

Segunda parte - La sinuosa ruta hacia el reconocimiento
de la naturaleza como sujeto de derecho
Los derechos de la naturaleza en las altas cortes de Ecuador e
India: pueblos indígenas y animales sagrados

Adriana Rodríguez Caguana
Viviana Morales Naranjo

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRÍGUEZ CAGUANA, A., and MORALES NARANJO, V. Los derechos de la naturaleza en las altas cortes de Ecuador e India: pueblos indígenas y animales sagrados. In: RESTREPO MEDINA, M. A., ed. *Interculturalidad, protección de la naturaleza y construcción de paz* [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2020, pp. 335-387. ISBN: 978-958-784-454-2. Available from: Available from: <https://books.scielo.org/id/nx7x4/pdf/restrepo-9789587844535-12.pdf>. <https://doi.org/10.12804/tj9789587844535>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Los derechos de la naturaleza en las altas cortes de Ecuador e India: pueblos indígenas y animales sagrados*

Adriana Rodríguez Caguana**

Viviana Morales Naranjo***

Introducción

Otorgar derechos a la naturaleza es un tema que ha encendido el debate jurídico-político en la región y el mundo a partir de la Constitución de Ecuador del año 2008, que reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos. A partir de entonces, se define a los derechos de la naturaleza o *pacha mama* como un conjunto de normas que promueven el respeto integral a la existencia, al mantenimiento y a la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, así como a su restauración integral. Tal como lo señala Gudynas¹, con este reconocimiento, la naturaleza queda dotada de valores que le son propios —valores intrínsecos—. En tal sentido, existen varias líneas éticas desarrolladas para fundamentarlos, que serán analizadas en este trabajo, entre

* Este capítulo hace parte de la investigación “Los fundamentos interculturales sobre los derechos de la naturaleza en la jurisprudencia de las altas cortes de Ecuador, la India y Colombia” financiada por el Fondo del Comité de Investigaciones de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

** Doctora en Derecho Internacional por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de la Plata. Docente-investigadora de la Universidad Andina Simón Bolívar y referente del proyecto OPTIN en la Universidad Andina Simón Bolívar.

*** Máster en Derecho Ambiental y Desarrollo Sostenible de la Universidad París 1 Panthéon-Sorbonne, candidata a *P.h.D.* en Derecho por la Universidad Andina Simón Bolívar. Docente en la Universidad de las Américas.

¹ Gudynas, Eduardo, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la práctica*, Abya-Yala, Quito, 2011, pp. 239-286.

las que se encuentran: i) el ecologismo profundo —*deep ecology*— que promueve la protección de la naturaleza por su valor intrínseco; y ii) la protección a la naturaleza pensada desde la justicia intercultural en favor de los derechos de colectivos culturales.

La *primera parte* de este trabajo se centrará en el análisis de Ecuador, su contexto cultural respecto a los animales sagrados y su materialización a través de una sentencia de la Corte Nacional de Justicia de Ecuador sobre la matanza de un jaguar —animal considerado sagrado para ciertas culturas indígenas de la Amazonía ecuatoriana—. Se analizará únicamente esta sentencia por ser la única que ha llegado hasta una alta corte y permite poner en evidencia el grado de apertura que tienen los altos tribunales de Ecuador para entender casos relativos a la protección animal. En una *segunda parte*, se verán varias sentencias de la Corte Suprema de la India en las que se desarrollan los derechos de la naturaleza en favor de los animales, debido a que poseen un valor sagrado para algunas de las culturas religiosas de la India. Para ello, veremos el contexto cultural, el estrecho vínculo que existe entre las configuraciones religiosas y los animales, y el desarrollo jurisprudencial.

La metodología que se utilizará es el análisis de contenido jurisprudencial para determinar si las altas cortes de Ecuador y la India han argumentado sus fallos con base en una interpretación intercultural. Para ello, se recurrirá a la hermenéutica intercultural, como la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, desarrolladas por Boaventura de Sousa Santos², que nos permitirá comprender las coherencias y contradicciones de las altas cortes de ambos países. Finalmente, se expondrán los estándares jurisprudenciales

² Para De Sousa Santos, la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica. La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos están asociadas. En la sociología de las emergencias, se tiende a analizar en una práctica dada lo que en ella existe apenas como posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica señales o pistas de posibilidades futuras en todo lo que existe, mientras que en la sociología de las ausencias lo que es activamente producido como no existente está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias, la ausencia es de una posibilidad futura aun por identificar y una capacidad aun no plenamente formada para llevarla a cabo. Boaventura, *El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, España, 2011.

para la protección de los animales —incluyendo los sagrados— que se han construido hasta el momento.

1. Ecologismo profundo e interculturalidad

Por una parte, desde el ecologismo profundo se plantea un cambio de paradigma en cuanto a la ética occidental y antropocéntrica hacia una ética biocéntrica que implica un cambio radical al mero concepto de ambiente y de desarrollo, reclamando estos derechos no desde la perspectiva del ambiente sano, con enfoque antropocéntrico, sino desde la valoración intrínseca de la naturaleza, más allá de los beneficios que pueda proveerle al ser humano. La posibilidad de otorgarle la calidad de sujeto de derechos a la naturaleza tiene como fundamentos éticos las obras de Aldo Leopold en *A Sand County Almanac*³, la *deep ecology* de Arne Naess⁴, los principios de la *Earth Jurisprudence* de Thomas Berry⁵ y *the earth democracy* de Vandana Shiva⁶, entre otros. Desde el derecho, este tema ha venido construyéndose desde 1973 en *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects* escrito por el jurista norteamericano Christopher Stone⁷, a propósito de las características procesales de estos derechos. En cuanto a sus fundamentos sustantivos, los aportes de Cormac Cullinan en *the wild law* (2002)⁸ y la utopía del oprimido de Ramiro Ávila (2019)⁹ promueven la necesidad de transitar de un derecho kantiano —pensado en el ser humano como único titular de derechos—, a un derecho más incluyente y solidario que reconozca a la naturaleza —de la cual el ser humano forma parte— como legítima detentora de derechos a la protección, la preservación, el mantenimiento y la restauración.

³ Leopold, Aldo, *A sand county almanac and sketches here and there*, Oxford University Press, New York, 1949.

⁴ Naess, Arne, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Anthropocene Seuil, París, 2017

⁵ Berry, Thomas, *The Great Work: Our Way into the Future*, Broadway Books, Reprint edition, 2000.

⁶ Shiva, Vandana, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Zed books ltd., Londres, 2005.

⁷ Stone, Christopher, *Derecho ambiental y justicia social*, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana, Pensar, Bogotá, 2009.

⁸ Cullinan, Cormac y Law, Wild, *A manifesto for earth justice*, Chelsea Green Publishing, 2.ª ed, Chelsea, 2011.

⁹ Ávila, Ramiro, *La utopía del oprimido, Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, Akal, México, 2019.

Por otra parte, la justicia intercultural, ha sido desarrollada por intelectuales cercanos a los pueblos indígenas¹⁰ y por los propios intelectuales indígenas¹¹. Este enfoque toma en cuenta los valores comunitarios y las formas de relacionarse con la *pacha mama* como parte de una propia construcción identitaria, que es lejana a la construcción normativa del liberalismo, tanto del clásico como del igualitario o de consenso. Desde esta perspectiva, los derechos de la *pacha mama* deben ser desarrollados desde una apuesta por el enfoque intercultural, que no trata de superar conflictos entre las distintas construcciones normativas, sino de conocer y comprender la diversidad desde una óptica de justicia restaurativa para reparar la injusticia histórica contra pueblos y colectivos históricamente discriminados por la historia colonial y neocolonial de dominación. El reconocimiento por el que apuesta la interculturalidad es compatible con la sociología de las ausencias de Boaventura de Sousa Santos, porque cuestiona el vacío histórico de la falta de reconocimiento y la monocultura del saber y del rigor.

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente. ¿Cómo se producen las ausencias? No existe una única manera, sino cinco modos de producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental que

¹⁰ Véase Ramírez, Silvina, “Derechos de los pueblos indígenas y derechos de la naturaleza: encuentros y desencuentro”, *Revista de Teoría Jurídica de la Universidad Torcuato di Tella*, vol. 13 (diciembre de 2011); Viaene, Liselotte y Rahilal, Nimla. *Pueblos indígenas y justicia transicional. Reflexiones antropológicas*, Publicaciones de la Universidad de Deusto Digital, Bilbao, 2019; Melo, Mario, “De Montecristi a Cochabamba. Los derechos de la madre tierra en debate. Los derechos de la Naturaleza y la naturaleza de sus derechos”, en Gallegos-Anda, Carlos Espinosa y Pérez Fernández, Camilo (eds.), *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos* (pp. 123-138), Quito, 2011; y Cletus, Gregor Barié, “Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza”, *Revista de Estudios Latinoamericanos*, n.º 59 (2014), pp. 9-40.

¹¹ Llasag, Raúl, “Derechos de la naturaleza: una mirada desde la filosofía andina y la Constitución”, en Espinosa Gallegos-Anda, Carlos y Pérez Fernández, Camilo (eds.), *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Quito, 2011, pp. 75-92.

nuestras ciencias sociales comparten. La primera es la monocultura del saber y del rigor¹².

Siguiendo la línea de la interculturalidad, se ha venido desarrollando el concepto de *biocultural rights* que implica el derecho establecido por una comunidad, de conformidad con sus leyes consuetudinarias, para administrar sus tierras, aguas y recursos, es decir, no son simplemente reclamaciones de propiedad, ya que el típico sentido de la propiedad en el mercado es un recurso universalmente conmensurable, modificable y alienable; más bien, se trata de derechos colectivos de las comunidades para llevar a cabo funciones tradicionales de administración frente a la naturaleza, tal como lo conciben las ontologías indígenas¹³. Bajo el concepto de interculturalidad, los derechos de la naturaleza son pensados y practicados desde la lógica de la protección a la vida y a la cultura de los diversos colectivos-campesinos, indígenas, negros, mestizos, etc. Por lo tanto, bajo el principio de autodeterminación, se legitima a los colectivos, para que decidan la forma en que debe usarse la naturaleza, partiendo siempre de la premisa de respeto a la madre tierra, es decir, no tomando más allá de lo necesario para satisfacer necesidades básicas y permitiendo que los elementos de la tierra se regeneren a fin de garantizar su disponibilidad para generaciones futuras.

A pesar de que la interculturalidad y la *deep ecology* tienen fundamentos distintos, se encuentran conectadas en distintas demandas y acuerdos por la defensa de los derechos de la vida —humana y no humana—. Son varias las aristas que pueden ser estudiadas desde los derechos de la naturaleza, por ejemplo, en lo referente a protección animal, países como la India, a través de su jurisprudencia, han considerado pertinente incluir a los animales como parte de la comunidad jurídica, otorgándoles derechos específicos. De igual modo, el ordenamiento constitucional ecuatoriano dispone el respeto integral a la existencia, al mantenimiento y a la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos, así como a la restauración integral de la naturaleza. La naturaleza comprende a los ecosistemas y sus elementos bióticos y abióticos, por lo tanto, incluye los animales; así, al ser parte de la

¹² De Sousa Santos, Boaventura, cap. 1., “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Clacso, 2006, p. 23. ISBN 987-1183-57-7.

¹³ Bavikatte, Kabir Sanjay y Bennett, Tom, “Community stewardship: the foundation of biocultural rights”, *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 6, n.º 1 (2015), pp. 7-29.

naturaleza, los animales son considerados sujetos titulares de determinados derechos y tanto el Estado como los ciudadanos tienen obligaciones para garantizar que los derechos de los animales se ejerzan plenamente¹⁴.

Los fundamentos y alcances de los derechos de los animales pueden ser comprendidos de maneras diferentes. Desde el ecologismo profundo, bajo el principio de igualdad y el rechazo al especismo, se sostiene que sin importar la naturaleza del ser, se requiere que el sufrimiento animal sea valorado de igual forma que el sufrimiento de otro ser¹⁵. Bajo esta lógica, se puede exigir la eliminación absoluta de las prácticas del sacrificio y la utilización de los animales para todo fin: entretenimiento, alimento, vestimenta, experimentos científicos, etc.¹⁶ Por otra parte, desde la interculturalidad, la protección animal es comprendida de manera distinta. Así, ciertas culturas permiten y practican el sacrificio animal, el uso de pieles como vestimenta y abrigo o como alimento para la comunidad. Contrariamente al igualitarismo biosférico¹⁷ preconizado por Arne Naess, la interculturalidad entiende que la relación entre los animales y los seres humanos varía según la propia concepción de naturaleza que se ha desarrollado en las distintas culturas de la humanidad.

Finalmente, hay que resaltar que tanto los defensores de la ecología profunda como los de la interculturalidad, impulsaron el reconocimiento formal de los derechos de los animales en Ecuador¹⁸ e India. Si bien ambos países tienen profundas diferencias económicas, culturales, políticas y jurídicas, tienen en común el reconocimiento jurídico que se ha otorgado en favor de los

¹⁴ Para ahondar el tema, véase Morales, Viviana, “La función ambiental de la propiedad y el bienestar animal: obligaciones constitucionales para proteger los derechos de los animales destinados al consumo humano”, Cálamo, n.º 11 (2019).

¹⁵ Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York, HarperCollins Publishers, 2009, p. 62.

¹⁶ Moyano, Eduardo, Castro, Francisca y Prieto Gómez, Juan, “Bases sociales y políticas del bienestar animal en la Unión Europea”, *Ambienta* (septiembre de 2015), pp. 68-92, p. 69.

¹⁷ Según Naess, bajo el igualitarismo biosférico el ecologista pragmático tiene un respeto profundo incluso veneración, por las diferentes formas y modos de vida. El tiene un conocimiento interior, una suerte de afinidad que los otros seres humanos solo reservan a sus seres queridos y hacia un grupo limitado de formas de vida. El ecologista pragmático entiende que hay un derecho igual para todos de vivir y de florecer. No se puede matar animales. Arne, Naess, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Anthropocene Seuil, Paris, 2017, p. 120.

¹⁸ Ver debates de la Asamblea constituyente de 2007-2008: por ejemplo, el discurso de Alberto Acosta de 8 de enero de 2008, “¿Tienen derechos los animales?”, *Bitácora Constituyente*, Abya Yala, Quito, 2008, p. 239.

animales como sujetos de derechos. La protección de los animales puede fundamentarse en diversas razones, tales como su valor intrínseco, la utilidad que estos tienen para el ser humanos, su valor sagrado para ciertas culturas, entre otros. Esta investigación se limita al análisis sobre el grado de protección que han otorgado los tribunales de las altas cortes a los animales considerados sagrados.

2. Los derechos de la naturaleza en perspectiva intercultural en Ecuador

El pluralismo en Ecuador se da en distintas perspectivas. En cuanto al pluralismo geográfico y cultural, a pesar de ser un país con apenas 270 000 kilómetros cuadrados, cuenta con cuatro regiones naturales: costa, sierra (andes), región insular (islas Galápagos) y Amazonía (oriente); tiene 14 nacionalidades y más de 27 pueblos indígenas, así como el pueblo montubio y el afrodescendiente. Además, está dentro de la lista de los países considerados megadiversos¹⁹. La explotación de sus recursos naturales se ha dado en diversas etapas históricas, siendo la más reciente la del petróleo desde la década de 1970 y la megaminería a gran escala desde el 2009 —año en que se emitió la Ley de Minería—. Adicionalmente, se ha acelerado la expansión de la frontera agrícola, poniendo en peligro la diversidad de la flora y fauna y también la vida de los pueblos indígenas que habitan con ellos; a pesar de esto, existe todavía un porcentaje significativo de áreas protegidas en el país (19%)²⁰, que se encuentra en constante peligro por los planes y proyectos de explotación masiva de los recursos naturales. Esta realidad, según Aníbal Quijano²¹, es propia de un modelo económico neocolonial que mantiene la estructura de centro y periferia de la economía mundial, el cual ha llevado a los países de la región a una concentración del poder político-económico, configurando así

¹⁹ Según Burneo, “la palabra megadiverso proviene de un libro de Russel Mittermeier escrito en 1997 en el cual se hizo un ejercicio de estimar el número de especies de distintos grupos taxonómicos como plantas angiospermas, anfibios, reptiles, aves, mamíferos y mariposas, en los países del mundo para obtener un listado de aquellos con mayor diversidad. Los diecisiete países de mayor diversidad, ocupan menos del 10% de la superficie del planeta pero albergan siete de cada diez especies reconocidas. El Ecuador forma parte de esta lista”. Burneo, Santiago, “Megadiversidad”, *Letras Verdes* n.º 3 (2009), pp. 6-7.

