



CHIARA DI MARCO*

LA RESPONSABILITÀ PER L'ALTRO NELLA PROSPETTIVA BIOCENTRICA DEL *BUEN VIVIR***

Abstract [It]: Il presente contributo esplora il concetto di *buen vivir*, principio fondante delle cosmovisioni andine, e la sua integrazione nel contesto giuridico ed etico contemporaneo, in particolare nella Costituzione dell'Ecuador. Il *buen vivir* rappresenta una proposta di vita armoniosa e sostenibile, che valorizza le diversità e le pluralità, al fine di tracciare le fondamenta di un'etica biocentrica che ponga l'accento sulla responsabilità collettiva verso la natura. Il *buen vivir*, tuttavia, viene presentato non soltanto come concetto filosofico, ma anche nella sua dimensione pratica, attraverso la giurisprudenza della Corte costituzionale dell'Ecuador, dalla quale emerge una nuova consapevolezza del rapporto tra l'individuo e l'ambiente circostante. Una consapevolezza il cui perno risiede nella Costituzione ecuadoriana, unica al mondo ad ascrivere la soggettività giuridica alla natura e a configurare una tipologia di diritti autonoma, posta a tutela dell'ecosistema.

Abstract [En]: This contribution explores the concept of *buen vivir*, a foundational principle of Andean cosmovisions, and its integration into the contemporary legal and ethical context, particularly within the Constitution of Ecuador. *Buen vivir* represents a proposal for a harmonious and sustainable way of life that values diversity and plurality, aiming to lay the foundations for a biocentric ethic that emphasizes collective responsibility towards nature. However, *buen vivir* is presented not only as a philosophical concept but also in its practical dimension through the jurisprudence of the Constitutional Court of Ecuador, from which a new awareness of the relationship between the individual and the surrounding environment emerges. This awareness is rooted in the Ecuadorian Constitution, unique in the world in granting legal subjectivity to nature and configuring an autonomous set of rights aimed at protecting the ecosystem.

Parole chiave: *Buen vivir*, cosmovisioni andine, etica biocentrica, responsabilità collettiva, sostenibilità, diversità, relazione, soggettività giuridica.

Keywords: *Buen Vivir*, andean cosmovisions, biocentric ethics, collective responsibility, sustainability, diversity, relationship, legal subjectivity.

SOMMARIO: 1. Animismo e *buen vivir*. - 2. I significati del *buen vivir*. - 3. Il *buen vivir* nella Costituzione dell'Ecuador. - 4. Prospettive di tutela giurisdizionale. - 5. Conclusioni.

* Assegnista di Ricerca – Università degli Studi di Teramo.

** Contributo sottoposto a *peer review*.

1. Animismo e *buen vivir*

La domanda posta a fondamento di ogni questione ambientale è una domanda antica e sempre nuova: qual è la *relazione* che intratteniamo con l'altro, umano o non umano?

Per «relazioni» intendiamo «quei rapporti esterni tra esseri e cose distinguibili in alcuni comportamenti tipici che possono essere parzialmente tradotti in norme sociali concrete»¹. Si tratta di rapporti *esterni* in quanto la connessione stabilita con l'oggetto identificato è *estrinseca* ad esso, essendo riferita a qualcosa di altro dall'oggetto stesso. Questa connessione può generare relazioni di continuità o discontinuità tra noi e l'altro ed è possibile ritenere che l'altro (umano o non umano) presenti una fisicità e un'interiorità completamente diverse, o una fisicità e un'interiorità simili alle nostre. Secondo Philippe Descola esistono quattro punti di vista mediante i quali un essere umano percepisce un essere non umano: naturalismo, animismo, totemismo e analogismo. I riferimenti che interessano la presente analisi sono quelli dell'animismo e del naturalismo alla base, rispettivamente, delle cosmovisioni andine e di quelle europee occidentali.

Si può parlare di *naturalismo*, la categoria fondativa dell'occidente europeo, quando l'altro viene interpretato come portatore di una fisicità (nel senso di struttura chimico-biologica) analoga, ma di un'interiorità diversa: «ciò che per noi distingue gli umani dai non umani è proprio la coscienza riflessiva, la soggettività, il potere di dare un significato, la padronanza dei simboli e il linguaggio con il quale queste facoltà si esprimono, e anche il fatto che i gruppi umani sono considerati distinguersi tra loro per il loro modo particolare di fare uso di queste capacità, in virtù di una sorta di disposizione interna che è stata a lungo chiamata “spirito di un popolo” e a cui ora preferiamo dare il nome di “cultura”»². Proprio la *cultura* intesa come sistema di mediazione con la natura è, secondo il naturalismo, un tratto peculiare dell'essere umano.

L'*animismo*, invece, è l'ontologia alla base delle tradizioni legate alla definizione del *buen vivir* e veicola un rapporto completamente differente con l'altro al quale viene attribuita un'interiorità simile alla nostra ma una fisicità diversa. Ciò comporta che l'animismo riconosca una stessa soggettività e una stessa socialità sia agli umani che ai non umani: «la somiglianza dell'interiorità permette di estendere ai non umani lo stato di ‘cultura’ con tutti i suoi attributi, dall'intersoggettività alla padronanza delle tecniche, passando per i comportamenti ritualizzati e il rispetto delle convenzioni»³. Questo radicale capovolgimento dell'epistemologia europea è un tratto comune a diversi popoli collocati in continenti differenti ed è l'alfabeto sul quale è stato codificato il linguaggio delle relazioni con la natura tra le popolazioni di cultura andina.

