: la justicia restaurativa y el ecocidio

Otro elemento fundamental del derecho de la Tierra se basa no solo en responsabilizar a quienes no respetan la vida en la Tierra, sino también en garantizar la capacidad regenerativa de la vida (justicia restaurativa). Al igual que el derecho humano a la vida, gobernado y protegido por el crimen de homicidio y asesinato o, cuando es colectivo, por el de genocidio, el derecho a la vida, en el derecho de la Tierra, está gobernado y protegido por el «ecocidio». El «ecocidio» es la pérdida, daño o destrucción extensiva de los ecosistemas de un determinado territorio, ya sea por la acción humana o por otras causas, hasta tal punto que el disfrute pacífico por parte de los habitantes de ese territorio ha sido o será severamente disminuido. Por lo tanto, es un crimen contra el mundo natural viviente, contra la Tierra y no solo contra la especie humana. Su objetivo es prevenir y prohibir la destrucción masiva, detener la pérdida y daño de los ecosistemas e imponer a los Estados responsabilidades de control sobre los poderes corporativos.

El ecocidio se caracteriza por sus consecuencias globales y transfronterizas, que trascienden cualquier manifestación de la vida y, si bien aún no es considerado, jurídicamente, como un crimen internacional, en algunos países ya se ha regulado como delito penal.

Su origen se sitúa en el marco de la celebración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (1972) cuando se denunció que la guerra en Vietnam fue un acto de ecocidio cometido por Estados Unidos (Zierler 2011, pp. 15-19; Lytton 2000, p. 80). De ahí nació la propuesta fallida de incorporar el ecocidio, como uno de los principales crímenes internacionales en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (Broschimmer 2002, Higgins 2015, Malhotra 2017, Gauger *et al.* 2013). A diferencia de estos crímenes, el ecocidio tiene un impacto severo en todos los habitantes de la Tierra, no solo en los humanos. La discusión de su tipificación sigue abierta, con la voluntad de reforzar el deber colectivo de proteger el mundo natural viviente y toda la vida.¹⁹

3.4. Bases institucionales del derecho de la Tierra

En el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, ya sea a nivel jurídico como a nivel jurisprudencial, se han previsto mecanismos institucionales para su efectividad y para representar la protección de la Tierra, siguiendo las premisas de Malette (2011) de una nueva ecogobernabilidad.

19 Consúltese <https://www.stopecocide.earth/manifesto-summary>, acceso 2 de septiembre de 2021.

En Bolivia, por ejemplo, en el artículo 10 de la Ley 71, se prevé la creación de una defensoría de la madre Tierra, con la prerrogativa de participar en la defensa de sus derechos. En México la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), como órgano descentralizado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, tiene como objetivos principales elevar el nivel de cumplimiento de la normatividad ambiental, con el fin de contribuir al desarrollo sostenible, salvaguardar los intereses de la población y brindarle asesoría en asuntos de protección y defensa del ambiente y los recursos naturales. En Nueva Zelanda, en la Ley Te Awa Tupua (Acuerdo de Reclamaciones del río Whanganui) de 2017, se establece que el río Whanganui es una entidad viva y una persona jurídica con derechos que pueden ser ejecutados judicialmente por tutores designados.²⁰ En su artículo 20, se prescribe que la oficina del tutor está compuesta por dos oficiales tutores: un representante maorí designado por las comunidades maoríes y un representante estatal designado por el Gobierno de Nueva Zelanda (Knauß 2018, pp. 703-722). Los deberes de los guardianes incluyen actuar y hablar por y en nombre del río; defender su reconocimiento y valores como entidad indivisible y como persona jurídica; promover y proteger su salud y bienestar ambiental, social, cultural y económico; tomar cualquier otra acción que sea razonablemente necesaria para lograr su propósito, y desempeñar sus funciones.²¹

4 Conclusiones

En todas las bases del derecho de la Tierra analizadas, se representan nuevas transformaciones jurídico-políticas para hacer posible el giro copernicano hacia al «Ecoceno». Estas propuestas deben trascender al activismo conceptual, requiriendo cambios ecosociales verdaderamente profundos, globales e integrales, que no solo afectan al ordenamiento jurídico, sino a todas las actividades y actitudes humanas en relación con las especies no humanas. Para ello, es necesario traer las ciencias al centro del debate socio-político y alrededor del derecho ambiental tradicional, incorporando la pluriversalidad de la comunidad de la Tierra.