²⁰ Ministerio del Ambiente de Ecuador, en <http://www.ambiente.gob.ec/ecuador-a-la-vanguardia-en-la-conservacion-de-areas-protegidas-en-suramerica/>

²¹ Quijano, Aníbal, “América Latina en la economía mundial”, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Colección Antologías Clacso, Buenos Aires, 2014.

una colonialidad del poder, aliado a los intereses de los capitales internacionales que impide la construcción real de un modelo alternativo de desarrollo democrático. De esta forma, la psicología del ladrón de oro, como diría el marxista de inicios del siglo XX Mariátegui, se mantiene en las propias clases dominantes nacionales que concentran el poder político-económico con proyectos de despojo.

Bajo el contexto geográfico y cultural mencionado surgen los derechos de la naturaleza desde una perspectiva crítica, no solo por su ruptura con la teoría clásica liberal, en la que el sujeto titular de derechos ya no es únicamente humano, sino porque su fundamento plurinacional e intercultural potencia el principio descolonizador, presente en el preámbulo de la Constitución de Montecristi cuando expresa que los pueblos del Ecuador son “herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo”. Esto no es casual, obedece a las demandas históricas del movimiento indígena a través de los proyectos políticos de la Conaie, que desde la década de 1970 planteaban la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado para fundar otra forma de convivencia social y su lucha por el manejo sostenible de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. Este reconocimiento de las diversas concepciones del derecho deviene del pluralismo jurídico de alta intensidad, desarrollado en los últimos años en la región latinoamericana, de la mano de los movimientos sociales.

Cabe señalar que si bien en principio los derechos de la naturaleza han sido reconocidos por el derecho estatal —artículos 71-74 de la Constitución—, dicho reconocimiento no implica que la protección de la naturaleza esté limitada a los parámetros establecidos por la Constitución, puesto que el reconocimiento de la plurinacionalidad en la Carta Magna abrió las puertas del pluralismo jurídico emancipador de alta intensidad que nos obliga a entender al derecho en sus múltiples dimensiones, no solo el estatal, sino de todo aquello que constituya derecho propio. Vale resaltar que el pluralismo jurídico, como proyecto emancipador, ha sido entendido por Wolkmer²² como la edificación de un proyecto político jurídico resultante del proceso de prácticas sociales insurgentes, motivadas para la satisfacción de las necesidades esenciales. De esta

²² Wolkmer, Antonio Carlos, “Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina”, en Villegas, M. y Rodríguez, C. (eds.), *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídico críticos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, p. 11.

forma, el pluralismo jurídico adquiere un carácter descolonizador, democrático y participativo que se diferencia del pluralismo conservador o neoliberal de carácter autoritario. Consecuentemente, Wolkmer construye una concepción emancipatoria del derecho que nos conduce a comprender el fenómeno jurídico de una forma que bien podríamos llamar “impura” relacionada con otras disciplinas, como las ciencias políticas, la antropología y las demás ciencias sociales, porque solo así comprenderíamos las múltiples dimensionalidades del derecho en contextos diversos y socialmente complejos.

Se trata entonces de ir más allá del reconocimiento tradicional de los derechos fundamentales y proponer una justicia intercultural —entendida como una justicia capaz de entender el conflicto de la diversidad, incluyendo el propio sentido de “lo justo”, así como los distintos valores y principios de otros sistemas normativos—. En este sentido, la propia Carta Magna posee un lenguaje mestizo, puesto que consagra como principio y fin el *sumak kawsay*, que, tal como lo señala François Houtart, se trata de una idea central en la vida política del país, producto de la continua lucha de los pueblos indígenas y su relación con el entorno natural:

Desde tiempos inmemoriales —dice el mismo David Choquehuanca—, acostumbramos hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan (D. Choquehuanca, 2010, p. 67). Los ritos, los cultos, correspondían a la necesidad de actuar simbólicamente en una realidad difícilmente controlable y eran muy racionales. Se inscribían dentro de un pensamiento que podemos llamar simbólico (que identifica el símbolo con la realidad). La función social de este último consistía, por una parte, en expresar el carácter holístico del mundo y así crear una fuerte convicción de la necesaria armonía entre la naturaleza y los seres humanos, y por otra parte, en manifestar la fuerza de las representaciones y los ritos de la acción humana en su entorno natural y social²³.

²³ Houtart, François, “El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, *Ecuador Debate*, vol. 84, n.º 57-76 (2011), p. 58.

De esta forma, la interculturalidad pasa a ser una categoría que, aunque no sea exclusivamente indígena, proviene de lo que Fonet Betacourt llama “una dinámica de reconocimiento”²⁴ de los principios y valores de la convivencia comunitaria. Entonces, el *sumak kawsay* o buen vivir es una oportunidad para pensar en un aprendizaje compartido con las distintas culturas que viven con la naturaleza, en una relación compleja que no siempre es de armonía, sino también de conflicto, pero sin la lógica de explotación y degradación del hábitat. Hoy en día, nadie duda de que este aprendizaje es urgente para el planeta, puesto que retoma un conocimiento para entender la vida de forma integral. Siguiendo la misma línea, Alberto Acosta, expresidente de la Asamblea Nacional Constituyente, que elaboró la Constitución de Montecristi, ha señalado que:

El Buen Vivir constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Y su aporte nos invita a asumir otros “saberes” y otras prácticas. Pero eso no es la única fuente de inspiración para impulsar el Buen Vivir. Incluso desde círculos de la cultura occidental se levantan cada vez más voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena. En el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de desarrollo dominante²⁵.

El principio constitucional del *sumak kawsay* propone entonces una nueva relación entre los humanos y la naturaleza, que involucra un cuestionamiento al utilitarismo, propio del derecho formal antropocéntrico, para promover otros derechos, desde una relacionalidad y racionalidad distintas. El racionalismo del liberalismo tradicional kantiano se construye para proteger al ser humano individual y aislado, por tal motivo, para la teoría liberal clásica es muy difícil comprender las nuevas dimensiones del derecho, que incluye la colectiva e identitaria. Así, la Constitución de Ecuador omite la calificación de subjetivo, humano o derecho fundamental porque la lógica constituyente de 2008 trataba de superar el trato diferenciado entre la categoría fundamental y

²⁴ Fonet-Betancourt, Raúl, *La filosofía intercultural y la dinámica de reconocimiento*, Universidad de Temuco, Temuco, 2010.

²⁵ Acosta, Alberto, “El buen vivir, una oportunidad por construir”, *Otro Desarrollo*, Quito, 2009, pp. 1-12, p. 34, en http://base.socioeco.org/docs/ecuador_debate_dic.2008.pdf

la de “otros derechos”. Solo de este se daba fin al significado jerárquico y clasificatorio del derecho para dar paso a un derecho mestizo, de reconocimiento de los valores originarios de los pueblos. Por ello, a partir de la Constitución de 2008, todos los derechos pasan a ser de igual jerarquía y de directa aplicación.

De esta forma, los derechos de la naturaleza entendidos desde la interculturalidad proponen una concepción de protección comunitaria que involucra las decisiones y participación de la ciudadanía, especialmente de los colectivos. Esto quiere decir que estos derechos en contextos interculturales deben reconocer los derechos identitarios, porque pertenecen a estructuras relacionales no antropocéntricas, como los pueblos indígenas, la población afrodescendiente, las rondas campesinas, el pueblo montubio y los demás colectivos culturales que han forjado una relación con su entorno distinta a la capitalista o degradación. Esto no quiere decir que los derechos de la naturaleza sean exclusivos de los pueblos indígenas. Todo lo contrario, son derechos que han surgido del diálogo intercultural, que se fueron construyendo en lo que Boaventura de Sousa llama una “ecología de saberes”. Desde esta perspectiva, la ecología de saberes debe tomarse desde su propia perspectiva crítica sin negar el conflicto que hay en las distintas epistemologías. Por ejemplo, cuando Boaventura dice que:

Cuando nosotros hablamos de los derechos de la Pachamama ¿estamos hablando de algo indígena?

No. Estamos hablando de una mezcla. Lo que yo llamo una ecología de saberes. Es una mezcla de saberes, saber ancestral con el saber moderno, eurocéntrico, progresista. ¿Por qué? Lenguaje del derecho y lenguaje de Pachamama. En la cosmovisión indígena, no hay ese concepto de derecho, hay el concepto más de deber y no tanto el concepto de derecho. Derecho de la Pachamama es una mezcla maravillosa, entre pensamiento eurocéntrico y pensamiento ancestral y ésta es la riqueza que no podemos desperdiciar. Es la riqueza del capital social organizativo de esta diversidad. Y esa fuerza, si es desperdiciada ahora que tenemos la plurinacionalidad en la Constitución, eso va a ser una pérdida de décadas, que no se va a recuperar²⁶.

²⁶ De Sousa Santos, Boaventura, “Hablamos del socialismo del buen vivir”, *Camino Socialista*, vol. 9 (2010), p. 7.

Tal como lo expresa el profesor de la Universidad de Coimbra, la conquista por el reconocimiento de los derechos de la naturaleza no es suficiente si se queda solo en el texto constitucional, sino que debe concretarse en sus diversos niveles, tanto en la institucionalidad del Estado como en la vida cotidiana de los pueblos y comunidades. Sin embargo, como veremos más adelante, la falta de correspondencia en las altas cortes del Ecuador obedece a múltiples factores, como la permanencia de una justicia monocultural, especialmente en las altas cortes, que impide el desarrollo del pluralismo y la interculturalidad jurídica.

2.1. La comprensión del jaguar y su carácter sagrado desde una perspectiva intercultural

Existen varios animales sagrados en la región andina y amazónica de Sudamérica, cuya relación con el ser humano ha sido descrita por varios estudios antropológicos y lingüísticos, especialmente aquellos que analizan los mitos y leyendas de pueblos indígenas, como los realizados por Ruth Moya²⁷, Ileana Almeida²⁸ y Eduardo Viveiros de Castro²⁹, entre otros. Entre los animales sagrados, tenemos al cóndor, las guacamayas, las anacondas y, por supuesto, los jaguares. Cada una de las especies representa una forma de relacionalidad humana que rompe los límites del antropocentrismo, pues en cada mito se establece una explicación cósmica del origen de la vida, del pueblo e incluso de valores, como la solidaridad, el respeto y el coraje (valentía), que suelen ser propios de los animales y que luego son trasladadas a las personas.

Así tenemos el mito de las guacamayas, que se encuentran en peligro de extinción en la región amazónica ecuatoriana que dice:

Cuentas los viejos que un tremendo diluvio inundó la tierra y solo sobrevivieron dos hermanos que se protegieron en la cueva de la montaña. Con el paso de los días dejó de llover, pero los hermanos

²⁷ Ruth Moya es una destacada lingüística ecuatoriana con gran experiencia en el desarrollo curricular de la educación intercultural bilingüe en Ecuador, Guatemala, Bolivia y México. Ha investigado sobre temas relativos a sociolingüística y literatura oral indígena en distintas nacionalidades.

²⁸ Ileana Almeida es una filóloga graduada en la Universidad Patricio Lumumba de Moscú. Sus investigaciones son sobre historia de las lenguas indígenas.

²⁹ Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas, Tinta Limón, Argentina, 2013.

estaban solos y sin alimento. Después de mucho caminar, regresaron a la cueva donde encontraron deliciosos manjares sin saber quién los servía. Como varios días ocurrió lo mismo, decidieron esconderse y esperar. Asombrados, descubrieron que dos hermosísimas guacamayas con rostro de mujer traían en sus alas los alimentos y preparaban la mesa. Los hermanos las atraparon y se convirtieron en dos hermosas mujeres que aceptaron casarse con ellos. Estas dos parejas, sobrevivientes del diluvio, repoblaron las tierras de los cañaris (hoy provincias del Azuay y Cañar en Ecuador) y desde entonces son aves sagradas para los indígenas.

De la misma forma, el jaguar es considerado un animal sagrado para los pueblos indígenas en la Amazonía. Tal como lo señala Beltrán, el jaguar está vinculado a los rituales chamánicos, en los que el brujo o chamán se transforma en jaguar para acceder a los poderes que la naturaleza le brinda. Estos poderes pueden usarse en beneficio o detrimento de los demás, y eso lo decide quien hace uso de ellos³⁰. Además, tal como lo ha señalado Eduardo Viveiros de Castro, a partir de los estudios de los mitos amerindios, la relación de animales y los pueblos indígenas en la Amazonía tiene una genealogía completamente contraria a la racional-occidental.

La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común, tanto de la humanidad como de la animalidad. En nuestra mitología es, al contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc.³¹

Evidentemente, la concepción misma de animalidad y humanidad es distinta en los pueblos indígenas, por eso encontramos humanidades ocultas en los mitos en donde los animales, las montañas y los ríos comparten valores comunes, por tal motivo los derechos de la naturaleza o *pacha mama* son también una forma de reconocimiento a esas configuraciones humanoides.

³⁰ Beltrán, Catalina, *En búsqueda del jaguar: representaciones y narraciones en el Trapecio Amazónico*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, Colombia, 2013.

³¹ Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, cit., p. 17.

En la actualidad, el Libro Rojo de Mamíferos de Ecuador³² categoriza al jaguar como especie amenazada en proceso de peligro de extinción. El mamífero, uno de los felinos más grandes del mundo, se ha reducido a nivel mundial en un 25% y en Ecuador a un 30%. Ante esto, el Ministerio de Ambiente de Ecuador ha puesto en marcha el Plan de Acción para la Conservación del Jaguar en Ecuador desde el año 2014. Pese a las múltiples acciones emprendidas por el Estado, la comprensión monista del derecho no ha permitido conciliar el conflicto entre dos normas constitucionales; por un lado, el art. 73 que establece la obligación estatal de aplicar medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales; y, por otro lado, el art 57, numeral 1 de la Carta Magna, que declara que los derechos colectivos de los pueblos indígenas incluyen el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social. Así, la falta de comprensión de la relación de los animales con los pueblos y el daño cultural ante la extinción de estos lleva a que las acciones estatales, tanto administrativas como penales, sean punitivistas en lugar de interculturales, preventivas y conciliadoras. A fin de evidenciar la ausencia de una justicia intercultural —sociología de las ausencias—, se analizará la sentencia emitida por la Corte Nacional de Justicia en el año 2014 a propósito de la muerte de un jaguar a manos de un campesino amazónico.