Per comprendere il senso dell'insieme di nozioni che si traducono nel concetto di *buen vivir*, è necessario pensare oltre la tradizionale distinzione ontologica tra natura e cultura.

¹ P. DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, N. BREDA (a cura di), Milano, Cortina Editore, 2021, 134.

² *Ibid.*, 202.

³ *Ibid.*, 151.

Per gli Achuar che vivono tra Ecuador e Perù, ad esempio, «(...) la natura non è un'istanza trascendente o un oggetto da socializzare, bensì il *soggetto* di una *relazione sociale*»⁴. Esiste un solo ed unico regime di socialità tra animali, piante ed esseri umani che sono interconnessi e condividono regole e codici morali in un'autentica dimensione olistica. Non è possibile separare l'essere umano dalla natura e dalle sue componenti in quanto l'essere umano è la natura stessa: ogni idea di dualismo, dicotomia natura- cultura è semplicemente priva di senso. Tale ultima affermazione non appare così lontana e incomprensibile se si tiene conto che la contrapposizione tra natura e cultura non ha, in realtà, carattere universale, ma presenta connotati particolari e contingenti; anche nella cultura europea occidentale essa è stata prodotta solo a partire dal XVII secolo⁵. Tuttavia, è su tale irriducibile dualità che l'occidente europeo ha costruito i presupposti di una visione antropocentrica basata su una logica di dominio e strumentalizzazione dell'ecosistema naturale.

Secondo la prospettiva del *buen vivir* che tenteremo di delineare, la natura ha nei confronti dell'uomo una pretesa morale che fa emergere l'esigenza di un nuovo linguaggio etico, orientato alla ricerca del fine in sé, del benessere della biosfera in quanto soggetto di tutela. Questa necessità non è percepita mediante la ricostruzione della scienza moderna, la quale concepisce la natura come un'entità estranea e diversa, un oggetto da conoscere, né mediante una visione della stessa in chiave economico-giuridica⁶. L'ecosistema è l'autentico altro, il prossimo, verso il quale esiste una responsabilità che non è espressione di un dovere esterno, ma è l'elemento che sostanzia la stessa dimensione della soggettività dell'essere umano. Il *buen vivir* sembra, dunque, una concezione teorica incentrata su un concetto di *responsabilità* nei confronti di ogni essere vivente e, più in generale, dell'ecosistema; una concezione che valorizza le diversità e le pluralità e si pone come proposta di esistenza armoniosa. In tale contesto l'individuo si afferma pienamente nella sua soggettività solo mediante la dimensione della responsabilità collettiva nei confronti dell'ecosistema, la cui sola esistenza esorta ad essere custodi della sua integrità.

2. I significati del *buen vivir*

Cosa si intende esattamente con la locuzione *buen vivir*? Il termine *buen vivir* è innanzitutto una generalizzazione, in quanto non esiste un unico sintagma, un'unica parola adatta a riassumere ognuna delle differenti tradizioni culturali dell'America Latina. Per finalità

⁴ *Ibid.*, 16-17.

⁵ Con l'introduzione del metodo scientifico da parte di Galileo, la realtà viene concepita come oggetto di osservazione e studio, come una dimensione conoscibile e controllabile. Oltre alla rivoluzione scientifica del 1600, un altro fondamentale fattore che ha consentito il processo di progressiva separazione ed emancipazione dell'idea di natura è la logica cristiana che stabilisce una gerarchia tra gli esseri viventi, ponendo l'uomo al vertice dell'ecosistema e distinguendolo da ogni altro elemento del creato.

⁶ Già alla fine degli anni '70 Jonas scriveva che l'etica «non può arrestarsi allo spietato antropocentrismo che contraddistingue l'etica tradizionale dell'Occidente e in particolare quella ellenistico-ebraico-cristiana. Le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna ci hanno insegnato che l'esclusività antropocentrica potrebbe essere un pregiudizio e comunque necessita quantomeno di una verifica». H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, P.P. PORTINARO (a cura di), Torino, Einaudi, 2009.

linguistiche, tuttavia, vengono utilizzati i concetti di *buen vivir* o *vivir bien* che traducono, in lingua spagnola, le locuzioni indigene *sumak kawsay* e *suma qamaña*⁷. Queste locuzioni, considerando le diverse sfumature di significato, indicano una forma di vita autentica, piena, in comunione con la natura e con gli altri esseri umani, conformemente alle antiche tradizioni dei popoli andini; una forma di convivenza retta dai principi di uguaglianza e reciprocità⁸.

Il *buen vivir* è, allora, un concetto polisemico, che presenta differenti accezioni riconducibili alle diverse teorie indigene; ciò non significa, tuttavia, che esso veicoli una mera interlocuzione con un passato lontano in quanto quelle teorie, quei riferimenti antichi reinterpretati in un'ottica contemporanea, consentono una nuova definizione di alcuni concetti chiave, quali la stessa nozione di sviluppo⁹ o di benessere. La filosofia del *buen vivir* auspica, infatti, la necessità di andare oltre il concetto di sviluppo economico, costruendo una visione alternativa delle relazioni fra stato e mercato, in antitesi ad ogni forma di neoliberalismo. Nell'ottica europeo-occidentale la "vita buona" è una vita in armonia con lo