Esto es así porque la crisis sanitaria, protagonizada por el COVID-19, nos alerta de que se requiere una nueva imaginación ecosocial, unas narrativas y transiciones para enfrentar los efectos de la crisis civilizatoria global. Es necesario interiorizar otra forma de vivir y convivir con otras vidas en el planeta, por una cuestión de justicia ecológica y de solidaridad, en tanto que el ser humano es uno entre tantos seres en el planeta y absolutamente ecodependiente. Lejos de parecer una idea extraída del pleno Romanticismo, es o debería ser, como nos ha hecho ver el COVID-19, una posibilidad existencial necesaria.

20 Consúltense Te Awa Tupua (Whanganui Rivers Claims Settlement), Act 2017.

21 *Ib.*, sección 19.

El mayor obstáculo de este tránsito radica en la desigualdad y las asimetrías de poderes heredadas de un sistema de explotación generalizada de la vida, a la vez que proliferan discursos xenófobos y racistas, que sirven para desviar la atención real del problema, alimentando un temor generalizado que impide cualquier intento de transformación ecosocial.

Ante esta realidad, las soluciones a la crisis ecosocial de la era del «Antropoceno» son técnicamente simples y socialmente complejas, que pueden reducirse al uso de tecnologías apropiadas de bajo impacto y a la cohesión de las comunidades para fomentar la inteligencia emocional, social y ecológica. No obstante, la respuesta jurídica frente al Antropoceno es la más compleja ante un reto «ecocivilizatorio», que supone cuestionar los resortes sistémicos de poder.

Aun así, como se ha analizado, existen algunas experiencias jurídicas y jurisprudenciales que, holísticamente, constituyen un giro hacia el biocentrismo. No son ficciones jurídicas, sino posibilidades muy valiosas para apoyar el tránsito hacia el «Ecoceno» y el reconocimiento de este «derecho de la Tierra». Si bien es verdad que la biosfera se caracteriza por su diversidad, es necesario trascender la conceptualización politizada del entorno y de la Naturaleza y concebir la unidad de la Tierra, con parámetros jurídico-normativos de protección que trasciendan las normas humanas sobre la Naturaleza.

Aunque estas propuestas pueden parecer disruptivas y presentan ciertas dificultades en su implementación, su operatividad conjunta puede aportar respuestas al problema ecológico global y apoyar un cambio sistémico a favor de la integridad de la vida en la Tierra.

Sin duda, esto es un primer paso hacia una nueva ecocivilización que, a través del derecho, ya empieza a gestarse como necesaria en el contexto del Antropoceno.

5 Bibliografía

- ACOSTA A (2013). El buen vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos. Icaria, Barcelona.
- ACOSTA A, MARTÍNEZ E (eds.) (2009). Derechos de la Naturaleza – El futuro es ahora. Abya Yala, Quito.
- ACOSTA A, MARTÍNEZ E (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito e Práxis* 8(4):2927-2961. <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350954304017.pdf>, acceso 3 de noviembre de 2022.
- ALVAREDO F, CHANCEL L, PIKETTY T, SÁEZ E, ZUCMAN G (2018). World inequality report 2018. Harvard University Press, Cambridge.
- ANDERSEN KG *et al.* (2020). The proximal origin of SARS-CoV-2. *Nature Medicine* 26:450-452.
- ANGLÉS M (2015). Acciones colectivas en materia de protección ambiental, fallas de origen. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 48(144):899-929.
- ARIAS M (2018). Antropoceno. La política en la era humana. Taurus, Madrid.