2.2. La protección animal bajo el marco normativo ecuatoriano

Si bien los animales han sido protegidos en varias culturas, incluso considerando a algunas especies como semidioses, la protección animal en la modernidad es relativamente nueva, ya que los primeros estudios los encontramos a partir del siglo XIX. En Ecuador, la protección animal desde una perspectiva integral, y no solo como propiedad, la tenemos a partir de la Constitución de 2008. Tal como sostiene Morales, a partir del 2008, el derecho ecuatoriano ha creado una doble protección a favor de los animales. Primero, la limitación al derecho del que gozan los propietarios de los animales, creando para el efecto la figura jurídica de la función ambiental. Segundo, el deber estatal de garantizar el bienestar animal fundado en una postura bienestarista, que,

³² Véase Libro Rojo de los Mamíferos del Ecuador, en <https://librorojo.mamiferosdeecuador.com/>

lejos de fomentar el antropomorfismo, permite que los animales puedan ser destinados al consumo humano, en la medida en que estos sean criados, transportados y sacrificados en condiciones que garanticen su bienestar³³. A partir de la incorporación de los derechos de la naturaleza en la Constitución, los animales alcanzaron un tipo de protección más garantista en la justicia ecuatoriana. Así, el Código Civil y Código Penal modificaron los fundamentos de las instituciones jurídicas de la propiedad y el daño, creando la obligación de resguardo, protección y bienestar animal. La muerte de ciertos animales sagrados es sancionada por el Código Orgánico Integral Penal (COIP) en la medida en que encajen en el tipo penal:

Artículo 247. Delitos contra la flora y fauna silvestres. La persona que cace, pesque, capture, recolecte, extraiga, tenga, transporte, trafique, se beneficie, permute o comercialice, especímenes o sus partes, sus elementos constitutivos, productos y derivados, de flora o fauna silvestre terrestre, marina o acuática, de especies amenazadas, en peligro de extinción y migratorias, listadas a nivel nacional por la Autoridad Ambiental Nacional así como instrumentos o tratados internacionales ratificados por el Estado, será sancionada con pena privativa de libertad de uno a tres años.

Partiendo de la premisa bajo la cual los derechos son de directa e inmediata aplicación (art. 11 de la Constitución), el COIP debe ser leído a la luz de otros principios y derechos constitucionales, tales como el principio de interculturalidad y el derecho de los pueblos indígenas de mantener sus tradiciones ancestrales, dentro de las cuales se encuentra la caza, la pesca, entre otras. Por lo tanto, ningún juez puede establecer la culpabilidad de una persona sin antes garantizar que se respeten los derechos constitucionales, puesto que bajo el nuevo modelo de Estado constitucional de derechos y justicia no se puede continuar resolviendo los casos de forma legalista, sino realizando una interpretación que tome en cuenta los principios y derechos constitucionales.

La postura legalista, alejada completamente de los principios pluralistas, puede ser evidenciada en el caso del jaguar, cuya sentencia fue emitida

³³ Morales, Viviana, *La función ambiental de la propiedad y el bienestar animal: obligaciones constitucionales para proteger los derechos de los animales destinados al consumo humano*, cit.

el 8 de septiembre de 2015 por la Sala Especializada de lo Penal de la Corte Nacional de Justicia de Ecuador. En esta ocasión, la alta corte negó el recurso presentado por el campesino amazónico Luis Alfredo Obando Pomaquero, acusado de haber dado muerte a un jaguar en la Amazonía ecuatoriana. El caso llegó por una denuncia interpuesta por el Ministerio del Ambiente tras una denuncia pública realizada por un activista ecologista desde México, quien manifestaba su indignación por una fotografía subida a una red social en la que se observa un jaguar muerto junto a un grupo de personas que posaban para la foto. El Ministerio alegó que el autor había cometido un delito contra el medioambiente, en su modalidad, protección de flora y fauna, tipificado y reprimido por el artículo 437 literal F) inciso segundo, literal b) del COIP. Así, en la sentencia emitida en primera instancia, el Tribunal de Garantías Penales de Napo declaró la culpabilidad de Luis Alfredo Obando Pomaquero, como autor y responsable del delito contra la flora y fauna silvestre y fue condenado a diez días de prisión. Frente a esta decisión judicial, el Ministerio del Ambiente interpuso recurso de apelación ante la Sala Única de la Corte Provincial de Justicia de Napo, la misma que fundamentándose en los derechos de la naturaleza ratificó la culpabilidad del delito contra la flora y fauna silvestre, aumentando la pena a seis meses. Frente a esta sentencia se interpuso un recurso de casación que finalmente ratificó la sentencia de la Corte Provincial y Luis Obando fue condenado a seis meses de prisión por la Corte Nacional de Justicia, creando así un precedente de la alta corte sobre la caza de animales.

Si se mira este caso, a simple vista no cabe duda de que se trata de un menoscabo a los derechos de la naturaleza y de un delito que debe ser sancionado de acuerdo a la normativa penal ecuatoriana, por tratarse de un animal en peligro de extinción. Sin embargo, bajo una lógica de interpretación intercultural, este caso debió haber tomado en cuenta las siguientes consideraciones.

En primer lugar, cuando se hace referencia a los contextos interculturales de un caso, no podemos limitarnos a las culturas de pueblos indígenas, sino a todos aquellos contextos en los que se desarrollan relaciones socioculturales distintas. En el caso de estudio, estamos ante un campesino amazónico, cuya relación con su entorno es desconocida puesto que, como consta en el expediente, en ninguna instancia ni etapa del proceso se ordenó la realización de un peritaje antropológico o social, que diese cuenta de la relación cultural que mantienen los habitantes rurales del Napo con la fauna de la zona, ni

de la situación socioeconómica y actividades tradicionales que mantienen dichos habitantes. Vale resaltar que desde la entrada en vigor de la Ley de Hidrocarburos en 2010 se triplicaron los bloques petroleros (de 21 pasaron a 60 bloques); en la actualidad existen 87 bloques, que afectan a todas las provincias amazónicas del país. Solo en la provincia amazónica del Napo existen 47 pozos de petróleo desde la década del sesenta y desde el año 2018 se están proyectando 23 pozos nuevos en el sector de Archidona, donde existe la mayor concentración de las comunidades kichwas amazónicas del Napo. Toda esta ola de proyectos extractivistas se ha ejecutado sin que medie un proceso de consulta previa a los pueblos que habitan la zona respecto a su postura sobre la explotación de recursos naturales³⁴.

Por otro lado, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) sostiene que los bosques naturales del Ecuador se han reducido de forma agravante con deforestaciones anuales que pasan de las 2000 hectáreas por año, siendo la Amazonía la más afectada por los territorios deforestados³⁵. Para completar el contexto de despojo en la Amazonía ecuatoriana, en la última década se ha registrado un aumento de la explotación minera ilegal en 68 puntos, de los cuales 20 se encuentran ubicados en la provincia del Napo³⁶. La explotación masiva, principalmente del oro, está provocando un regreso a la historia colonial y a la “psicología del ladrón del oro”. El Estado, a través de la Ley de Minería (2009), legalizó la actividad minería a gran escala —megaminería—; sin embargo, tanto en la ley como

³⁴ Trabajo de campo, abril de 2019. Entrevista a dirigentes de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN).

³⁵ Según Kellenberg, citado por Fander Falconí y Juan Ponce, “los bosques naturales se han reducido de 16.6×106 ha en 1970 a 14.3×106 ha en 1980, decreciendo a 12×106 en 1990 y 11.1×106 ha en 1995. Esto significó una deforestación anual de 229 500 hectáreas durante los años setenta, 238 000 hectáreas por año durante los ochenta, y 190 000 hectáreas por año en la década de los noventa. Los estudios gubernamentales (FAO et al., 1995) indican que la superficie forestal del Ecuador asciende a 11.5 millones de ha de bosque nativo. De ese total, el Oriente o Amazonía tiene 9.2 millones de ha”, que ha decrecido de forma significativa en la última década. Kellenberg, John, *Accounting for natural resources: Ecuador, 1971-1990*, tesis doctoral, Department of Geography and Environmental Engineering, Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 1995.

³⁶ Información tomada del mapa interactivo del estudio elaborado por la Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG) e InfoAmazonía <https://mineria.amazoniasocioambiental.org/>

en la práctica se invisibiliza el derecho de consulta previa de los pueblos indígenas, lo que convierte a esta actividad en ilegítima.

Evidentemente, la degradación de la selva amazónica, principalmente por la explotación petrolera, la minería, la agricultura extensiva y la deforestación, ha decantado en una alteración del hábitat de la fauna y en una reducción alarmante de su territorio. Esta realidad obliga a que los animales busquen alimento y hogar en las zonas más urbanizadas, produciéndose así un conflicto con las comunidades locales, especialmente las rurales. Si bien para los pueblos indígenas de la Amazonía los jaguares son animales míticos, sagrados y protegidos por la cultura, el proceso de mestizaje ha sido acelerado en la Amazonía, dando lugar a otras formas de relaciones con la naturaleza. Además, la deforestación produce un efecto nocivo para los habitantes, tanto indígenas como mestizos, que viven de la caza y el consumo de animales que hoy en día están en peligro de extinción. Así, Julio Cerda —dirigente de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo— afirma que “los amazónicos somos cazadores y tomamos los animales rastreros que la comunidad necesita, como el wanto, monos lanudos; ardilla, oso hormiguero, armadillo, pecarí, venado; pájaros tucanes, guacamayos, iguanas, entre otros de una larga lista de animales”³⁷.

Se debe tener presente que la cacería es una actividad ancestral en la Amazonía que se realiza de manera artesanal, es decir a pequeña escala, y tomando lo necesario para la subsistencia de las comunidades para mantener de esta manera el equilibrio de los ecosistemas. Esto sigue la línea de los derechos bioculturales, es decir ese derecho legítimo que tienen las comunidades de acuerdo con sus leyes ancestrales, para utilizar responsablemente los recursos presentes en sus territorios. Sin embargo, a partir de los procesos de colonización y la llegada de las empresas extractivistas, la relación entre naturaleza y cultura se ha alterado en la Amazonía. Así, Julio Cerda afirma que, mientras antes la cacería se realizaba con lanzas, ahora se da con escopetas, mientras antes se cazaba para proveer el alimento a las comunidades, ahora se lo hace para el tráfico de animales, es un problema que tenemos que afrontar³⁸. Efectivamente, las tasas de pobreza en la Amazonía se agudizan y la población se ve obligada a realizar actividades

³⁷ Entrevista a Julio Cerda, dirigente de la FOIN. Trabajo de campo durante los meses de abril y mayo de 2019.

³⁸ *Ibid.*

ilícitas como tráfico de animales, porque no hay otras alternativas de trabajo que sean impulsadas por el Estado en su calidad de garante del derecho al trabajo.

En la entrevista realizada al dirigente de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo³⁹, este manifestó que existe una preocupación por la pronta extinción de los animales y que se encuentran realizando campañas de sensibilización para detener la caza de animales en peligro de extinción: “Nuestra organización no tiene ningún financiamiento, ahora hemos puesto un centro de turismo para financiar nuestras actividades... Estamos tratando de fortalecer la justicia indígena como un mecanismo que nos asegure la protección de la pacha y así frenar la caza ilegal con compromisos comunitarios”⁴⁰.

Así, se pone en evidencia la intención por parte de la dirigencia de llegar a acuerdos y límites a la caza de animales, en la medida en que la justicia indígena se vea fortalecida. Vale resaltar, en este punto, que la justicia indígena es reconocida por la Constitución de 2008 de Ecuador en su artículo 171, que da cuenta del reconocimiento del pluralismo jurídico que conlleva el Estado plurinacional e intercultural de derechos. Como podemos ver, los habitantes mestizos o campesinos de la Amazonía mantienen una relación con la naturaleza atravesada por el conflicto y la sobrevivencia, en un contexto de violencia estructural en donde la pobreza asciende al 77%; además, cerca del 90% de los jóvenes no accede a la educación superior; el analfabetismo también es mayor a escala nacional, mientras que la media es del 5% en la Amazonía alcanza el 10%.

Este análisis del contexto político-económico de la Amazonía y sus repercusiones culturales nos permite entender que en el caso del jaguar, la condena al campesino Luis Alfredo Obando se produjo en una zona de pobreza, de exclusión y con tradiciones basadas en la caza. La muerte del jaguar es producto de la *extrahección*, que en términos de Gudynas implica la extracción de recursos naturales con violencia⁴¹; es decir, las consecuencias de una actividad que busca una extracción desmedida y que ha provocado un peligro no solo para los animales de la selva, sino para los habitantes de la zona —población campesina y pueblos indígenas—. La falta de un análisis de contexto del caso

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Gudynas, Eduardo, *Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*, Claes, febrero de 2013, p. 1.

evidencia un sistema judicial que es indiferente a las relaciones socioculturales y a un monismo jurídico, que aunque reconozca los derechos de la naturaleza, lo hace desde el formalismo y no desde la interpretación intercultural. Estamos, entonces, frente a un caso en el que se evidencia una epistemología de las ausencias por parte de la Corte Nacional de Justicia, ya que en ninguna parte se pone en evidencia la necesidad de desarrollar el contenido de los derechos de la naturaleza —de la cual los animales son parte—, ni tampoco se ve un intento por evidenciar el valor sagrado que tienen ciertos animales como el jaguar para determinadas comunidades amazónicas. Así, lejos de tomar en consideración la justicia intercultural tan necesaria en un Estado plurinacional e intercultural como Ecuador, la alta corte omite aproximarse a una interpretación sociojurídica que le permita entender no solo el contexto actual de las relaciones culturales-naturaleza, sino también el histórico-cultural. Consecuentemente, el orden judicial olvida que los animales, considerados sagrados para las culturas indígenas, no solo deben ser sujetos de protección, sino tener estándares claros para frenar su extinción.

3. Los derechos de la naturaleza en la India: interculturalidad y protección animal

La India es un país con conflictos internos que proceden de un pasado colonial complejo, fundado en un sistema de castas y de élites religiosas hasta la completa independencia de la India⁴² en la década del cuarenta bajo el liderazgo de Gandhi⁴³ con el movimiento Quit India. Las emigraciones, conquistas y el comercio han sido la causa del conflicto, la mezcla, los intercambios y la

⁴² En el camino hacia la independencia de la India se recrudeció la rivalidad entre el Congreso de mayoría hindú y el partido político Liga Musulmana, con mutuas acusaciones de deslealtad, la Liga hacia el Congreso por arrogarse la representación de todos los indios; y el Congreso hacia la Liga por separar a los musulmanes. Finalmente, la independencia trajo consigo la formación de dos Estados: la India y Paquistán, cada uno albergando una multiplicidad de religiones.

⁴³ Según Pontara, Gandhi no creía en las verdades absolutas que profesaba cada religión, sino en la búsqueda continua de la verdad, o de ese granito de verdad, intrínseco que subyace en cada religión. Dichos preceptos del gandhismo se evidencian en el deber fundamental que tienen los ciudadanos indios de desarrollar el *scientific temper*. Para Gandhi, si se quiere ver cara a cara el universal y omnipresente espíritu de la verdad, hay que ser capaz de amar al más ínfimo de los seres como a sí mismo. Precisamente, la búsqueda de la verdad fue lo que condujo al líder pacifista a la política, porque para él aquellos que afirman que la religión no tiene nada que ver con la política no saben lo que significa religión. Pontara, Giuliano, “Gandhi: el político y su pensamiento”, *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 15, n.º 43, (2016), p. 19-40.

convivencia de religiones a lo largo de la historia de la India. La convivencia no ha estado ausente de conflictos, por ejemplo, la rivalidad entre la religión hindú y musulmana comenzó en el año 700 d. C. a causa de sus pugnas territoriales que sucedieron a la conquista musulmana en la India. Efectivamente, desde esa época hasta la independencia de la India e incluso hasta la actualidad, el sustrato hindú ha resistido a la islamización, y viceversa. Hoy en día, India sigue siendo un país plural, en el que coexisten varias religiones procedentes de distintos lugares del mundo; sin embargo, el hinduismo es mayoritariamente practicado por el 79,8% de la población, seguido por el islam con el 14,2%, el cristianismo con el 2,3%, el sijismo con el 1,7%, el budismo con el 0,7% y el jainismo con el 0,4%⁴⁴. Cada religión posee una relación distinta con los animales, por lo que la construcción de sacralidad y de utilidad material para satisfacer las diversas necesidades de los seres humanos dependerá del colectivo religioso al cual pertenece.