⁷ «I lemmi *suma* e *sumak* significano "plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso"; *qamaña* e *kawsay*, invece, richiamano i concetti di "vida, vivir, convivir, estar siendo, ser estando". La traduzione più fedele delle due espressioni dovrebbe essere quindi *vida en plenitud*, ossia vita in pienezza». S. BAGNI, *Il sumak kawsay: da cosmovisione indigena a principio costituzionale in Ecuador*, in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Bologna, Filodiritto Editore, 2014, 77. Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara sottolineano che *buen vivir* e *vivir bien* «(...) sono le traduzioni più utilizzate, anche se non per questo prive di polemiche. La maggior parte degli intellettuali della corrente indigenista concorda nel sottolineare che entrambe sono traduzioni errate, poiché sebbene *sumak* e *suma* significhino "il buono" e "ciò che è giusto", significano anche "il pieno" e "il completo", pertanto la traduzione più corretta di *sumak kawsay* e *suma qamaña* sarebbe "vita piena" o "vita in pienezza". Infatti, alcuni autori sostengono che il *buen vivir* sia l'equivalente dell'espressione kichwa *alli kawsay* (o *allin kawsay*), poiché *alli* ha il significato di "il buono", ma non di "il pieno"; per questo motivo, associano il *buen vivir* a una forma di vita a cui è stata tagliata la dimensione spirituale, propria della cultura indigena, associando così tale concetto a un benessere materiale». A. P. CUBILLO GUEVARA-A.L. HIDALGO CAPITÁN *Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay*, in *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 48/2014, 30-31. Sul tema si veda anche ID., *El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano*, in *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, v. 10, n. 2/2015, 317.

⁸ Descola, che ha studiato e analizzato dal punto di vista antropologico la vita in comune nella tribù degli Achuar, traccia un quadro critico del concetto del *buen vivir* scrivendo: «queste nobili intenzioni non trasformano però gli Achuar in una società idilliaca dove regna l'armonia diffusa tra i coniugi. È un fatto che la dominazione maschile si eserciti talvolta sulle donne in modo eccessivamente brutale, specialmente quando gli uomini sono ubriachi. In alcune famiglie, le mogli vengono regolarmente picchiate dai loro mariti, talvolta fino alla morte. Il suicidio femminile non è eccezionale e costituisce il mezzo più drammatico per protestare contro gli abusi ripetuti. Nei nuclei familiari dove domina la guerra dei sessi - la forza bruta contro la recriminazione oziosa - si respira un'atmosfera cupa completamente antitetica al *buen vivir*. (...) Nella sua componente sociale, il vivere bene è una sorta di orizzonte normativo della vita domestica, un obiettivo ottimale che non è né voluto né raggiunto da tutti gli Achuar. L'osservatore può comprenderlo solo in modo molto soggettivo, attraverso il piacere o il dispiacere che prova nel vivere con i suoi ospiti. Nella sua componente strettamente economica, il vivere bene si lascia invece definire da criteri facilmente oggettivabili: la produttività del lavoro, il tasso di sfruttamento delle risorse o la composizione quantitativa o qualitativa dell'alimentazione». P. DESCOLA, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, 438-439. (Traduzione dal francese di chi scrive).

⁹ «L'efficacia di un sistema economico non dipende tanto dalla quantità di ricchezza che genera quanto dalla sua capacità di soddisfare gli obiettivi che gli vengono assegnati. Nelle società dove la produzione è principalmente orientata verso i valori d'uso, questi obiettivi sono culturalmente limitati e privi di alternative. Così, per gli Achuar, lo scopo principale di un buon utilizzo della natura non è l'accumulazione infinita di oggetti di consumo, ma il conseguimento di uno stato di equilibrio che essi definiscono come *buen vivir*». *Ibid.*, 437. In relazione alla nozione di sviluppo, ai suoi limiti e ai suoi rapporti con le teorie del *buen vivir* si vedano a titolo esemplificativo, G. ESTEVA, *Más allá del desarrollo: la buena vida*, in *Aportes Andinos: revista de derechos humano*, n.28/2011; A. ACOSTA, *El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir. Alcances de la constitución de montecristi*, in *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, n. 1/2011; S. G. ALVAREZ, *Sumak Kawsay o Buen Vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.

sviluppo economico e tecnologico, con un percorso che conduce verso il progresso e il benessere economico. Il *buen vivir*, invece, contempla una definizione più ampia e totalizzante di “vita buona”, che include la sfera culturale, emotiva, sociale ed ambientale.

Secondo alcuni studiosi esisterebbe un *buen vivir* “*antropológico primigenio*”, emerso negli anni '90 nell'Amazzonia ecuadoriana all'interno delle comunità kichwa, le quali, insieme all'Organizzazione dei Popoli Indigeni di Pastaza (OPIP), intrapresero un processo di riflessione sulle peculiarità relative al proprio stile di vita, per contestare le riforme economiche di stampo neoliberale ed esprimere un impegno verso il rafforzamento delle identità culturali.

Tale forma originaria di *buen vivir* sarebbe orientata intorno a tre fondamentali presupposti: «l'armonia con se stessi (dimensione culturale dell'identità), l'armonia con la comunità (dimensione sociale dell'equità) e l'armonia con la natura (dimensione ambientale della sostenibilità)»¹⁰. Oltre a tali presupposti il *sumak kawsay* si baserebbe su valori comuni che costituiscono il collante della sua dimensione etica come: «(...) l'armonia domestica, la solidarietà, l'aiuto, la generosità, l'obbligo di ricevere, la reciprocità, il consiglio e l'ascolto»¹¹.