- BAR-ON YM, PHILLIPS R, MILO R (2018). The biomass distribution on Earth. Proceedings of the National Academy of Sciences 115.
- BERRY T (2014). Selected Writings on the Earth Community. Modern Spiritual Masters, Mary Evelyn Tucker. Orbis.
- BOFF L (2002). El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra. Trotta, Madrid, pp. 24-25.
- BOFF L (2006). Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres. Trotta, Madrid.
- BOFF L (2008). El siglo de los derechos de la Madre Tierra. <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=327>, acceso 2 de septiembre de 2020.
- BOFF L (2017). La era geológica del antropoceno vs la del ecoceno, 8 de octubre de 2017. <https://amerindiaenlared.org/contenido/11493/la-erageologica-del-antropoceno-vs-la-delecoceno/>, acceso 3 de noviembre de 2022.
- BONNEUIL C, FRESSOZ JB (2016). The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us. Verso, Nueva York.
- BORRÀS S (2016). New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature. Transnational Environmental Law 5(1).
- BORRÀS S (2018). *In dubio pro natura*: un principio transformador del derecho ambiental en América Latina. En: Miranda J, Amado Gomes C, Borràs S. Diálogo Ambiental, Constitucional e Internacional. Lumen Juris, Río de Janeiro (Brasil), pp. 5-39.
- BOSELNANN K (2001). Human Rights and the Environment: Redefining Fundamental Principles? Governance for the Environment: Global Problems, Ethics and Democracy. Brendan Gleeson and Nicholas Low, Basingstoke (Hampshire).
- BOYD DR (2011). The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment. UBC Press, Vancouver.
- BOYD DR (2017). The Rights of Nature: A Legal Revolution that Could Save the World. Ingram Publisher Services, California.
- BRAIDOTTI R (2013). The Posthuman. Polity Press, Cambridge.
- BROSWIMMER FJ (2002). Ecocide: A Short History of the Mass Extinction of Species. Pluto Press, Londres.
- CALDWELL LK (1972). In Defense of Earth: International Protection of the Biosphere. Indiana University Press, Bloomington.
- CAMUS A (1942). Le Mythe de Sisyphe. Gallimard, París.
- CARWIL BJ (2012). Bolivia's new Mother Earth Law to sideline indigenous rights. Global Justice Ecology Project. <https://woborders.blog/2012/08/24/new-mother-earth-law-sidelines-indigenous/>, acceso 27 de agosto de 2020.
- CHAKRABARTY D (2009). The Climate of History: Four Theses. Critical Inquiry 35.
- CHAPRON G, EPSTEIN Y, LÓPEZ-BAO JV (2019). A rights revolution for nature. Science 363:1392-1393.
- COMMONER B (1971). The Closing Circle: Nature, Man, and Technology. Random House Inc.
- CRIST E (2016). On the Poverty of Our Nomenclature. In Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Moore JW (ed.). PM Press, Oakland.
- CRUTZEN P (2002). Geology of Mankind. Nature 415.
- CRUTZEN P (2005). Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era. Editore Mondadori.
- CRUTZEN PJ, STOERMER EF (2000). The «Anthropocene». Global Change Newsletter 41:17-18.
- CULLINAN C (2002). Wild Law: A Manifesto for Earth Justice. Siber Ink, Cape Town.
- CULLINAN C (2010). State of the World 2010: Transforming Cultures: From Consumerism to Sustainability.
- DAVIES J (2016). The Birth of the Anthropocene. University of California Press.
- DAVISON I (2017). Whanganui River Given Status of a Person under Unique Treaty of Waitang Settlement. New Zealand Herald, 15 de marzo.
- DE SOUSA SANTOS B (2009). Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI-Clacso, México.