Hay que tener en cuenta que la religión es una creación humana y puede ser entendida como la reproducción de los agentes culturales que posee características inherentes de los propios seres humanos y en la que se polariza la acción social por medio de un constructo simbólico, en el que una deidad aparece como perfecta e ilimitada, lejana del otro polo, en el que se encuentran las personas humanas, que son seres falibles y limitados⁴⁵. Por ello, atribuir propiedades espirituales y características especiales a ciertos animales refleja la forma de pensar y actuar de los practicantes. Según Weber, la doctrina religiosa se desarrolla en mayor medida en las clases sociales empobrecidas, porque buscan la promesa de la salvación más allá del mundo material, desarrollando así una forma de dignidad extraterrenal, al sentirse escogidos y dignos de ella. En la India, el índice de pobreza en el año 2011 alcanzó el 21,9% —Ecuador en el mismo año alcanzó el 28,6%—⁴⁶. Se trata de un país que se caracteriza por su diversidad religiosa y sus prácticas de ofrenda y alabanza como medios para cumplir los mandatos filosóficos impuestos por cada religión.

⁴⁴ Información tomada de Oficina de Información Diplomática, “República de India. Ficha país”, junio de 2019, en http://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/INDIA_FICHA%20PAIS.pdf

⁴⁵ Camarena Adame, María Elena y Santiago, Gerardo Tunal, “La religión como una dimensión de la cultura”, *Nómadas*, vol. 22, n.º 2 (2009), pp. 1-15.

⁴⁶ Banco Mundial, en <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.DDAY?locations=IN-EC>. El último dato reportado por la India es de 2011.

Los fundamentos de una religión no están exentos de conflictos con el resto de religiones. Así, tenemos: i) hindúes que rechazan las prácticas religiosas del islam tales como el sacrificio animal, ii) musulmanes que ven en el sacrificio animal, como a una vaca, un medio para practicar la caridad y congraciarse con su Dios⁴⁷, iii) cristianos que dejaron atrás el sacrificio animal para sustituirlo por la misericordia al prójimo, pero que ven a los animales como carne destinada al consumo, iv) budistas que se abstienen de consumir animales bajo una filosofía de respeto por cualquier forma de vida, como condición indispensable para alcanzar la liberación, v) jainistas que ven a todas las criaturas como seres con alma, merecedoras de respeto y compasión. Por lo tanto, el grado de respeto y amor a los animales que mantiene cada religión podría decantar en un conflicto religioso. Dichos conflictos requieren que el Estado intervenga en calidad de mediador para propender a un diálogo intercultural⁴⁸ religioso complejo.

Los conflictos entre derechos que pueden surgir en una sociedad pluri-religiosa como la India mayoritariamente son resueltos por las diversas funciones del Estado, entre las cuales se encuentra el Poder Judicial. La propia Constitución establece en tres capítulos los alcances y límites del Poder Judicial y el lugar de la Corte Suprema para hacer efectiva la justicia constitucional⁴⁹. Efectivamente, no solo la función ejecutiva ha tratado de alcanzar una convivencia entre religiones⁵⁰, sino también la función judicial, tal como veremos en esta parte. La Corte Suprema, como vértice único del Poder Judicial, ejerce, entre

⁴⁷ Tamayo, Juan José, *Islam. Cultura, religión y política*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, 2009, p. 113. Sura 2 —capítulo del Corán— denominado *la vaca*: “Por mandato de Alá se manda a matar una vaca, la misma que serviría para resucitar a un muerto”.

⁴⁸ Según comenta Walsh, “la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un convivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. Para ello, es necesario visibilizar las diferencias histórico-ancestrales de cada grupo religioso, para posteriormente crear las condiciones para que estas diferencias puedan existir y fortalecerse en condiciones de igualdad y equidad”. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de) coloniales de nuestra época*, Abya Yala-UASB, Ecuador, 2009.

⁴⁹ Olivetti, Marco, *El Tribunal Supremo de la India como órgano de justicia constitucional. Apuntes introductorios*, 2008, p. 362.

⁵⁰ Para Luarte Correa, el ejecutivo ofrece apoyo a templos hindúes y mezquitas musulmanas, y también a instituciones educativas que imparten instrucción religiosa, facilitando además la reclamación de impuestos en beneficio de todas las religiones, pero no en ayuda de alguna religión en particular. Luarte Correa, Felipe, “Política y religiones en la India contemporánea”, *Humania del Sur*, año 12, n.º 23 (julio-diciembre, 2017), p. 36.

otras, la función de justicia constitucional. Si bien los jueces son designados por el Ejecutivo, este debe realizar consultas establecidas en la Constitución y cumplir con los altos requisitos que son obligatorios para el cargo. Entre las funciones jurisdiccionales del máximo tribunal se encuentra la protección directa de los derechos fundamentales y la interpretación de la Constitución⁵¹.

A lo largo de los diversos litigios sobre animales, la Corte Suprema ha recurrido a una interpretación intercultural, sistemática y evolutiva con el fin de establecer ciertos estándares de protección animal y propender a una convivencia entre las diversas religiones. Efectivamente, la jurisprudencia de la India, a más de dar un trato privilegiado a los animales sagrados de ciertas religiones —la vaca y su progenie—, también ha ido estableciendo parámetros de protección animal basados en la utilidad que tiene el animal en la vida de los ciudadanos indios, pero adicionalmente otorgándole protección por su calidad de ser sintiente merecedor de respeto y compasión. Finalmente, en las sentencias del alto tribunal, se evidencia que la ciencia y la filosofía se han complementado de tal manera que han construido bases para la concienciación humana respecto al trato que debe tener por el otro, en este caso por el animal. El presente análisis de sentencias de la Corte Suprema de la India se centrará en el análisis de la incidencia de la religión en la construcción cultural sobre la relación ser humano-animal.

3.1. La construcción cultural de las religiones de la India respecto a los animales

Por lo general, las religiones propenden a que las personas busquen una vida basada en virtudes y valores, tales como el respeto por el otro, la compasión, el amor; la construcción epistemológica sobre la relación entre el ser humano y animal varía dependiendo de la religión. El cuadro que consta a continuación pone en evidencia que los fundamentos y prácticas religiosas no son estáticas y que evolucionan con el tiempo; de hecho, una religión puede nutrirse de los preceptos de otra, alcanzando así un diálogo y una posterior convivencia, aun cuando se trate de grupos religiosos mayoritarios como el hinduismo frente a minorías religiosas como el budismo o el jainismo.

⁵¹ Olivetti, Marco, *El Tribunal Supremo de la India como órgano de justicia constitucional. Apuntes introductorios*, cit., p. 369.

Tabla 1. Religiones de la India y su relación con los animales

Hinduismo	<p>1500-800 a. C.: los sacerdotes no podían negarse a participar en la ofrenda ritual de un animal, dado que se produce un agravio a los dioses con la negativa al consumo de carne, acto que no se adecuaría al orden del rito⁵².</p> <p>500 a. C.: a partir de las Upanishads —escrituras sagradas indias—, la <i>ahimsa</i> —no violencia— implica tres virtudes globales: <i>damyata</i>, <i>datta</i> y <i>dayadhrvam</i>, que pueden ser traducidas por autocontención, autosacrificio y compasión. Para los hindúes, los pueblos que comían carne eran considerados “bárbaros”⁵³.</p> <p>200 a. C. aprox.: en el Código de Manú —reglas de la Antigua India—, la purificación se obtiene a través del sacrificio animal. Bajo las escrituras de Manú, la sangre del sacrificio animal permite alcanzar la purificación⁵⁴. En el sacrificio hindú, el sacrificante y la víctima obtienen beneficios o pérdidas. Debido a la idea de la reencarnación, el sacrificio permite elevar a las dos partes a un estado más perfecto en una vida futura. Pero si se rehúsa a comer la carne del animal sacrificado, el sacrificante será condenado a renacer en el estado animal que rehusó comer⁵⁵. Bajo este código, la vaca es un animal sagrado⁵⁶.</p> <p>El hinduismo venera a la vaca, el toro, el buey. Por ejemplo, el toro ha sido ligado a la figura de Shiva por su fuerza y su potencia sexual, aparece en las luchas contra los demonios y es el vehículo y el compañero de Shiva. Por otro lado, la vaca representa la madre tierra, la naturaleza, las virtudes de la fertilidad y la abundancia, por lo que se la relaciona como encarnación de la Gran Diosa en sus funciones nutritivas y vitales⁵⁷.</p>
-----------	--

⁵² García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, tesis de grado, Máster en Filosofía Práctica, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, España.

⁵³ *Ibíd.*, p. 9.

⁵⁴ Loiseleur Deslongchamps, Auguste-Louis-Armand, *Les lois de Manou*, París, 1833: verso 5.31: “El consumo de carne proveniente de un sacrificio ha sido declarado que es una regla de los dioses; pero comer carne en otras ocasiones, se considera una conducta de raksasas (caníbales)”.

⁵⁵ Valverde Sánchez, Sergio, “Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones”, *Revista de Estudios*, n.º 16 (2002), pp. 83-98.

⁵⁶ Loiseleur Deslongchamps, Auguste-Louis-Armand, *Les lois de Manou*, cit., 5.133: “Uno debe saber que son puros las moscas, las gotas de agua, las sombras, una vaca, un caballo, los rayos del sol, el polvo, la tierra, el aire y el fuego”.

⁵⁷ García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, cit.

Islam	<p><i>Siglo VI aprox.</i>: el sacrificio está fundamentado en un pasaje del Corán, en el que se muestra la voluntad de Abraham de sacrificar a su hijo Ismael como un acto de obediencia a Dios, quien en lugar de matar a Ismael sacrifica un cordero. Esto ha dado origen a festivales de sacrificio que se practican hasta la actualidad, como el festival del sacrificio o Eid-el-Kebir. El camello es un elemento sagrado de Dios pero que puede ser sacrificado en nombre de Alah para posteriormente ser repartido entre su dueño y los necesitados. Un máximo de siete familias puede asociarse para sacrificar un ternero o una vaca. Situada bajo el signo de compartir y de solidaridad, con los pobres, la tradición implica que el primer tercio de la carne se da a los pobres y necesitados, el segundo tercio a los amigos y vecinos (musulmanes o no) y el tercio tercero a la familia⁵⁸. Bajo las reglas musulmanas, hay alimentos permitidos —los que se consumen en caso de necesidad, salvo el cerdo, los peces, las aves, etc.—; y prohibidos —los animales que se matan sin el ritual religioso, la carne de cerdo, la de animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios, la de animal asfixiado o muerto a palos, de una caída, de una cornada, la del devorado parcialmente por las fieras, etc.—. La clasificación entre animales permitidos y prohibidos depende del tipo de grupo musulmán, cada grupo interpreta el Corán de modo diferente teniendo como único nexo de unión el idioma árabe⁵⁹.</p> <p><i>1483-1530</i>: el emperador mogol Babar vio la sabiduría de prohibir la matanza de vacas como un sacrificio religioso y ordenó a su hijo Humayun que siguiera este ejemplo. De manera similar, se dice que los emperadores Akbar (año 1542-1605), Jehangir (año 1569-1627) y Ahmad Shah (año 1389-1442) prohibieron la matanza de vacas. Nawab Hyder Ali de Mysore (año 1722-1782) convirtió la matanza de vacas en un delito punible con el corte de las manos de los delincuentes⁶⁰.</p>
-------	---

Continúa

⁵⁸ Ministère del'inetrieur et Ministère d'agriculture de France, Aïd-el-Kébir: *modalités d'organisation et d'encadrement de l'abattage: guide pratique*, La Docuentation Francaise, París, 2016.

⁵⁹ Ribagorda Calasanz, Aurora, "Los animales en los textos sagrados del Islam", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Medieval, tomo 12 (1999), pp. 101-138.

⁶⁰ La India, Corte Suprema, Mohd. Hanif Quareshi & Others vs. The State Of Bihar, 23 de abril de 1958.

Cristianismo	<p><i>Segundo milenio a. C aprox.</i>: En la Biblia —libro sagrado del judeocristianismo—, la relación ser humano-animal se caracteriza por una relación ambivalente. Por un lado, está el dominio del hombre sobre los animales⁶¹, la aceptación del sacrificio animal para alabanza a Dios⁶², la matanza de animales que dañan los cultivos⁶³. Por otro lado, la compasión y el bienestar animal⁶⁴. El sacrificio fue sustituido con la eucaristía —en la que se conmemora el sacrificio de Jesucristo en la Cruz—; y con la limosna.</p> <p><i>Siglo V-XV</i>: En la Edad Media cristiana hubo dos actitudes: i) la teoría que defiende la separación entre la especie animal y la humana en razón del alma inteligente, merecedores del cielo por sus obras; ii) los animales, aun siendo criaturas de Dios, no tienen alma y no pueden ir al cielo. Así, los animales estarían sometidos al hombre por mandato de Dios.</p> <p><i>Siglo XIII</i>: una relación entre ser humano y animales; como las enseñanzas de san Francisco de Asís y su trato de hermandad con los animales o la crítica al sacrificio hecha por san Agustín⁶⁵.</p>
--------------	---

⁶¹ La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, Ciudad del Lago Saldo, 2009, Gén. 1:28. “Dios los bendijo y les dijo: ‘Sean fructíferos y háganse muchos y llenen la tierra y sojúzguenla, y tengan en sujeción los peces del mar y las criaturas voladoras de los cielos y toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra’”.

⁶² *Ibíd.*, Gén. 4:4. Cuando Abel sacrificó una oveja y la ofreció a Dios. En la Ley Mosaica se aceptaba el sacrificio de animales sanos, cuya sangre se derramaba en el altar para la obtención del perdón.

⁶³ *Ibíd.*, Cantares 2:15.

⁶⁴ *Ibíd.*, Proverbios 12:10: “El justo está cuidando del alma de su animal doméstico, pero las misericordias de los inicuos son crueles”; Ex 23:4,5: “Si encontraras el toro de tu enemigo, o su asno, descarriado, sin falta has de devolvérselo. Si vieras echado debajo de su carga el asno de alguien que te odia, entonces debes guardarte de dejarlo. Junto con él, sin falta has de librarlo”; De 25:4: “No debes poner bozal al toro mientras está trillando”; y De 22.4: “No debes ver caerse en el camino el asno de tu hermano, o su toro, y retirarte deliberadamente de ellos. Sin falta debes ayudarlo a levantarlos”.

⁶⁵ Morales Muñoz, María Dolores Carmen, “Los animales en el mundo medieval cristiano-occidental: actitud y mentalidad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Series I-VII (1998), pp. 307-329.