Unitamente a tali valori fondanti, la più ampia filosofia andina «(...) si regge sui principi di relazionalità, corrispondenza, complementarità, reciprocità. La loro soddisfazione esige una struttura sociale, economica e politica diversa da quella occidentale. Richiede uno sforzo di decodifica e di rielaborazione giuridica. Sollecita una lettura interculturale a ogni livello di conoscenza per comprendere l'essenza di paradigmi e di antichi saperi disdegnati per secoli»¹². Questo ‘sforzo di decodifica’ sarebbe stato impensabile senza un movimento di recepimento che ha avuto origine dal basso, dall'azione dei gruppi che rappresentano le popolazioni indigene e quelle parti da sempre emarginate dalla vita sociale.

Bisogna, tuttavia, insistere su un punto fondamentale: i concetti di *sumak kawsay* e *suma qamaña* non sono stati mutuati integralmente dalla tradizione andina, non ci vengono tramandati in questa particolare accezione, ma sono stati elaborati ricorrendo ad altri apporti teorici in risposta a situazioni di crisi attuali. Questi apporti teorici ulteriori sono, ad esempio, i contributi delle teorie ambientaliste, ecofemministe, postsocialiste, che hanno concorso a delineare un concetto aperto e flessibile per la risoluzione delle sfide future, concetto che si basa sui principi di equità sociale e sostenibilità ambientale.

Ci si è chiesto se i due sintagmi *sumak kawsay* e *suma qamaña* siano, in realtà, il risultato di un'operazione finalizzata alla creazione di consenso elettorale su determinati temi, in quanto gli studi antropologici sulle popolazioni indigene non hanno ravvisato l'esistenza di tale concetto come pratica sociale. Effettivamente «da una prospettiva epistemologica post-moderna, post-razionalista, costruttivista e soggettiva, il *sumak kawsay*, come *buen vivir*, è una realtà ‘da (ri)costruire’, in un certo senso come ‘tradizione inventata’; ma ciò non diminuisce la validità del concetto, né la sua importanza come oggetto di una ‘scienza’ occidentale post-

¹⁰ A. P. CUBILLO GUEVARA-A. L. HIDALGO CAPITÁN, (*Emergencia*), *deconstrucción (y síntesis) del Buen Vivir latinoamericano*, cit., 194. (Traduzione dallo spagnolo di chi scrive).

¹¹ *Ibid.*

¹² S. BALDIN, *La tradizione giuridica controegemonica in Ecuador e Bolivia*, in *Boletín mexicano de derecho comparado*, n. 143/2015, 485.

moderna, che è ‘la scienza’ dei ‘significati’. Infatti, alcuni contributi indigenisti potrebbero essere inclusi in questo approccio, nella misura in cui derivano il significato del *suma qamaña* e del *sumak kawsay* dalla filosofia o dalla cosmovision andina»¹³.

Ci sono sostanzialmente tre prospettive mediante le quali il *buen vivir* si articola: la prospettiva indigenista, la prospettiva socialista-statalista e quella ecologista¹⁴. La prima interpreta il *buen vivir* attribuendo notevole rilievo al recupero delle tradizioni ancestrali dei popoli andini e prestando particolare attenzione agli elementi spirituali ad esso legati, al fine di rivendicare il diritto all’autodeterminazione dei popoli indigeni. Tale prospettiva predilige una definizione ‘pura’ di *sumak kawsay* non mediata da alcuna contaminazione con il pensiero occidentale, il quale non è compatibile con le culture ancestrali, in quanto irrimediabilmente compromesso da false promesse di benessere materiale.

La seconda sostiene, invece, che il concetto di *buen vivir* debba essere letto oltre una prospettiva indigenista ed integrato dai contributi del pensiero neomarxista, in quanto nuova forma di socialismo adeguata alle esigenze odierne. In tale contesto la preoccupazione principale è legata alle questioni afferenti all’equità sociale rispetto alle problematiche ambientali.

La terza riserva ai problemi ambientali un ruolo preminente, avvalendosi di contributi riconducibili a prospettive postmoderne di tipo costruttivista, e interpreta il *buen vivir* come uno strumento per la realizzazione di una società autenticamente biocentrica. Tale prospettiva può essere intesa come un punto di incontro di culture e tradizioni premoderne (come quelle indigene) e moderne (come quelle legate alla *deep ecology*), in una nuova dimensione post-moderna.

Per quanto concerne il particolare rapporto con il concetto di sviluppo, nell’impostazione socialista il *sumak kawsay* delinea un modello di sviluppo di ascendenze neomarxiste o socialdemocratiche alternativo al neoliberismo capitalista, nel quale lo stato svolge un ruolo cruciale nella realizzazione del benessere soggettivo e nell’implementazione del *buen vivir*.

La prospettiva indigenista, invece, è interessata a ricreare un sistema socioeconomico simile a quello delle comunità indigene, non contemplando il concetto stesso di sviluppo che viene interpretato come una forma di colonizzazione occidentale. Ciò in quanto «nella visione del mondo delle società indigene, nella comprensione del significato che la vita delle persone ha e deve avere, non esiste il concetto di sviluppo. In altre parole, non c’è la concezione di un processo lineare della vita che stabilisca uno stato precedente o successivo, ovvero sottosviluppo e sviluppo; una dicotomia attraverso la quale le persone devono passare per raggiungere il benessere, come avviene nel mondo occidentale. Non esistono

¹³ A. P. CUBILLO GUEVARA- A. L. HIDALGO CAPITÁN, *Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay*, cit., 33.

¹⁴ Come scrivono Cubillo Guevara e Hidalgo Capitán, «possiamo affermare che il modo in cui ogni autore comprende il *sumak kawsay* dipende dalla corrente di pensiero a cui appartiene: socialista e statalista, indigenista e ‘pachamamista’ o ecologista e post-sviluppista. E tale adesione colloca ciascuno di loro in un quadro culturale di riferimento diverso, che sia la cosmovision andina, il modernismo o il post-modernismo.» *Ibid.*, 35.

neanche concetti di ricchezza e povertà determinati dall'accumulo e dalla mancanza di beni materiali»¹⁵.