- DE SOUZA LEHFELD L, FREITAS DE OLIVEIRA RM (2016). Estado socioambiental de direito e o constitucionalismo garantista. O princípio *in dubio pro natura* como mecanismo de controle do ativismo judicial contrário à tutela dos direitos fundamentais ambientais. IV Encontro internacional do CONPEDI/Oñati Estado, constitucionalismo e sociedade. <http://site.conpedi.org.br/publicacoes/c50o2gn1/2l2559so/JUORPbaakN1ZQ94c.pdf>, acceso 27 de agosto de 2020.
- DOBSON A (1996). Representative democracy and the environment. En: Lafferty WM, Meadowcroft J (eds.). *Democracy and the Environment: Problems and Prospects*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham (Reino Unido).
- DONOSO A (2017). Representing Non-Human Interests. *Environmental Values* 26(5):607-628.
- ESCOBAR A (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social* 21:23-62.
- GALEANO E (2008). La Naturaleza no es muda. <https://revistaerrata.gov.co/contenido/la-naturaleza-no-es-muda>, acceso 3 de noviembre de 2022.
- GAUGER A, RABATEL-FERNEL MP, KULBICKI L, SHORT D, HIGGINS P (2013). The Ecocide Project: «Ecocide is the missing 5th Crime against Peace». Human Rights Consortium, Londres.
- GILBERT SF, EPEL D (2015). *Ecological Developmental Biology*. Sinauer Associates, Estados Unidos.
- GILLIGAN C (2015). La ética del cuidado. Fundació Víctor Grífols i Lucas, Barcelona.
- GRIFFIN P, HEEDE CR (2017). The carbon majors database. CDP Carbon Majors Report 2017.
- GUDYNAS E (2009). El mandato ecológico – Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución. Abya Yala, Quito.
- GUDYNAS E (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa* 13.
- GUDYNAS E (2011a). Los Derechos de la Naturaleza – Respuestas y aportes desde la ecología política. Abya Yala, Quito.
- GUDYNAS E (2011b). Los derechos de la Naturaleza en serio. La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la práctica. Acosta A, Martínez E (eds.).
- HAMILTON C (2016). The Anthropocene as Rupture. *The Anthropocene Review* 3 2:93-106.
- HAN, B-C (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>, acceso 22 de mayo de 2021.
- HARAWAY D (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6:159-165.
- HARAWAY D (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham.
- HARTLEY D (2016). Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture. Anthropocene or Capitalocene? *Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Moore JW (ed.). PM Press, Oakland.
- HECHT G (2018). Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence. *Cultural Anthropology* 33.
- HERBRECHTER S (2013). *Posthumanism: A Critical Introduction*. Bloomsbury, Londres.
- HIGGINS P (2015). *Eradicating Ecocide: Laws and Governance to Prevent the Destruction of Our Planet*. Shephard-Walwyn, Londres.
- IPBES (2019). Summary for Policymakers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. IPBES Secretariat, Bonn.
- KLEIN GD (2015). The «Anthropocene»: What Is Its Geological Utility (Answer: It Has None!). *Episodes* 38.
- KNAUß S (2018). Conceptualizing Human Stewardship in the Anthropocene: The Rights of Nature in Ecuador, New Zealand and India. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31(6):703-722.
- KOHN E (2015). Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44:311-327.