Budismo	<p>500 a. C. aprox.: En los Sermones Medios del Buda, se predica la necesidad de abstenerse de matar seres vivos y dejar de lado el garrote y la espada, y vivir humilde y bondadoso con todos los seres vivos⁶⁶.</p> <p>Siglo III a. C.: inspirado en la filosofía budista, el emperador Ashoka adoptó decretos para promover el vegetarianismo y no dañar a los animales en todo su imperio (incluidos Nepal, Pakistán y Afganistán, además de la India moderna). Los animales eran considerados iguales y el principio budista de compasión se extendió a todas las criaturas vivientes⁶⁷. Ashoka, tras abrazar el budismo, predicó, a través de sus edictos, el pacifismo, la no violencia y la armonía con la naturaleza. Desde entonces, la no violencia y el pacifismo ocupan un importante lugar en el carácter indio⁶⁸.</p> <p>Buda se opuso también a ganarse la vida mediante el sufrimiento de otros seres, no se puede vivir de una profesión dañina para otros seres, como puede ser cualquier profesión que esté relacionada con la muerte de animales y su comercio⁶⁹.</p>
Jainismo	<p>Siglo VI a. C.: el jainismo es una religión que no promulga a un ser supremo en el universo. Se basa en el absoluto ascetismo, domina el concepto de <i>ahimsa</i> —no violencia—, que justifica el rechazo a la violencia védica del hinduismo en la que se sacrificaban animales como ofrenda a los dioses.</p> <p>Se rige por las siguientes cláusulas: i) ser cuidadoso al caminar. Debe hacerlo descalzo y barrer suavemente el piso para apartar, de su camino, a los insectos que podría matar a su paso; ii) no debe concebir malos pensamientos que podrían herir o dañar a cualquier ser vivo; iii) no debe decir lo que podría perjudicar a alguien; iv) debe tener cuidado en poner abajo sus utensilios a fin de no matar a ningún insecto; y v) debe cubrir su nariz y boca con un velo para que no entre ningún insecto. Adicionalmente, la libertad, se puede obtener a través de méritos tales como cuidar animales⁷⁰. En cuanto al alma, es una sustancia viviente contenida en todas las formas de vida, tanto en los hombres como en los animales o las plantas. Son vegetarianos y tienen casas de reposo para animales enfermos o viejos que son cuidados hasta que mueren de muerte natural. No hay diferencia entre matar un animal y matar a un humano, ambos serían considerados crímenes y, por tanto, condenables⁷¹.</p>

Esta tabla nos permite concluir que la no violencia es un fundamento de varias de las religiones de la India, tanto en el hinduismo como en el jainismo se practica la *ahimsa* —no violencia—. El *Yogasūtra* —escrituras para la meditación en el hinduismo, el budismo y el jainismo— define al *ahimsa*

⁶⁶ García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, cit.

⁶⁷ Brels, Sabine, “L’animalite humaine: du constat scientifique aux consequences ethico-juridiques”, *Lex Electronica*, vol. 17, n.º 2 (septiembre 2012).

⁶⁸ Majid Padar, Abdul, *Política exterior de la India*, Instituto de Indología, Madrid, 2019.

⁶⁹ García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, cit., p. 16.

⁷⁰ Marín Guzmán, Roberto, “El jainismo: doctrina heterodoxa de la India. Estudio sobre su contribución al desarrollo religioso y cultural de la India”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n.º 11 (2001), pp. 145-148.

⁷¹ García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, cit.

como la abstención de ofensa en todas sus formas, en todos los tiempos y hacia todos los seres. Este precepto moral es entendido y aplicado de manera diferente por cada religión. Mientras que para el jainismo implica abstenerse de matar animales e incluso insectos, para el hinduismo hay excepciones que permiten la muerte del animal, tales como el cumplimiento de los deberes del propio Estado, la posición social o el estado de la vida en que cada ser se encuentre, como es el caso del campesino que, en su labor de arar la tierra, herirá o matará insectos y otros animales, rompiendo involuntariamente el precepto de *ahimsa*⁷². Así, cada religión ha ido configurando sus vínculos con el animal de distinta forma. En términos de Bolívar Echeverría, apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa, y por lo tanto otorgar sentido de dignidad a la vida de las personas⁷³. Ciertamente, hoy en día los cristianos o los hindúes no tienen la misma empatía con los animales que en la Edad Media. Ha sido necesario interpretar las sagradas escrituras para sustituir el sacrificio por la eucaristía y la limosna en el caso de los cristianos, y las ofrendas florales o frutales en el caso del hinduismo. Si bien la modernidad, el capitalismo y la industrialización han otorgado a los animales un valor de cambio basado únicamente en la calidad de la carne y de sus derivados, las religiones y culturas han hallado nuevas formas de usar un bien, generar nuevas formas objetivas imprevistas de transformarlo, cambiarlo, reinventarlo y desecharlo⁷⁴.

La evolución de la relación entre humanos y no humanos se refleja también en el mundo jurídico. El trato que se da a los animales, por ser considerados sagrados, fuente de trabajo, dieta alimenticia o por sus beneficios lúdicos, ha marcado una disputa permanente entre las diferentes religiones y un desafío para la justicia constitucional. Por ejemplo, el enfrentamiento religioso entre hindúes y musulmanes encontró un motivo de lucha más allá de la pugna por los territorios, el de la protección de los animales. Mientras que para los hindúes los bovinos son animales sagrados y animales de trabajo, para los musulmanes son una fuente no solo de trabajo, sino alimento

⁷² López Martínez, Mario, "Gandhi, política y Satyagraha", *Ra Ximhai*, vol. 8, n.º 2 (enero-abril de 2012), p. 49.

⁷³ Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.

⁷⁴ Márquez Pulido, Ulises, "Valor de uso y espacio urbano: la ciudad como eje central de la conformación política, cultural y simbólica de las sociedades", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 59, (septiembre-diciembre de 2014), pp. 187-208.

e incluso de sacrificio. Las disputas entre ambas religiones no han cesado de aumentar a partir de la victoria en 2014 del Partido Bharatiya Janata (Partido de los Pueblos Indios o BJP), el mismo que bajo el mando del primer ministro, Narendra Modi, cuestiona el ejercicio de la libertad religiosa y defiende el nacionalismo hinduista⁷⁵. A tal punto ha llegado la intolerancia religiosa que, tomando la justicia por sus propias manos, los ciudadanos hindúes nacionalistas autoproclamados “protectores de las vacas sagradas”, han provocado linchamientos e incluso asesinatos en contra de quienes transportan, sacrifican, consumen o venden carne de vaca⁷⁶. Los castigos no provienen únicamente de la sociedad civil, incluso el propio gobierno a través de los diferentes estados federados han establecido sanciones para quienes no profesan respeto a las vacas⁷⁷. Según, Human Rights Watch:

después de que el gobierno de Bharatiya Janata Party —BJP— llegó al poder en 2014, las exportaciones de buey han disminuido. El gobierno tiene autoridad para promulgar leyes y políticas que restrinjan la compra y venta de ganado, pero al hacerlo, debe evitar el daño desproporcionado a las comunidades minoritarias y garantizar que dichas

⁷⁵ Luarte Correa, Felipe, “Política y religiones en la India contemporánea”, *Humania del Sur*, año 12, n.º 23 (julio-diciembre de 2017), p. 40: “El nacionalismo hindú es una forma militante (y muchas veces violenta) de la ideología hinduista, que aspira a equiparar la identidad nacional india con el hinduismo, en una suerte de supremacía de ésta por sobre las minorías. Los hinduistas promueven la unión de todas las tradiciones religiosas hinduistas y derivadas del dharma hindú (budismo, jainismo y sikhismo) contra las influencias extranjeras, especialmente contra las islámicas, fomentando así la idea de una India entendida como ‘Hindustán’, es decir, de y para los hindúes, y del derecho de éstos para autogobernarse de acuerdo con la ideología hindú y no con los principios foráneos de la política occidental”.

⁷⁶ Human Rights Watch, “Violent Cow Protection in India: Vigilante Groups Attack Minorities”, 18 de febrero de 2019, en <https://www.hrw.org/report/2019/02/18/violent-cow-protection-india/vigilante-groups-attack-minorities#page> (consultado el 10 de febrero de 2020): “Desde 2014, varios estados gobernados por el BJP han aprobado leyes más estrictas para prohibir la matanza de vacas y han adoptado políticas de protección de vacas que, según los críticos, son gestos populistas para promover el nacionalismo hindú. Muchas de las nuevas disposiciones legales hacen que el sacrificio de vacas sea una ofensa reconocible, no susceptible de fianza, que pone la carga de la prueba sobre el acusado, en violación del derecho a ser considerado inocente, la cadena perpetua”.

⁷⁷ Alliance for Justice & Accountability, *Minority rights violations in India*, 2017, p. 36: “En Estados como Haryana, desde 2015, existe la prohibición expresa de sacrificar vacas, y se creó un presupuesto para el financiamiento de los vigilantes de vacas; en Gujarat, sacrificar vacas es delito y conlleva a la sanción pecuniaria más elevada de todo el país; y, en Uttar Pradesh, en marzo de 2017, comenzaron a cerrarse centros de faenamiento de vacas”.

leyes o políticas sean compatibles con el derecho a la subsistencia de todos los indios. Las leyes que prohíben el sacrificio obligan a seguir alimentando y cuidando animales, por lo que muchos simplemente han abandonado a los animales en las calles⁷⁸.

Los abusos cometidos por los grupos de protección de vacas que cometen actos de violencia fueron llevados ante la Corte Suprema. En la sentencia *Tehseen S. Poonawalla vs. Union of India*⁷⁹, el Tribunal estableció que los vigilantes —ciudadanos con ideología nacionalista— no son la autoridad competente para determinar la existencia de contrabando de ganado o trato cruel a los animales, puesto que existen organismos públicos encargados para sancionar los delitos y faltas contemplados en la ley. Así, los delitos de odio contra otras religiones no deben ser tolerados, porque se formaría un reino de terror⁸⁰. Por lo que es deber del Estado conciliar las diferencias entre religiones. Así, la Corte suprema afirmó:

El Estado tiene la responsabilidad primordial de fomentar un orden social secular, pluralista y multiculturalista para permitir el libre ejercicio de ideas y creencias y la coexistencia de perspectivas mutuamente contradictorias, por lo que se insta a mantener la unidad entre los conciudadanos que representan diferentes castas, credos y razas, siguen diferentes religiones y utilizan múltiples idiomas [...]. la India tiene la sociedad más heterogénea del mundo con una rica herencia donde la Constitución está comprometida con las ideas importantes del secularismo; si surge un problema, debe ser resuelto sobre la base de enfoques humanos y la reconciliación armoniosa de las diferencias⁸¹.

Consecuentemente, a través de una interpretación intercultural, la Corte Suprema puso sobre los hombros del Estado la obligación estatal de prevenir

⁷⁸ Human Rights Watch, “Violent Cow Protection in India: Vigilante Groups Attack Minorities”, cit.

⁷⁹ La India, Corte Suprema de Justicia, *Tehseen S. Poonawalla vs. Union Of India*, 17 de julio de 2018.

⁸⁰ *Ibid.*, párrs. 17-parr. 20.

⁸¹ *Ibid.*, párrs. 23, 27 y 30.

incidentes de violencia, linchamientos y prohibir difusión de material ofensivo⁸² para de este modo evitar los conflictos religiosos fundados en el valor ambivalente que puede darse a cada animal.

3.2. La religiosidad como medio para garantizar la protección animal

La secularidad fue incorporada en la enmienda constitucional de 1976⁸³ con la intención jurídica de otorgar protección a los grupos minoritarios religiosos en la India a través del derecho a la libertad de religión⁸⁴ y a que cualquier grupo que resida en el territorio de la India tenga derecho a conservar su cultura⁸⁵. Al mismo tiempo, la Carta Magna es el reflejo de la protección a la religión hinduista, jaimista y budista, caracterizadas por el respeto a los animales, sobre todo estas dos últimas, lo que se visibiliza en la obligación que recae sobre el Estado de tomar medidas para prohibir el sacrificio de vacas y terneros y otros animales de tiro y lecheros; y en el deber de todo ciudadano de tener compasión por los seres vivos.

La Constitución de la India, en su artículo 29 numeral 1, establece que cualquier grupo que resida en el territorio, que tenga un idioma, guión o cultura propia, tendrá el derecho a conservarlos. Adicionalmente, el artículo 25 de la Carta Magna señala que todas las personas tienen igual derecho a la libertad de conciencia y el derecho a profesar, practicar y propagar la religión. Ante ello, surge la siguiente interrogante: ¿hasta qué punto la libertad de religión puede justificar el maltrato a los animales? La Corte Suprema, a lo largo de sus diferentes sentencias, se ha pronunciado sobre la necesidad de proteger a los animales fundándose en los preceptos culturales de las diversas religiones de la India. Para ello, se analizarán dos sentencias en concreto, según se muestra a continuación.

⁸² *Ibid.*, párrs. 23, 27 y 30.

⁸³ Silvela Díaz-Criado, Enrique y Vacas Fernández, Félix, *El conflicto de India y Paquistán*, Ministerio de Defensa e Instituto de Estudios Internacionales y Europeos Francisco de Vitoria, Madrid, 2005.

⁸⁴ La India, Constitución, art. 25: "Todas las personas están sujetas a la libertad de conciencia y el derecho a la práctica, la propaganda y la religión".

⁸⁵ La India, Constitución, art. 29: "Protección de los intereses de las minorías. (1) Cualquier grupo de los ciudadanos que residan en el territorio de la India o en cualquier parte del mismo que tenga un idioma, guión o cultura propia, tendrá el derecho de conservar la misma".

3.2.1 Sentencia Quareshi de 1958 sobre la prohibición absoluta de matar ganado bovino

Para el año 1958, con el fin de limitar el sacrificio de bovinos, por ejemplo, el que realizaban los musulmanes como ofrenda a Alá, entraron en vigencia tres leyes en los estados de Bihar, Uttar Pradesh y Madhya Pradesh —estados con mayoría hinduista—, que prohibían totalmente la matanza de todas las categorías de animales, de la especie de ganado bovino con base en el art. 48 de la Constitución que establece el siguiente principio: “El Estado se esforzará por organizar la agricultura y la cría de animales en líneas modernas y científicas y, en particular, tomará medidas para preservar y mejorar las razas y *prohibir la matanza de vacas y terneros y otro ganado lechero y de tiro*” (énfasis añadido).

La demanda fue presentada por carniceros, curtidores, comerciantes de tripas, curanderos y comerciantes de ganado musulmanes, que alegaban que dichas leyes, a más de violar el derecho al trabajo, impedían a los musulmanes realizar el sacrificio de vacas, como era la costumbre, durante la celebración del de Bakir⁸⁶. Según cifras, en 2015, el Bakir llevó al sacrificio de 123 179 ovejas y 6069 bovinos⁸⁷.

En la sentencia, respecto a la libertad de religión, la Corte Suprema afirmó:

Cada persona tiene un derecho fundamental en virtud de nuestra Constitución no solo para considerar las creencias religiosas que puedan ser aprobadas por su juicio o conciencia, sino para exhibir su creencia e ideas en actos tan abiertos como son. El libre ejercicio de la religión está sujeto a la regulación estatal impuesta para garantizar el orden, la salud pública y la moral de las personas. El sacrificio del Islam impuesto por el Sagrado Corán, y practicada por todos los musulmanes desde tiempos inmemoriales y reconocida como tal en la India [...] en el Libro XLIII de Hedaya, consta que es deber de todo Musulmán libre, llegado a la edad de madurez, ofrecer un sacrificio en el festival del sacrificio, el sacrificio es de una cabra por persona y una vaca o un camello por cada siete personas. Por lo tanto, es opcional que un musulmán sacrifique una cabra por una persona o

⁸⁶ Tradición islámica que implica que cada familia sacrifique un animal de cualquier tipo o que un máximo de siete familias se asocien para sacrificar un ternero o una vaca.

⁸⁷ Aïd-el-Kébir, *Modalités d'organisation et d'encadrement de l'abattage: Guide Pratique*, cit.

una vaca o un camello por siete personas. No parece ser obligatorio que una persona deba sacrificar una vaca. Por lo tanto, no se trata de un deber obligatorio.