Le posizioni ecologiste e postmoderne, infine, riprendono questa spinta ideologica, interpretando il *sumak kamsay* come un percorso che conduca 'oltre lo sviluppo'. Ultimamente, tuttavia, sembra che le tre concezioni del *buen vivir* siano in procinto di essere abbandonate progressivamente a vantaggio di un'univoca e più semplice definizione teorica, che si focalizza sui caratteri di inclusione, equità e sostenibilità¹⁶.

3. Il *buen vivir* nella Costituzione dell'Ecuador

Al di là delle questioni teoriche e di genealogia di significati, il dato rilevante è che il concetto di *buen vivir* è entrato nelle Costituzioni di Ecuador e Bolivia e ha prodotto una rivoluzione copernicana del rapporto tra natura e società: la vita vissuta nel pieno rispetto della natura comincia nella realtà familiare, nei gruppi sociali ed è connessa ad una dimensione collettiva; non esiste una reale contrapposizione tra natura e società. La natura, la madre terra, definita *Pacha Mama*, si struttura come una fitta trama di delicate relazioni da tutelare ed è dotata di un valore intrinseco che precede la regolamentazione giuridica.

Esemplificativo del ruolo centrale che il *buen vivir* ha assunto nella Costituzione dell'Ecuador è quanto espresso innanzitutto nel preambolo: «noi tutte e noi tutti, il popolo sovrano dell'Ecuador (...) decidiamo di costruire una forma nuova di convivenza civile, nella diversità e in armonia con la natura, per raggiungere il *buen vivir*, il *sumak kamsay*»¹⁷. L'integrazione sociale, la valorizzazione delle diversità da un lato e un autentico rapporto di armonia con la natura dall'altro, sono le basi sulle quali edificare una nuova forma di convivenza che sia finalizzata a realizzare il *buen vivir*. Per questo all'art. 1 la Costituzione di Montecristi dichiara l'Ecuador uno «(...) stato interculturale, plurinazionale e laico»¹⁸ che tra i suoi doveri fondamentali, all'art. 3, prevede la necessità di «(...) garantire senza discriminazione alcuna il godimento effettivo dei diritti stabiliti dalla Costituzione e dagli strumenti internazionali».

¹⁵ C. VITERI, *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, in *Polis. Revista Latinoamericana*, n. 3/2002, 1.

¹⁶ Tale nuova proposta di *Buen Vivir* «(.) si concentra sull'inclusione dell'identità (sottolineata dagli indigenisti e dai pachamamisti), dell'equità (sottolineata dai socialisti e dagli statalisti) e della sostenibilità (sottolineata dagli ecologisti e dai posdesarrollistas); ciò viene fatto attribuendo a ciascuna di queste variabili la stessa importanza». A. P. CUBILLO GUEVARA- A. L. HIDALGO CAPITÁN, *(Emergencia), deconstrucción (y síntesis) del Buen Vivir latinoamericano*, cit., 201-202.

¹⁷ Constitución de la República del Ecuador, Preámbulo, 2008.

¹⁸ Per quanto concerne il particolare carattere plurinazionale degli stati, Serena Baldin scrive che «le precedenti costituzioni riconoscevano l'esistenza di società multietniche e pluriculturali. Ora sono gli Stati stessi a essere plurinazionali. È una modalità istituzionale che ambisce a incorporare i gruppi storicamente emarginati. Si tratta del sistema prescelto per sradicare il colonialismo e porre sullo stesso piano di eguaglianza i popoli che coesistono sul territorio, nessuno essendo superiore agli altri. La plurinazionalità comporta pratiche differenziate della democrazia. La giustizia indigena, ad esempio, offre alle comunità un modo per risolvere i conflitti al loro interno e per prevenire i contrasti mediante sanzioni morali e simboliche, a partire dai valori etnici locali». S. BALDIN, *La tradizione giuridica controegemonica in Ecuador e Bolivia*, cit., 510.

La Costituzione ecuadoriana è stata la prima e, finora, unica carta costituzionale a definire la natura come soggetto giuridico autonomo e, dunque, titolare di diritti e di pretese equiordinate rispetto a quelle degli esseri umani. Ciò si pone in contrasto con la visione teorico-giuridica europea, che concepisce la natura come una categoria residuale rispetto al diritto, come fenomeno extra-giuridico, connotato da un valore meramente strumentale.

In Italia, ad esempio, la Corte costituzionale ha stabilito che l'ambiente costituisce un *valore* e non un semplice strumento per il soddisfacimento dei bisogni dell'uomo; attraverso le parole della Corte, l'ambiente è definito come «(...) 'valore' costituzionalmente protetto, che, in quanto tale, delinea una sorta di materia 'trasversale', in ordine alla quale si manifestano competenze diverse, che ben possono essere regionali, spettando allo Stato le determinazioni che rispondono ad esigenze meritevoli di disciplina uniforme sull'intero territorio nazionale»¹⁹. Tuttavia, nella Costituzione italiana, l'insieme di situazioni giuridiche che compongono la tutela ambientale, rimane vincolato alla centralità della persona e allo sviluppo dell'identità individuale. Si tratta, dunque, di una visione antropocentrica che continua a concepire la natura come uno strumento nelle mani dell'uomo anche dopo le pronunce della Corte e anche dopo la riforma della legge costituzionale n. 1 del 2022. L'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi sono posti sempre in relazione all'essere umano e tutelati in quanto indispensabili al soddisfacimento di interessi umani. È ancora impensabile, innanzitutto sul piano culturale, riconoscere nella natura una soggettività che le consenta di acquisire un'autonomia dalla prospettiva antropomorfizzante.