- KOTZÉ LJ, RAKHYUN EK (2019). Earth system law: the juridical dimensions of earth system governance. *Earth System Governance*, vol. 1:8-12.
- LATOURE B (2014). Políticas de la Naturaleza. Por una democracia de las ciencias. RBA.
- LATOURE B (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona.
- LEOPOLD A (1999). *Una ética de la tierra*. Catarata, Madrid.
- LOVELOCK JE (1985). Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra. *Orbis*, p. 15.
- LYTTON CH (2000). Environmental Human Rights: Emerging Trends in International Law and Ecocide. *Environmental Claims Journal*, vol. 13, 1.
- MACÍAS LF (2002). Acciones populares y medio ambiente. Un nuevo paradigma de militancia jurídica. *Revista Electrónica de Derecho Ambiental*.
- MALETTE S (2011). Foucault para o próximo século: ecogovernamentalidade. *Eco-política* 1:4-25.
- MALHOTRA S (2017). The International Crime That Could Have Been but Never Was: An English School Perspective on the Ecocide Law. *Amsterdam Law Forum*, vol. 9, 3:52-53.
- MALM A, HORNBORG A (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review* 1:62-69.
- MARGULIS L (1982). *Early Life*. Science Books International.
- MARTÍNEZ E, ACOSTA A (2014). La Naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho. *La Naturaleza con derechos*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Quito.
- MARTÍNEZ E, ACOSTA A (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito e Práxis* 8(4):2927-2961.
- MAUELSHAGEN F (2017). Comentario: reflexiones acerca del «Antropoceno». *Desacatos* 54:74-89.
- MCBRIEN J (2016). Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, Oakland.
- MOORE J (2015). *Capitalism and the web of life: ecology and the accumulation of capital*. Verso, Nueva York.
- MOORE J (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, Oakland (California).
- O'DONNELL EL, TALBOT-JONES J (2018). Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India. *Ecology and Society* 23(1):7.
- PARENTI C (2016). Environment-Making in the Capitalocene Political Ecology of the State. En: Moore JW (ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, Oakland, pp. 166-185.
- PASSMORE J (1974). La responsabilidad del hombre frente a la Naturaleza: ecología y tradiciones en Occidente. Alianza, Madrid.
- POVINELLI E (2001). Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology* 30:319-334.
- POVINELLI E (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, Durham.
- PRIEUR M (2011). Urgently Acknowledging the Principle of «Non-Regression» in Environmental Rights. *IUCN Academy of Environmental Law eJournal*.
- RIVERA CUSICANQUI S (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- RIVERA CUSICANQUI S, DOMINGUES JM, ESCOBAR A, LEFF E (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología* 14:e009.
- ROCKSTRÖM J *et al.* (2009). A safe operating space for humanity. *Nature* 461.
- RODÓ X *et al.* (2021). Changing climate and the COVID-19 pandemic: more than just heads or tails. *Nature Medicine* 27:576-579.
- ROY EA (2017). New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>, acceso 2 de septiembre de 2020.
- RÜHS N, JONES A (2016). The Implementation of Earth Jurisprudence through Substantive Constitutional Rights of Nature. *Sustainability* 8.

- RUIZ SERNA D, DEL CAIRO C (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales* 55:193-204.
- RULL V (2017). The «Anthropocene»: neglects, misconceptions, and possible futures. *EMBO reports* 18:1056-1060.
- SCRANTON R (2015). *Learning to die in the Anthropocene. Reflections on the End of the Civilization*. City Lights Books, San Francisco.
- SERRES M (1990). *Le contrat naturel*. François Bourin, París.
- SHELTON D (2015). Nature as a legal person. *Vertigo*. La Revue Électronique en Sciences de l'Environnement.
- SORIANO C (2020). On the Anthropocene formalization and the proposal by the Anthropocene Working Group. *Geologica Acta* 18:6.
- STEFFEN W *et al.* (2015). Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. *Science* 347.
- STENGERS I (2017). *En tiempos de catástrofes*. Ned Ediciones.
- STONE CD (1972). Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review* 45.
- STONE CD (2010). *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*. Oxford University Press, Oxford.
- STUTZIN G (1984). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la Naturaleza. <https://opsur.org.ar/wp-content/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf>, acceso 3 de noviembre de 2022.
- SVAMPA M (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el «Antropoceno». *Nueva Sociedad* 278.
- VISCONTI G (2014). Anthropocene: another academic invention? *Rendiconti Lincei Science Fisiche e Naturali* 25:381-392.
- VOIGT C (2013). *A Rule of Law for Nature*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WATERS CN *et al.* (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science* 8.
- WEISMAN A (2007). *El mundo sin nosotros*. Debate, Barcelona.
- ZALASIEWICZ J *et al.* (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International* 383.
- ZELLE AR *et al.* (2021). *Earth Law: Emerging Ecocentric Law. A Guide for Practitioners*. Wolters Kluwer, Nueva York.
- ZIERLER D (2011). *The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think about the Environment*. University of Georgia Press, Georgia.
- ŽIŽEK S (2020). *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo*. Nuevos Cuadernos Anagrama.