Así, para la Corte Suprema no hay violación a la libertad de religión porque la prohibición de matanza de vacas no impide que los musulmanes puedan seguir practicando el sacrificio de otros animales. Por otra parte, se puso en evidencia la necesidad de proteger una práctica religiosa, es decir, el amor que tienen los hinduistas por las vacas desde épocas védicas:

En épocas védicas, las vacas eran sacrificadas, pero gradualmente fueron adquiriendo la calidad de Santidad especial y fue llamada “Aghnya” —no sacrificada—. El verso 29 del Himno 1 en el Libro X. de Atharva Veda prohíbe el sacrificio de vacas con las siguientes palabras:

“29. La matanza de un inocente, oh Kritya, es una acción terrible, no mates a una vaca, a un caballo o a un hombre nuestro”. El himno 10 en el mismo libro es una glorificación gloriosa de la vaca: “30. La vaca es el cielo, la vaca es la Tierra, la vaca es Vishnu, el Señor de la vida, los sadhyas y los vasus han bebido los derrames de la vaca”. 34. “Tanto los dioses como los hombres mortales dependen de la vida y de la vaca. Ella se ha convertido en este universo... en los tiempos de ‘el [sic] Rg. Veda —himnos vedas— solo las vacas estériles, si acaso, fueron sacrificadas para el sacrificio o la carne y las vacas que dan leche no se consideraron aptas para ser matadas [...] No se puede negar el hecho de que los hindúes, en general, respetan a la vaca con gran reverencia y la idea de la matanza de vacas por comida es repugnante para sus nociones y este sentimiento en el pasado incluso ha llevado a disturbios comunitarios. También es un hecho que la agitación contra la matanza de vacas se ha intensificado aún más. Si bien estamos de acuerdo en que la cuestión constitucional que tenemos ante nosotros no puede decidirse por mero sentimiento, por muy apasionada que sea, nosotros, sin embargo, creemos que debe tomarse en consideración, aunque solo sea uno de los muchos elementos, para llegar a Un veredicto judicial sobre la razonabilidad de las restricciones”.

Consecuentemente, la Corte Suprema, amparada en el principio constitucional de prohibición de matar vacas, terneros y otros animales lecheros y de tiro, aceptó prohibir la matanza de búfalos, toros reproductores y bueyes, siempre y cuando estos sean útiles para el ser humano en sus labores del campo y de reproducción de leche. Así, una vez llegada la vejez o enfermedad de estos animales, dejan de ser útiles; los otros y bueyes pueden ser sacrificados, lo que nos lleva a establecer que la protección del animal depende de la utilidad que este pueda tener y el sentido sagrado para cada religión. Adicionalmente, la alta corte toma en cuenta el respeto hindú por las vacas afirmando que este animal no puede ser sacrificado aun cuando ya no sea útil. En el mismo sentido decidió la Corte Suprema en la sentencia *Bengala Occidental State and others v. Ashutosh Lahiri and others*, (1995) sobre que:

no existía un derecho fundamental de los musulmanes a insistir en la matanza de vacas sanas con motivo de Bakr'Id. Mientras que la matanza de vacas en Bakr'Id no es esencial ni necesariamente requerida como parte de la ceremonia religiosa, es de conocimiento general que los hindúes adoran a las vacas y su progenie, es decir, a los toros, terneros y terneros en días específicos durante Diwali y otros festivales como Makr-Sankranti y Gopashtmi. Un buen número de templos se encuentran donde la estatua de "Nandi" o "Bull" es regularmente adorada⁸⁸.

Por lo expuesto, la Corte Suprema, ante la dificultad de entender a los animales sagrados, como la vaca, y no sagrados cuando se trata de sacrificios, debe balancear su decisión para mediar entre la población hindú y la musulmana de una forma inteligente, de tal forma que la coexistencia sea posible. De esta forma, la Corte realiza una ponderación religiosa, en la que prefiere mantener la protección sacra de la vaca, con limitaciones a la población musulmana, con el fin de no causar un conflicto mayor interreligioso. Ciertamente, entrar en conflicto con "lo sagrado" de una cultura, representaría afectar una noción de dignidad de una población y levantaría un conflicto jurídico-político mayor. El actuar de la Corte Suprema evidencia un compromiso de mediación en los conflictos interculturales; sus pronunciamientos ponen en evidencia que

⁸⁸ Sentencia *State of Gujarat vs. Mirzapur Moti Kureshi Kassab* de 26 de octubre de 2005.

por un lado se protege a los animales considerados sagrados para los hindúes, pero al mismo tiempo se protegen otros derechos: i) libertad de religión para que los musulmanes puedan sacrificar animales que no sean considerados sagrados; ii) el derecho al trabajo de quienes se dedican al comercio de carne; iii) el derecho a la alimentación de los grupos más pobres porque la alta corte nos recuerda que el consumo de carne de vacuno no es simplemente una cuestión de lujo, sino una cuestión de necesidad para los más pobres, que no pueden pagar por carne de cabra o cordero, que es más costosa que la de res⁸⁹.

Esta decisión dio paso a que se continúen celebrando sacrificios —salvo de los animales expresamente prohibidos por la Constitución, como vacas, terneros y ganado útil—, lo que provocó que en 2015 la ONG People for Animals exija a la Corte Suprema que se controle el transporte transfronterizo ilegal de animales de la India a Nepal, país en el que los musulmanes celebran el sacrificio de animales, durante el festival Gadhimai⁹⁰. La ONG argumentó que en una sociedad moderna y civilizada no se puede seguir sancionando la muerte de animales en nombre de la religión. La alta corte, en la sentencia *Gauri Maulekhi v. Union of India*, ratificó la prohibición de transportar animales de forma ilegal, aduciendo que el Festival Gadhimai es degradante y cruel; y que no se debe aplicar un trato tan brutal a los animales, que en un 70%, provienen de la India⁹¹. Adicionalmente, ordenó a los gobiernos estatales que constituyan sociedades para la prevención de crueldad animal en todos los distritos del Estado, y que los gobiernos estatales involucrados constitu-

⁸⁹ La India, Corte Suprema, Mohd. Hanif Quareshi & Others *vs.* The State of Bihar, 23 de abril de 1958.

⁹⁰ Según señala Jones: “Cada cinco años en el mes de noviembre, la ciudad de Bariyarpur —Nepal—, acoge el mayor sacrificio de animales del mundo, se remonta a unos 265 años atrás, cuando el fundador del templo de Gadhimai, Bhagwan Chowdhary tuvo el sueño de que la diosa Gadhimai quería sangre a cambio de liberarlo de la prisión, protegerlo del mal y prometer prosperidad y poder. La diosa pidió un sacrificio humano, pero Chowdhary ofreció el sacrificio de cinco animales en su lugar”. Jones Robert C., “Animal rights is a social justice issue”, *Contemporary Justice Review*, (20 de september de 2014), p. 9: “Cada cinco años en el mes de noviembre, la ciudad de Bariyarpur-Nepal-, acoge el mayor sacrificio de animales del mundo, se remonta a unos 265 años atrás, cuando el fundador del templo de Gadhimai, Bhagwan Chowdhary, tuvo el sueño de que la diosa Gadhimai quería sangre a cambio de liberarlo de la prisión, protegerlo del mal y prometer prosperidad y poder. La diosa pidió un sacrificio humano, pero Chowdhary ofreció el sacrificio de cinco animales en su lugar”.

⁹¹ Gautam, Manoj, “Supreme Court of India Intervenes to Save Thousands of Animals from Nepal’s Brutal Gadhimai Festival Sacrifice”, *Revista Virtual Humane Society International*, (20 de octubre de 2014).

yan juntas estatales de bienestar animal para supervisar y coordinar que no se efectúe el tráfico de animales.

Las creencias religiosas han ido evolucionando conjuntamente con el derecho, por ejemplo, en Nepal —país vecino de la India— en el año 2015, los representantes del Gadhimai Temple Trust declararon la finalización de sacrificios de animales —que en su mayoría son importados ilegalmente de la India— e instaron a que la celebración se dé sin el derramamiento de sangre, tras largas negociaciones con ONG, tales como Animal Welfare Network Nepal, People for Animals y Humane Society International. Esto da cuenta de que las prácticas culturales no son estáticas, puesto que van modificándose con el tiempo. De esta forma, los derechos culturales no pretenden el mantenimiento de una práctica, sino un desarrollo paulatino de estas de acuerdo con su propia dinámica y relación intercultural. Cabe notar que la prohibición del sacrificio de animales dentro del templo musulmán en Nepal es una solución parcial, puesto que no impide que se continúen realizando sacrificios en los exteriores del templo. De continuar el sacrificio, persistirá el transporte de animales criados en la India para posteriormente sacrificarlos en el festival de Nepal.

Cabe señalar que, para el año 1958, la jurisprudencia de la India otorga un trato diferenciado entre animales sagrados —que no pueden ser sacrificados bajo ninguna razón— y animales no sagrados —ovejas, cerdos, etc.—, los cuales, a pesar de pertenecer al grupo de seres sintientes, pueden ser sacrificados. Así, estamos frente a una sociología de las emergencias, ya que se evidencia que la alta corte trata de conciliar entre: i) la protección a las creencias hindúes sobre la vaca sacra y ii) el respeto a la tradición musulmana del sacrificio animal.

3.2.2. Sentencia del Jallikattu sobre la prohibición de matar animales que son usados en espectáculos hindúes

Previo a analizar esta sentencia, hay que contextualizar los antecedentes factuales. Bajo el hinduismo, el toro no significa únicamente el transporte del dios Shiva, sino también un socio clave en el proceso de la agricultura. Los nexos entre animal y campesino se evidencian en el Thai Pongal —el Festival de la Cosecha—, que se lleva a cabo en los estados indios de Tamil Nadu y en Andhra Pradesh. Durante el tercer día de festival, vacas y búfalos son pintados, adornados con flores y alimentados con arroz antes de pasarlos como símbolo de agradecimiento por su ayuda en las labores del campo y por sus

productos lácteos. Por otra parte, en homenaje al toro, se realiza el espectáculo del Jallikattu, que data de hace más de 400 años, el cual consiste en abrazar la joroba del toro y mantenerse sobre el animal el mayor tiempo posible. Jallikattu simboliza la posibilidad de preservar especies fuertes, puesto que los animales más bravos del espectáculo son utilizados como sementales⁹². Otro espectáculo que se practica en el hinduismo es el *bullock-cart race* —carrera de carretas de bueyes—. En el estado de Maharashtra, cada año, después de las celebraciones del festival Ganesh Chaturthi —en homenaje al hijo de Shiva, Ganesh—, se organizan carreras de carretas de bueyes a fin de identificar los especímenes más fuertes para la preservación de las especies nativas, así como en el mantenimiento de la pureza de sus razas y su salud⁹³.

La Corte Suprema ya ha pronunciado su parecer respecto al *jallikattu* y el *bullock-cart race* practicados por los hindúes. En la sentencia *Animal Welfare Board Of India vs. A. Nagaraja & Ors* de 7 de mayo de 2014, se resolvió la demanda presentada por la Junta de Bienestar Animal de la India (AWBI), organismo consultivo estatal. La pretensión era la derogación de la Tamil Nadu Regulation of Jallikattu Act (TNRJ), de 2009, por violar la obligación ciudadana de tener compasión por los seres vivos y la Ley de Prevención de la Crueldad a los Animales —Ley PCA⁹⁴—, que establece la prohibición de cualquier acto que inflija dolor o sufrimiento innecesario a un animal. Como prueba de la crueldad, la AWBI presentó una investigación exhaustiva que evidenció los vejámenes a los que se somete al animal, incluido el hacinamiento, tortura y lesiones⁹⁵. Por su parte, el estado de Tamil Nadu, en defensa del mantenimiento de estos espectáculos, señaló que los animales están específicamente criados con el propósito de que puedan participar en dicho evento deportivo y los propietarios de los toros gastan una cantidad considerable de dinero en entrenamiento y mantenimiento de los toros⁹⁶.

Para resolver este litigio, la Corte estableció como parámetro el respeto ineludible a la cultura, siempre que esta no propenda al maltrato animal. Una

⁹² Vivek Surendran, “All you need to know about Jallikattu”, *India Today*, 19 de enero de 2017.

⁹³ Malik, Faisal, *Maharashtra Assembly clears way for bullock-cart race*, *Industantimes*, 6 de abril de 2017.

⁹⁴ La India, Congreso Nacional, Ley de protección contra el maltrato animal (Ley PCA, Sección 11 (1) (a): “La prohibición de cualquier acto que inflija dolor o sufrimiento innecesario a un animal”.

⁹⁵ *Ibid.*, párr 9.

⁹⁶ *Ibid.* párr 6.

postura que nuevamente evidencia una hermenéutica e interpretación conforme a los derechos de la naturaleza tal como lo establece su propia línea jurisprudencial. Así, la alta corte afirma que es incorrecto que la Ley TNRJ de 2009, que permite espectáculos de crueldad, se justifique en la necesidad de preservar la cultura y tradición antiguas. Contrario a lo que expresa el legislador en esta ley, la Corte Suprema afirma:

La cultura y tradición antiguas no apoyan la conducta de Jallikattu o la carrera de carretas Bullock, en la forma en que se llevan a cabo en la actualidad. El bienestar del toro es cultura y tradición tamil, no aprueban infligir dolor o sufrimiento a los toros, por otro lado, la tradición y la cultura tamil son adorar al toro y el toro siempre se considera como el vehículo del Señor Shiva. Yeru Thazhuvu, en la tradición tamil, es abrazar toros y no dominar al toro para mostrar la valentía humana. Jallikattu significa, monedas de plata o de oro atadas a los cuernos de toros y en los viejos tiempos, aquellos que consiguen el dinero para los cuernos de toros se casarían con la hija del dueño. Jallikattu o la carrera de carros de bueyes, como se practica ahora, nunca ha sido la tradición o cultura de Tamil Nadu⁹⁷.

Adicionalmente, la Corte Suprema afirma que una ley sobre bienestar animal como la Ley de PCA debe primar sobre una ley que alienta la crueldad, como la TNRJ. Para la alta corte, la cultura debe evolucionar y junto con ella el derecho también debe hacerlo:

Las carreras de carros Jallikattu y Bullock, la forma en que se llevan a cabo, no tienen ningún apoyo a la tradición o cultura tamil. Suponiendo que ha estado en boga durante bastante tiempo, en nuestra opinión, lo mismo debería dar paso a la legislación de bienestar, como la Ley de PCA que se ha promulgado para evitar infligir dolor o sufrimiento innecesarios a los animales y conferirles deberes y obligaciones. Responsables de animales. En los últimos tiempos, hay algunos intentos en ciertos lugares para obtener los máximos beneficios y los animales están siendo explotados por los seres humanos mediante el

⁹⁷ La India, Corte Suprema, Animal Welfare Board of India *vs.* A. Nagaraja & Ors, 7 de mayo de 2014.

uso de métodos coercitivos e infligiendo un dolor innecesario para el placer, la diversión y el disfrute. Tenemos una historia de eliminar tales prácticas malvadas en la sociedad, asumiendo que tales prácticas cuentan con el apoyo de la cultura y la tradición, como se intentó proyectar en la Ley TNRJ.

Finalmente, a fin de reafirmar la idea de la necesaria evolución de la cultura, la Corte Suprema hizo alusión a la sentencia *N. Adithayan v. Travancore Dewaswom Board* y otros de 2002, en la que el máximo Tribunal de la India afirmó:

Cualquier costumbre o uso, independientemente de cualquier prueba de su existencia en días preconstitucionales, no puede considerarse como una fuente de derecho para reclamar ningún derecho cuando se considere que viola los derechos humanos, la dignidad, la igualdad social y el mandato específico de la Constitución y Legislación del Parlamento. Los tribunales del país no pueden aceptar o mantener ningún uso que se considere pernicioso y se considere que esté en derogación de la ley de la tierra o que se oponga a la política pública o la decencia social⁹⁸.