L'Ecuador, invece, partendo da un approccio non antropocentrico mediante l'ausilio del *buen vivir*, ha fatto della natura, divenuta nuovo soggetto di diritto, il perno della Costituzione. Quest'ultima configura il *buen vivir* sia come diritto, che come obiettivo che l'ordinamento persegue.

Il secondo capitolo del Titolo II della Costituzione è dedicato specificamente ai *Derechos del buen vivir* e contiene un insieme eterogeneo di diritti che concernono le sezioni: 1- acqua e alimentazione; 2- ambiente sano; 3- comunicazione e informazione; 4- cultura e scienza; 5- educazione; 6- habitat e abitazione; 7- salute; 8- lavoro e sicurezza sociale. Osservando le tematiche afferenti ai diritti del *buen vivir*, emerge con chiarezza la varietà di interessi coinvolti i quali lasciano intuire l'entità del fenomeno. Il *buen vivir*, nella Costituzione ecuadoriana, non rappresenta semplicemente un richiamo ad antiche tradizioni, non esprime soltanto la necessità di tutelare le radici culturali indigene, ma è il parametro che orienta gli aspetti primari della vita della collettività. All'art. 14 «si riconosce il diritto della popolazione a vivere in un ambiente sano ed ecologicamente equilibrato che garantisca la sostenibilità e il *buen vivir*, il *sumak kawsay*»; all'art. 26 l'educazione che è «un dovere ineludibile e irrinunciabile dello Stato» è anche «condizione indispensabile per il *buen vivir*» solo per citare degli esempi. Dalla salute all'educazione, dal lavoro alla comunicazione e all'informazione, il *buen vivir* arriva a toccare dei nodi nevralgici che gli conferiscono un ruolo portante nell'ossatura costituzionale.

¹⁹ Corte costituzionale, sentenza n. 407/2002.

Oltre al secondo capitolo specificamente dedicato al *buen vivir*, in cui si fa riferimento, ad esempio, al diritto di vivere in un ambiente sano e alla tutela dell'ambiente in relazione ad esigenze umane, la Costituzione ecuadoriana introduce nel capitolo settimo, una sezione rubricata *Derechos de la naturaleza*. In tale sezione la natura o *Pacha Mama* non è più solo lo strumento per la realizzazione di prioritarie esigenze umane, ma diviene a tutti gli effetti un soggetto di diritto che l'ordinamento tutela a prescindere da ogni considerazione utilitaristica. L'art. 71, infatti, recita «la natura o *Pacha Mama*, dove si riproduce e si realizza la vita, ha diritto a che si rispetti integralmente la sua esistenza e al mantenimento e alla rigenerazione dei suoi cicli vitali, strutture, funzioni e processi evolutivi. Ogni persona, comunità, popolo o nazionalità potrà pretendere dall'autorità pubblica l'osservanza dei diritti della natura». È «l'esistenza» della natura come bene primario ad essere tutelata, un'esistenza dotata di un valore non solo intrinseco, ma anche universale, essendo consentito ad ogni persona, comunità, popolo o nazionalità di agire per chiederne tutela.

Dall'esame delle disposizioni presenti nel secondo e nel settimo capitolo è possibile rilevare un doppio binario di tutela nella Costituzione ecuadoriana che enuncia sia diritti tipicamente «della natura» (come il caso dell'art.71 appena citato), che diritti riferiti alla natura solo indirettamente, ma principalmente indirizzati e rivolti all'uomo, come il diritto degli individui a vivere in un ambiente sano ed ecologicamente equilibrato (art.14). Detto altrimenti la Costituzione dell'Ecuador «(...) esprime due categorie distinte di diritti: i diritti ecologici ed i diritti ambientali. I diritti ecologici sono posti a tutela dei cicli vitali e dei processi evolutivi, della sopravvivenza delle specie e degli ecosistemi. Si tratta di una tipologia di diritti autonoma rispetto ai diritti degli esseri umani. La violazione di tali diritti ricade nel campo della giustizia ecologica, la quale è dedicata totalmente alla natura e non si occupa del risarcimento spettante agli esseri umani in conseguenza di danni ambientali. I diritti ambientali, (...), sono strettamente connessi all'essere umano. La giustizia ambientale è dedicata alle persone»²⁰. La Costituzione di Montecristi, dunque, rappresenta un testo estremamente innovativo e all'avanguardia nel quale, tuttavia, esiste ancora una concezione ibrida in materia ambientale, ancorata ad un ineliminabile sostrato antropocentrico²¹.

Oltre ad essere un diritto e un obiettivo, all'art. 387 il *buen vivir* compare come responsabilità dello stato, il quale deve «promuovere la generazione e la creazione di conoscenza, stimolare la ricerca scientifica e tecnologica, e valorizzare i saperi ancestrali, in tal modo contribuendo alla realizzazione del *buen vivir*, il *sumak kawsay*».

Nella Costituzione ecuadoriana il *buen vivir* è un patto, una prospettiva comune alla quale i cittadini scelgono di vincolarsi e aderire; il *buen vivir* è quel percorso verso il quale la collettività decide di avviarsi per il rispetto autentico di tutte le imprescindibili differenze e la ricomposizione delle fratture esistenti nella società.