Vemos que la Corte Suprema hace alusión a la ley de la tierra, concepto que ha sido desarrollado por Thomas Berry y más tarde por Cormac Cullinan bajo el nombre de *earth jurisprudence*, definida como la filosofía del derecho y la regulación que reconoce de manera formal la relación recíproca entre los seres humanos y el resto de la naturaleza, la cual se basa en la idea de que los humanos son solo una parte de una comunidad más amplia de seres y que el bienestar de cada miembro de esa comunidad depende del bienestar de la Tierra en su conjunto⁹⁹. Esta filosofía ecocéntrica se hace visible a lo largo de la sentencia, por ejemplo, en el análisis de las sagradas escrituras hindúes del año 1500-600 a.C. *Isha-Upanishads*:

⁹⁸ La India, *N. Adithayan vs. The Travancore Dewaswom Board &*, 3 de octubre de 2002.

⁹⁹ Burdon, Peter, *Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence*, Wakefield Press, South Australia, 2011, p. 13.

El universo junto con sus criaturas pertenece a la tierra. Ninguna criatura es superior a ninguna otra. Los seres humanos no deben estar por encima de la naturaleza. Que ninguna especie invade los derechos y privilegios de otras especies [...]. Desde nuestro punto de vista, esta es la cultura y tradición del país, particularmente los estados de Tamil Nadu y Maharashtra.

Así, la Corte Suprema concluye sobre la necesidad de obligar al Estado y a los ciudadanos indios a que cumplan la Ley PCA, la misma que debe ser leída a la luz de la obligación constitucional que pesa sobre los hombros de los ciudadanos indios de practicar la compasión animal. La importancia de la religión como parámetro para alcanzar la protección animal se ratifica en la sentencia de 4 de julio 2018, *Narayan Dutt Bhatt vs. Union of India & others*, en la que la Corte Suprema se pronunció sobre la personalidad jurídica de las deidades, tal como lo hizo previamente en las sentencias en las que se reconoció a los ríos Ganges y Yamuna¹⁰⁰ y a los glaciales Gangotri y Yamunotri¹⁰¹ como sujetos de derechos. El alto tribunal expresó que:

Un ídolo hindú se basa en las costumbres religiosas de los hindúes, y el mismo ha sido reconocido como “entidad jurídica” por los tribunales de justicia. Tiene un estatus jurídico con capacidad de demandar y ser demandado. Sus intereses son atendidos por la persona que tiene la deidad a su cargo y quien es legalmente su administrador con todos los poderes que, en tales circunstancias, por analogía, se le darán al administrador de la herencia de un menor de edad¹⁰².

Uno de los principales esfuerzos realizados por la Corte Suprema de la India, desde una perspectiva intercultural, es que para pronunciarse a favor de la protección animal hace un estudio profundo sobre los textos religiosos

¹⁰⁰ La India, The High Court of Uttarakhand at Nainital, Mohd. Salim *vs.* State of Uttarakhand & others, 20 de marzo de 2017.

¹⁰¹ La India, The High Court of Uttarakhand at Nainital, Lalit Miglani *vs* State of Uttarakhand & others, 30 de marzo de 2017.

¹⁰² La India, Corte Suprema, Pramatha Nath Mullick *vs.* Pradyumna Kumar Mullick, 28 de abril de 1925 y Yogendra Nath Naskar *vs.* Commissioner Of Income-Tax, 18 de febrero de 1969.

y los mitos, que dan cuenta del valor de la compasión humana y el lugar de la religión al promover el respeto a la vida en todas sus formas.

Sería pertinente en esta etapa hacer referencia al libro *Animales sagrados de la India*, escrito por Nanditha Krishna. Ella ha introducido a cada animal con los mitos y leyendas que establecen su estatus religioso, seguido de una breve nota sobre el papel ecológico o social del animal, que lo hizo importante en la vida de las personas: 1) Buddha enfatizó la importancia de abstenerse de actividades que causen daño a otros seres vivos. El Boddhisattva —persona que está en el camino hacia la budeidad— está lleno de maitri (amistad) hacia todos los animales. Dijo el Buda: “Como una madre sería muy buena con su único hijo, su hijo bien amado”, usted también debería ser muy bueno con todas las criaturas en cualquier lugar y con todos (Dwivedi, 1989). Los cuentos de Jataka —literatura sobre los nacimientos anteriores de Gautama Buddha en forma humana y animal— sostienen las nobles cualidades de varios animales como ejemplos para emular. 2) La vaca ocupa un lugar especial en la cultura hindú. Ella simboliza el dharma, la Ley de Justicia. 3) el jainismo predica el “ahimsa”. Los jainistas evitan incluso la miel, ya que implica violencia hacia las abejas. Según Mahavira —líder jainista—, matar a cualquier ser vivo equivale a matarse a uno mismo. La compasión por los demás es compasión por uno mismo. Por lo tanto, uno debe evitar la violencia como el veneno y la espina. 4) Los Dalai Lama han dicho que el daño ambiental a menudo es gradual y no es fácil de detectar, y cuando nos damos cuenta, generalmente es demasiado tarde. Su Santidad también dijo: “Las madres en la sociedad son los primeros lamas o gurús de la compasión; Nuestros lamas espirituales vienen más tarde en la vida. Nuestras madres nos enseñan el poder y el valor de la compasión desde nuestro nacimiento”¹⁰³.

Por lo expuesto, se colige que las decisiones de la Corte Suprema rebasan el análisis de las fuentes del derecho tradicionales, para recurrir a fuentes

¹⁰³ La India, Corte Suprema, Animal Welfare Board Of India vs. A. Nagaraja & Ors, cit., párrs. 87 y 88.

primigenias como las sagradas escrituras tales como el Isha Upanishad, escrituras de Buda, reglas del Dalai Lama o enseñanzas de Mahavira. Efectivamente, se trata de una interpretación intercultural de derechos reconocidos en la Constitución que son leídos y entendidos a la luz de la filosofía de las diversas religiones.

3.3. El valor intrínseco de los animales fundado en las filosofías religiosas

En esta última parte nos centraremos en el análisis de un deber ciudadano establecido en la Constitución de la India, que ha sido posteriormente analizado e interpretado por la Corte Suprema. El artículo 51A (g) de la Constitución establece el deber fundamental que tienen los seres humanos de tener compasión con cada criatura viviente. Para la Corte Suprema, esta disposición fue incluida en la enmienda constitucional 42 de 1976 por la siguiente razón:

Al promulgar la cláusula (g) en el Artículo 51-A y otorgarle el estatus de un deber fundamental, uno de los objetivos que el Parlamento pretende lograr es garantizar que el espíritu y el mensaje de los Artículos 48 y 48A se consideren deberes fundamentales de cada ciudadano. El Parlamento aprovechó la oportunidad la enmienda de 1976, para mejorar el contenido de los artículos 48 y 48-A. Mientras que el Artículo 48-A habla de “ambiente”, el Artículo 51-A (g) emplea la expresión “ambiente natural” e incluye en ella “bosques, lagos, ríos y vida silvestre”. Mientras que el artículo 48 prevé “vacas y terneros y otros animales lecheros y de tiro”, el Artículo 51-A (g) lo impone como un deber fundamental de todo ciudadano “tener compasión por las criaturas vivas”, que en su pliegue más amplio abarca la categoría del ganado mencionado específicamente en el artículo 48¹⁰⁴.

La Corte Suprema sostiene que el deber de tener compasión por todos los seres vivos es un deber no solo de los ciudadanos, sino también del Estado. En la sentencia *State of Gujarat vs. Mirzapur Moti Kureshi Kassab* de 26 de octubre de 2005, la alta corte aclaró que en 1958, cuando se interpretó que el art. 48 de la Constitución solo era un principio que no podía ser invocable ante los tribunales, los magistrados no contaban con la posibilidad de interpretar

¹⁰⁴ La India, Corte Suprema, *State of Gujarat vs. Mirzapur Moti Kureshi Kassab*.

dicho artículo a la luz del artículo 51-A (g). Fue necesario esperar la sentencia *Guajarat vs. Mirzapur Moti Kureshi Kassab* para que la Corte Suprema desarrollara el contenido del deber de compasión:

Oxford Advanced Learner's Dictionary define la compasión como "un fuerte sentimiento de simpatía por aquellos que sufren y un deseo de ayudarlos". Según el Diccionario del siglo XX de Chambers, la compasión es "sentimiento de compañerismo o pena por los sufrimientos de otro: lástima". La compasión sugiere sentimientos, un sentimiento dulce, emociones que surgen de la simpatía, la compasión y la bondad. El concepto de compasión por los seres vivos consagrados en el Artículo 51A (g) se basa en el trasfondo del rico patrimonio cultural de la India, la tierra de Mahatma Gandhi, Vinobha, Mahaveer, Buda, Nanak y otros. Ninguna religión o libro sagrado en ninguna parte del mundo enseña o alienta la crueldad. La sociedad india es una sociedad pluralista. Tiene unidad en la diversidad. Las religiones, las culturas y las personas pueden ser diversas, pero todas hablan con una sola voz de que la crueldad hacia cualquier criatura viviente debe ser frenada y cesada. Un ganado que ha servido a los seres humanos tiene derecho a la compasión en su vejez cuando ha dejado de ser lechera o de tiro y se convierte en lo que se denomina "inútil". Será un acto de ingratitud reprehensible condenar a un ganado en su vejez como inútil y enviarlo a un matadero que le quitará el poco tiempo de su vida natural que habría vivido, olvidando su servicio durante la mayor parte de su vida. Tenemos que recordar: los débiles y mansos necesitan más protección y compasión¹⁰⁵.

La sentencia *Guajarat* de 2005 pone en evidencia que la Corte Suprema, tomando en cuenta el contexto político-cultural y la diversidad religiosa existente en la India, establece la necesidad de proteger a seres sensibles que sufren y sienten, bajo una nueva lógica en la que se deja de ver al animal como un simple objeto de apropiación y explotación, para verlo como un igual, un ser vivo merecedor de respeto, quien, a pesar de no tener un grado de racionalidad comparable a la del ser humano, es capaz de sentir y reaccionar frente a las

¹⁰⁵ La India, Corte Suprema, *State Of Gujaraat vs. Mirzapur Moti Kureshi Kassab*.

acciones o emisiones que perpetúan las personas. Adicionalmente, la Corte suprema nos insta a poner en práctica valores como la gratitud hacia quienes contribuyen permanentemente a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos.

Cabe notar que esta no ha sido la única sentencia en la que se han establecido los principios que deben ponerse en práctica para garantizar la protección animal. Efectivamente, en el año 2014, en la sentencia *Animal Welfare Board Of India vs. A. Nagaraja & Ors* —sentencia del Jallikattu—, se desarrolló la idea de garantizar derechos a favor del animal a través del establecimiento de deberes para el ser humano. A lo largo de la sentencia, la Corte Suprema establece los principios que deben regir la nueva relación jurídica entre ser humano-animal, entre ellos el *principio del mejor interés para las especies*, el mismo que está sujeto a una sola excepción, la necesidad humana. Para desarrollar el alcance de este principio y su consecuente vulneración durante el espectáculo de Jallikattu y *Bullock-cart*, la alta corte recurre a los avances de la ciencia o lo que la Constitución de la India denomina *scientific temper*, que insta a la aceptación de nuevas instituciones y personas jurídicas frente a la aparición de evidencias científicas; por ejemplo, frente a nuevos argumentos que justifiquen el cambio de relación entre ser humano-animal. Así, en la sentencia sobre el Jallikattu, la alta corte recurre a la etología¹⁰⁶ para sostener que los toros adoptan la huida o la respuesta de lucha, cuando están asustados o amenazados. Durante el Jallikattu, se observa que muchos animales intentan huir de la arena cuando experimentan miedo o dolor, pero no pueden hacerlo, ya que el área está completamente cerrada. El Jallikattu demuestra un vínculo entre las acciones de los humanos y el miedo, la angustia y el dolor que experimentan los toros¹⁰⁷.

La Corte Suprema se fundamenta en la ciencia para afirmar que el toro, lejos de ser un animal de furia preparado para el ruedo, es un animal manso que intenta escapar del acoso de los organizadores y espectadores, y que se convierte en un animal agresivo por instinto de sobrevivencia. Por ello, la alta corte reafirma que los toros no son animales de “espectáculo”, porque no están diseñados anatómicamente para ello.

¹⁰⁶ Perinat, Adolfo, “Contribuciones de la etología al estudio del desarrollo humano y socialización”, *El Basilisco*, n.º 11 (1980), p. 27: “La etología es el estudio biológico del comportamiento”. En su versión clásica, se sobreentiende comportamiento animal.

¹⁰⁷ La India, Corte Suprema, *Animal Welfare Board Of India vs. A. Nagaraja & Ors*, cit., párr. 15

Siguiendo la misma línea, la Corte Suprema hace un recorrido por la normativa internacional y el derecho comparado para reconocer que bajo el principio de prevención de la crueldad a los animales, la ley PCA es una legislación ecocéntrica, promulgada para garantizar el bienestar de los animales y para evitar dolores o molestias innecesarias. Así, dicha ley no solo impone deberes a los seres humanos, sino que también confiere los siguientes derechos a favor del animal:

- *Derecho al honor y dignidad*: de los que no se puede privar arbitrariamente al animal y sus derechos y privacidad deben respetarse y protegerse contra ataques ilegales.
- *Derecho a la libertad del animal*: bajo los preceptos establecidos por la OIE (World Organisation for Animal Health), es decir: i) libertad de hambre, sed y desnutrición; ii) libertad del miedo y la angustia; iii) libertad de molestias físicas y térmicas; iv) libertad de dolor, lesión y enfermedad; y v) libertad para expresar patrones normales de comportamiento.
- *Derecho a la compasión*: con base en el artículo 51A (g), es un deber fundamental de todo ciudadano “tener compasión por los seres vivos”, que significa preocupación por el sufrimiento, la simpatía, la bondad, etc.
- *Derecho a la vida*: Toda especie tiene derecho a la vida y la seguridad. El artículo 21 de la Constitución, al tiempo que salvaguarda los derechos humanos, protege la vida en su definición ampliada que incluye todas las formas de vida, incluida la vida animal, que son necesarias para el desarrollo humano. “Vida” significa algo más que la mera supervivencia o existencia o valor instrumental para los seres humanos, pero para llevar una vida con algún valor intrínseco, honor y dignidad.

Consecuentemente, los deberes que recaen sobre un ser humano confieren al mismo tiempo derechos a favor de otro sujeto que no es el obligado sino el beneficiario de los derechos: los animales. La correlación entre derecho-deber sufre una bifurcación para aceptar que el derecho le pertenece a uno y el deber a otro; y, que la única limitación a ese derecho es la necesidad humana¹⁰⁸. Más

¹⁰⁸ *Ibíd.*, párr. 12.

meritorio aun, es que la Corte Suprema reconoce el derecho a la dignidad a favor de los animales. Efectivamente, la dignidad se reconfigura y resignifica, ya no solo como un principio humano, sino como uno universal que incluye la vida sin sufrimientos innecesarios de los animales, los cuales se encuentran en una situación de inferioridad respecto de las personas.