²⁰ L. PERRA, *I guardiani dei diritti della natura e delle sue entità*, in *Il Politico*, n. 2/2021, 188.

²¹ Si vedano in tal senso le osservazioni di E. GUDYNAS, *Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen vivir después de Montecristi*, in G. WEBER (a cura di), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones ciudad y observatorio de la cooperación al Desarrollo, 2011.

4. Prospettive di tutela giurisdizionale

Per quanto riguarda la problematica questione dei meccanismi effettivi di tutela dei diritti della natura, la Costituzione dell'Ecuador prevede all'art. 72, un diritto “*a la restauración*”: «la natura ha diritto alla restaurazione. Questa restaurazione sarà indipendente dall'obbligo che hanno lo stato e le persone fisiche o giuridiche di indennizzare gli individui e le collettività che dipendono dai sistemi naturali colpiti. Nei casi di impatto ambientale grave o permanente, inclusi quelli derivanti dallo sfruttamento di risorse naturali non rinnovabili, lo stato stabilirà i meccanismi più efficaci per la riparazione, e adotterà le misure adeguate per mitigare o eliminare le conseguenze ambientali nocive». Il diritto “*a la restauración*” può essere esercitato da chiunque, indipendentemente dalla circostanza di aver subito danni a livello personale; l'azione a difesa della natura non è, dunque, condizionata da lesioni degli interessi del soggetto che la intraprende. Questa forma di riparazione, che si sviluppa in maniera autonoma rispetto al diritto al risarcimento per violazione di legge, simboleggia indubbiamente un cambiamento effettivo di prospettiva. Tutti possono preoccuparsi ed agire a tutela dei diritti della natura che hanno una portata autenticamente universale nell'ordinamento ecuadoriano²².

Nonostante gli innegabili passi in avanti, alla costituzionalizzazione dei diritti della natura non è seguita l'adozione di una legislazione specifica che consenta una maggiore chiarezza nel definire, ad esempio, il fondamentale concetto di natura o che precisi quale siano il contenuto e la portata dei suoi diritti. La Costituzione ecuadoriana definisce la natura come «*Pacha Mama*, donde se produce y realiza la vida» senza ulteriori precisazioni che possano agevolare l'interpretazione di tale assunto portante; in tal modo risulta indubbiamente complicato fare un salto dalla tradizione al dato normativo senza l'ausilio di una dimensione intermedia.

Oltre ai quesiti relativi ai problemi definitivi, ci si è posti la fondamentale questione se i diritti della natura si rivolgano a tutte le componenti dell'ecosistema o solo a talune, non essendo in alcun modo specificato nel testo costituzionale²³. In questo come in diversi altri

²² La Costituzione dell'Ecuador prevede anche ulteriori strumenti di garanzia giurisdizionale come *l'acción de Protección*, *l'acción Extraordinaria de protección*, *l'acción de Cumplimiento* e strumenti di garanzia istituzionale come *l'istituzione della Defensoria del Pueblo*. In particolare, *l'acción Extraordinaria de protección* ha l'obiettivo di tutelare i diritti costituzionali violati attraverso sentenze, ordinanze o decreti che pongano fine a un processo giudiziario, che sia esso ordinario o costituzionale; a tale scopo, devono essere esauriti i mezzi di impugnazione previsti per ciascuna procedura o azione dalla legge. L'azione straordinaria di protezione si pronuncia su due questioni principali: la violazione dei diritti costituzionali e la violazione delle norme del giusto processo. In questo senso, tutti i cittadini, individualmente o collettivamente, possono presentare un'azione straordinaria di protezione contro le decisioni giudiziarie in cui siano stati violati diritti riconosciuti dalla Costituzione. Questo meccanismo è previsto per garantire che la competenza dei giudici sia subordinata alle disposizioni della legge suprema e, soprattutto, per garantire il rispetto dei diritti delle parti coinvolte nel processo.

²³ In realtà, uno strumento utile nella comprensione del concetto di natura o Madre Terra, può essere individuato nella Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra che all'art. 1 stabilisce: «La Madre Terra è un essere vivente. La Madre Terra è una comunità unica, indivisibile e auto-regolata, di esseri correlati che sostiene, contiene e riproduce tutti gli esseri che la compongono. Ogni essere è definito dalle sue relazioni come parte integrante della Madre Terra. I diritti intrinseci della Madre Terra sono inalienabili in quanto derivano dalla stessa fonte di esistenza. La Madre Terra e tutti gli esseri che la compongono sono titolari di tutti i diritti intrinseci riconosciuti in questa Dichiarazione senza distinzione di alcun tipo, come può essere quella tra esseri organici e inorganici, specie, origine, uso per gli esseri umani, o qualunque altro status. Così come gli esseri umani hanno

casi, sono intervenute le pronunce della Corte costituzionale a fare chiarezza: la Corte ha stabilito che la natura è «costituita da un insieme interrelato, interdipendente e indivisibile di elementi biotici e abiotici (ecosistemi)» ed è considerata come «una comunità di vita» in cui «gli elementi che la compongono, inclusa la specie umana, sono legati e hanno una funzione o un ruolo»²⁴. Di conseguenza nelle sue sentenze la Corte si è mossa verso l'attribuzione della titolarità giuridica anche alle componenti dell'ecosistema e alle possibili declinazioni del concetto di natura come fiumi o boschi.