Estos argumentos llevaron a que la Corte Suprema prohíba el *Jallikattu* y *bullock-cart race* en los dos estados demandados; no obstante, dicha prohibición encendió el debate entre ciertos grupos de la sociedad civil que consideraron que la sentencia de la Corte Suprema viola el derecho a la cultura, lo que ha conllevado a que, por ejemplo, el estado de Maharashtra —sede del *bullock-cart race*—, realice un proyecto de ley que permite la realización de dicho espectáculo con la condición de que a la par se creen sanciones para quienes causen dolor o sufrimiento al animal que protagoniza el espectáculo¹⁰⁹. Inclusive, el Ministerio de Medio Ambiente, Bosques y Cambio Climático (MoEFCC) emitió una orden el 7 de enero de 2016, para la realización de espectáculos tradicionales como el *jallikattu* y *bullock-cart race*, siempre que estas cuenten con la autorización y control del gobierno local, a fin de salvaguardar el derecho a la cultura y los derechos de los animales¹¹⁰.

Conclusiones

El desarrollo jurisprudencial en la India se ha fundamentado en una interpretación intercultural encaminada al establecimiento de reglas jurídicas que promueven una convivencia pacífica entre culturas plurirreligiosas a través del reconocimiento de los derechos de los animales, especialmente los considerados sagrados. Estamos frente a una epistemología de las emergencias, puesto que la Corte Suprema visibiliza una problemática del derecho clásico —la cosificación del animal para disponer de este como mejor quisiese el ser humano—, y frente a ello propone varias alternativas —el respeto por el animal.

Para Raj Panjwani, activista de derechos animales en la India, “la prevención de la crueldad hacia los animales puede hacerse a través de dos maneras,

¹⁰⁹ Malik, Faisal, “Maharashtra Assembly clears way for bullock-cart race”, *Hindustantimes*, Mumbai, 6 de abril de 2017.

¹¹⁰ Sharma, Bhumiya y Sharma, Priyanka, “Rights of animals at practice in India”, *Journal on Contemporary Issues of Law*, vol. 3 n.º 7 (agosto de 2017), pp. 1-23.

la evolución de la moral y los medios legales, la Corte Suprema ha traducido el sentimiento de la sociedad en una norma¹¹¹. Efectivamente, ante una serie de demandas judiciales presentadas, por un lado, por ciudadanos indios que reclaman el respeto a sus respectivas religiones, y, por otro lado, por activistas y defensores de los derechos de los animales, la Corte Suprema de la India ha optado por interpretar los derechos culturales a la luz de los derechos de la naturaleza. Sin entrar en abierta contradicción con los derechos culturales, la alta corte resignificó las relaciones no antropocéntricas entre los seres humanos y los animales. Por lo tanto, estamos frente a un poder judicial que complejiza los derechos culturales y los interpreta a la luz de un principio constitucional —el mejor interés de las especies—. Esto evidencia una postura ecocéntrica que se acerca a una ecología humanista e intercultural, donde el centro deja de ser el ser humano y da paso a una nueva relacionalidad y racionalidad entre la naturaleza, la humanidad y la cultura, que deben construir sociedades compasivas y fraternas para evitar sufrimiento innecesario del animal.

La Corte Suprema de la India, en un intento por alcanzar un diálogo entre culturas religiosas, propone tres parámetros para introducir la protección animal en el derecho: i) a través de los fundamentos éticos de las diversas culturas religiosas de la India, los mismos que instan a sus fieles a practicar la compasión y el respeto por los animales; ii) el utilitarismo, bajo el cual los ciudadanos son conscientes de la necesidad de otorgar protección al animal, porque este último es considerado parte de la cotidianidad y de la cultura de la India —trabajo, transporte, ocio, alimento, etc.—, y iii) reconociendo el valor intrínseco que posee el animal por su capacidad de sentir dolor y felicidad, lo que ha conllevado a otorgarle la calidad de sujeto titular de derechos específicos —derecho a no tener hambre, sed, frío, etc.

Por otro lado, en Ecuador, pese a tener un marco normativo constitucional y legal de los derechos de la naturaleza que incluye los derechos de los animales, la protección se reduce a sancionar punitivamente a las personas que agreden a un animal en riesgo o peligro de extinción. La falta de contextualización

¹¹¹ “Uttarakhand HC order declaring animals as legal entities reflects cultural progress: experts”, *DownToEarth*, 6 de julio de 2018, en <https://www.downtoearth.org.in/news/wildlife-biodiversity/uttarakhand-hc-order-declaring-animals-as-legal-entities-reflects-cultural-progress-experts-61036> (consultado el 2 de febrero de 2020).

sociocultural de la sentencia Jaguar en Ecuador demuestra la “ausencia” de una interpretación intercultural necesaria para la protección de los derechos de la naturaleza. Esta ausencia impide también un desarrollo jurisprudencial que pueda subvertir el orden de la justicia monocultural hacia una dialógica que entienda las distintas relaciones naturaleza-cultura que existen en un país con más de 27 pueblos indígenas.

Bibliografía

Libros

- Acosta, Alberto, *¿Tienen derechos los animales?*, Bitácora Constituyente, Abya Yala, Quito, 2008.
- Ávila, Ramiro, *La utopía del oprimido, Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, Akal, México, 2019.
- Berry, Thomas, *The Great Work: Our Way into the Future*, Broadway Books, 2000.
- Burdon, Peter, *Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence*, Wakefield Press, South Australia, 2011.
- Cullinan, Cormac y Law, Wild, *A manifesto for earth justice*, Chelsea Green publishing, 2.^a ed., Chelsea, 2011.
- De Sousa Santos, Boaventura, *El milenio huérfano, Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, España, 2011.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- Gudynas, Eduardo, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la práctica*, Abya-Yala, Quito, 2011.
- Leopold, Aldo, *A sand county almanac and sketches here and there*, Oxford University Press, New York, 1949.
- Llasag Fernández, Raúl, “Derechos de la naturaleza: una mirada desde la filosofía andina y la Constitución”, en Espinosa Gallegos-Anda, Carlos y Pérez Fernández, Camilo (eds.), *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Quito, 2011, pp. 75-92.
- Loiseleur Deslongchamps, Auguste-Louis-Armand, *Les lois de Manou*, París, 1833.
- Melo, Mario, “De Montecristi a Cochabamba. Los derechos de la madre tierra en debate. Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos”, en Espinosa Gallegos-Anda, Carlos y Pérez Fernández, Camilo (eds.), *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Quito, 2011, pp. 123-138.

- Naess, Arne, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Anthropocene Seuil, París, 2017.
- Quijano, Aníbal, "América Latina en la economía mundial". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Colección Antologías. Clacso, Buenos Aires, 2014.
- Shiva, Vandana, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Zed Books Ltd., Londres, 2005.
- Silvela Díaz-Criado, Enrique y Vacas Fernández, Félix, *El conflicto de India y Paquistán*, Ministerio de Defensa e Instituto de Estudios Internacionales y Europeos "Francisco de Vitoria", Madrid, 2005.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, HarperCollins Publishers, Nueva York, 2009.
- Stone, Christopher, *Derecho ambiental y justicia social*, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana, Pensar, Bogotá, 2009.
- Tamayo Juan, José, *Islam. Cultura, religión y política*, 1.ª ed., Trotta, Madrid, 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas, tinta limón, Argentina, 2013.
- Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de) coloniales de nuestra época*, Abya Yala-UASB, Ecuador, 2009.
- Wolkmer, Antonio Carlos, "Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina", en Villegas, M. y Rodríguez, C. (eds.), *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídico críticos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

Revistas

- Acosta, Alberto, "El buen vivir, una oportunidad por construir", *Otro Desarrollo*, base.socioeco.org, Quito, 2009, pp. 1-12, en http://base.socioeco.org/docs/ecuador_debate_dic.2008.pdf
- Brels, Sabine, "L'animalite humaine: du constat scientifique aux consequences ethico-juridiques", *Lex Electronica*, vol. 17, n.º 2 (septiembre de 2012).
- Burneo, Santiago, "Megadiversidad", *Letras Verdes* n.º 3 (2009).
- Camarena Adame, María Elena, Tunal Santiago Gerardo, "La religión como una dimensión de la cultura", *Nómadas*, vol. 22, n.º 2 (2009), pp. 1-15.
- De Sousa Santos, Boaventura, "Hablamos del socialismo del buen vivir", *Camino Socialista*, vol. 9 (2010).
- De Sousa Santos, Boaventura, cap. 1. "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes", en *Renovar la teoría crítica*

- y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Clacso, 2006. ISBN 987-1183-57-7.
- García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India, pensamiento de la India*, Máster en Filosofía Práctica, UNED, España.
- Gautam, Manoj, “Supreme Court of India Intervenes to Save Thousands of Animals from Nepal’s Brutal Gadhimai Festival Sacrifice”, *Revista Virtual Humane Society International*, 20 de octubre 20 de 2014.
- Gregor Barié, Cletus, “Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza”, *Revista de Estudios Latinoamericanos*, n.º 59 (2014), pp. 9-40.
- Gudynas, Eduardo, *Extracciones, extractivismos y extrahecciones un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*, Claes, febrero de 2013.
- Houtart, François, “El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, *Ecuador Debate*, vol. 84, n.º 57-76 (2011).
- Jones, Robert, “Animal rights is a social justice issue”, *Contemporary Justice Review* (20 de septiembre de 2014).
- López Martínez, Mario, “Gandhi, política y Satyagraha”, *Ra Ximhai*, vol. 8, n.º 2 (enero-abril de 2012).
- Luarde Correa, Felipe, “Política y religiones en la India contemporánea”, *Humania del Sur*, año 12, n.º 23 (julio-diciembre de 2017).
- Malik Faisal, “Maharashtra Assembly clears way for bullock-cart race”, *Industantimes*, 6 de abril de 2017.
- Márquez Pulido, Ulises, “Valor de uso y espacio urbano: la ciudad como eje central de la conformación política, cultural y simbólica de las sociedades”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 59 (septiembre-diciembre de 2014), 187-208.
- Morales Muñiz, María Dolores Carmen, “Los animales en el mundo medieval cristiano-occidental: Actitud y mentalidad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Series I-VII (1998), pp. 307-329.
- Majid Padar, Abdul, *Política exterior de la India*, Instituto de Indología, Madrid, 22 de mayo 2019.
- Malik, Faisal, “Maharashtra Assembly clears way for bullock-cart race”, *Hindustantimes*, 6 de abril de 2017.
- Marín Guzmán, Roberto, “El jainismo: doctrina heterodoxa de la India. Estudio sobre su contribución al desarrollo religioso y cultural de la India”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n.º 11 (2001), pp. 145-148.

- Morales, Viviana, “La función ambiental de la propiedad y el bienestar animal: obligaciones constitucionales para proteger los derechos de los animales destinados al consumo humano”, *Cálamo*, n.º 11 (2019).
- Moyano, Eduardo, Castro, Francisca y Prieto Gómez, Juan, “Bases sociales y políticas del bienestar animal en la Unión Europea”, *Ambienta* (septiembre de 2015), pp. 68-92, p. 69.
- Olivetti Marco, *El Tribunal Supremo de la India como órgano de justicia constitucional. Apuntes introductorios*, 2008.
- Perinat Adolfo, *Contribuciones de la etología al estudio del desarrollo humano y socialización*, revista El Basilisco, número 11, España, 1980.
- Ramírez Silvina, *Derechos de los pueblos indígenas y derechos de la naturaleza: encuentros y desencuentro*, Revista de Teoría Jurídica de la Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires, diciembre de 2011.
- Ribagorda Calasanz Aurora, *Los animales en los textos sagrados del Islam, Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval*, t. 12, 1999.
- Bavikatte Kabir, Sanjay y Bennett, Tom, “Community stewardship: the foundation of biocultural rights”, *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 6, n.º 1 (2015), pp. 7-29.
- Sharma Bhumika, Priyanka Sharma, “Rights of animals at practice in India”, *Journal on Contemporary Issues of Law*, vol. 3, n.º 7 (agosto de 2017), pp. 1-23.
- Surendran, Vivek, “All you need to know about Jallikattu”, *India Today*, 19 de enero de 2017.
- Valverde Sánchez, Sergio, “Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones”, *Revista de Estudios*, n.º 16 (2002), pp. 83-98.
- Viaene Liselotte, Rahilal Nimla, *Pueblos indígenas y justicia transicional. Reflexiones antropológicas*, Publicaciones de la Universidad de Deusto Digital, Bilbao, 2019.

Páginas web

- Banco Mundial, Tasa de incidencia de la pobreza, sobre la base de \$1,90 por día (2001 PPA) (% de la población). India-Ecuador, en <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.DDAY?locations=IN-EC>:
- Human Rights Watch, “Violent Cow Protection in India: Vigilante Groups Attack Minorities” en 18 de febrero de 2019, en <https://www.hrw.org/report/2019/02/18/violent-cow-protection-india/vigilante-groups-attack-minorities#page>
- Libro Rojo de los Mamíferos del Ecuador, en <https://librorojo.mamiferosdelecuador.com/>

Secretaría de Hidrocarburos, en http://www.historico.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/2018/08/1.Mapa-Bloques_Actualizado-Julio2018.jpg

Página Web Ministerio del Ambiente de Ecuador, en <http://www.ambiente.gob.ec/ecuador-a-la-vanguardia-en-la-conservacion-de-areas-protégidas-en-su-america/>

Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG) e Info-Amazonía, en <https://mineria.amazoniasocioambiental.org/>

“Uttarakhand HC order declaring animals as legal entities reflects cultural progress: experts”, *DownToEarth*, 6 de julio de 2018.

Tesis doctorales

Beltrán, Catalina, *En búsqueda del jaguar: representaciones y narraciones en el Trapecio Amazónico*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, Colombia, 2013.

Kellenberg, John, *Accounting for natural resources: Ecuador, 1971-1990*, tesis doctoral, Department of Geography and Environmental Engineering, Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 1995.

Informes

Ministère del l'inetrieur et Ministère d'agriculture de France, *Aïd-el-Kébir: modalités d'organisation et d'encadrement de l'abattage: guide pratique*, La Documentation Française, París, 2016.

Alliance for Justice & Accountability, *Minority rights violations in India*, 2017.

Human Rights Watch, “Violent Cow Protection in India: Vigilante Groups Attack Minorities”, 18 de febrero de 2019.

Normativa

Ecuador, Constitución de la República del Ecuador, RO 449, 20 de octubre de 2008.

La India, Constitución, 26 de enero de 1950.

La India, Congreso Nacional, Ley de protección contra el maltrato animal, 1958.

Ecuador, Código Orgánico Integral Penal, Asamblea Nacional RO Suplemento 180, 10 de febrero de 2014.

Sentencias

Ecuador, Corte Nacional de Justicia. Sala Especializada de lo Penal, Penal Militar, Penal Policial y Tránsito, juicio n.º 2003-2014, Causa n.º 2003-2014. C.T, 8 de septiembre de 2015.

La India, Corte Suprema, Pramatha Nath Mullick *vs.* Pradyumna Kumar Mullick, 28 de abril de 1925.

La India, Corte Suprema, Mohd. Hanif Quareshi & Others *vs.* The State Of Bihar, 23 de abril de 1958.

La India, Corte Suprema, Yogendra Nath Naskar *vs.* Commissioner Of Income-Tax, 18 de febrero de 1969.

La India, N. Adithayan *vs.* The Travancore Devaswom Board &, 3 de octubre de 2002.

La India, Corte Suprema, State of Gujarat *vs.* Mirzapur Moti Kureshi Kassab, 26 de octubre de 2005.

La India, Corte Suprema, Animal Welfare Board Of India *vs.* A. Nagaraja & Ors, 7 de mayo de 2014.

La India, The High Court of Uttarakhand at Nainital, Mohd. Salim *vs.* State of Uttarakhand & others, 20 de marzo de 2017.

La India, The High Court of Uttarakhand at Nainital, Lalit Miglani *vs.* State of Uttarakhand & others, 30 de marzo de 2017.

La India, Corte Suprema de Justicia, Tehseen S. Poonawalla *vs.* Union of India, 17 de julio de 2018.