L'art. 10 Cost. stabilisce, inoltre, che «la natura sarà titolare dei diritti che le sono riconosciuti dalla Costituzione». I diritti espressamente riconosciuti alla natura nel testo costituzionale sono tre: 1-il rispetto integrale della sua esistenza (art. 71); 2-il mantenimento e rigenerazione dei suoi cicli vitali, strutture, funzioni e processi evolutivi (art. 71); 3- il diritto al ripristino (art. 72). Un'altra questione aperta riguarda, dunque, l'incertezza relativa alle due ipotesi, ugualmente verosimili, che considerano i diritti della natura come un elenco tassativo e quindi chiuso o come un elenco aperto. Ancora una volta la risposta a tale quesito è quella offerta dalla giurisprudenza costituzionale che ha operato un'interpretazione estensiva dei diritti della natura. È sufficiente ricordare in tal senso i casi *Manglares* (n. 22-18-IN/21) e *Bosque Protector Los Cedros* (n. 1149-19- JP/21).

Per quanto concerne il caso *Manglares*, per la prima volta, la Corte costituzionale dell'Ecuador ha riconosciuto un particolare ecosistema²⁵ come soggetto di diritto; l'ecosistema in questione è quello delle Mangrovie, situate in zone tropicali caratterizzate da terreni fangosi e soggetti ad allagamenti periodici. Tali ecosistemi hanno un'importanza fondamentale in quanto rappresentano un rifugio per molteplici organismi acquatici e terrestri e svolgono una funzione idrologica essenziale, evitando la siccità e prevenendo le inondazioni. Le Mangrovie sono, inoltre, tra le più efficienti “spugne” di carbonio del pianeta: un solo ettaro può catturare fino a mille tonnellate di carbonio all'anno.

Nel giugno 2018 il Coordinatore ecuadoriano delle Organizzazioni per la Difesa della Natura e dell'Ambiente, l'associazione Animalista Libera Ecuador e Azione ecologica hanno presentato innanzi alla Corte costituzionale dell'Ecuador, un'azione pubblica di incostituzionalità relativa agli articoli 104 (7), 121, 184 e 320 del Codice Organico Ambientale (COAM). La Corte si è pronunciata su tre questioni: la costituzionalità dell'articolo 104²⁶, riguardante le attività consentite negli ecosistemi di Mangrovie; la

diritti umani, anche tutti gli altri esseri della Madre Terra hanno diritti che sono specifici della loro condizione e appropriati per il ruolo e la funzione che hanno all'interno delle comunità in cui esistono. I diritti di ogni essere sono limitati dai diritti degli altri esseri, e qualunque conflitto tra diritti deve risolversi in maniera da mantenere l'integrità, l'equilibrio e la salute della Madre Terra.» *Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra*, 2010, art. 1.

²⁴ Corte costituzionale dell'Ecuador, sentenza n. 22-18-IN/21, par. 27.

²⁵ Nel caso di cui si discute la Corte ha definito un ecosistema come «(...) una interacción armónica e interdependiente de los elementos bióticos y abióticos que lo componen» ossia “un insieme interrelazionato, interdipendente e indivisibile di elementi biotici e abiotici», *Ibid.*, par. 39.

²⁶ «Attività consentite nell'ecosistema delle mangrovie. Le attività consentite nell'ecosistema di mangrovie, a partire dall'entrata in vigore della presente legge, sono le seguenti: “controllo fitosanitario secondo quanto stabilito dal piano di gestione o da altri strumenti di conservazione e gestione di tali aree; 1-promozione della vita selvatica; 2-turismo e attività ricreative non distruttive delle mangrovie; 3-attività tradizionali non distruttive delle mangrovie, come la gestione e l'uso di prodotti non legnosi; 4-servitù di passaggio; 5-altre attività non tradizionali, scientifiche,

costituzionalità dell'articolo 121²⁷, relativo alla possibilità di coltivazioni monoculturali in aree degradate o in fase di desertificazione; la costituzionalità dell'articolo 184²⁸, riguardante la consultazione ambientale. Per quanto concerne tali articoli, la Corte ha dichiarato l'incostituzionalità, perché lesiva della certezza del diritto, della frase “altre attività produttive” dell'articolo 104, comma 7, del Codice Organico dell'ambiente e ha stabilito la costituzionalità condizionata del termine “infrastruttura pubblica”. Tale ultimo sintagma sarà costituzionale fintantoché la costruzione di infrastrutture pubbliche garantirà l'accesso ai servizi per le comunità che vivono in prossimità degli ecosistemi di Mangrovie e non pregiudicherà i cicli di vita, la struttura, le funzioni e i processi evolutivi dell'ecosistema delle Mangrovie.

La Corte ha inoltre dichiarato l'incostituzionalità dell'articolo 121 del Codice Organico dell'ambiente relativo alla previsione di monocolture nelle piantagioni forestali realizzate in aree degradate o in fase di desertificazione, per violazione dell'articolo 409 della Costituzione. Tale disposizione costituzionale prevede espressamente che «nelle aree colpite da processi di degrado e desertificazione, lo stato svilupperà ed incentiverà progetti di forestazione, riforestazione, e rivegetazione che evitino la monocoltura e impieghino, preferibilmente, specie native e adatte alla zona».

Rispetto all'art. 184, che concerne la consultazione ambientale, la Corte ha precisato che tale norma sarà costituzionale finché il suo scopo e il suo contenuto saranno interpretati e integrati con i precetti costituzionali relativi alla consultazione ambientale, con la giurisprudenza della Corte, le norme dell'Accordo di Escazú²⁹ e con quanto stabilito dalla Corte stessa nella sentenza.

Nella sua sentenza, come anticipato inizialmente, la Corte ha riconosciuto la soggettività giuridica alle Mangrovie, precisando, tuttavia, che il riconoscimento giurisdizionale di ecosistemi specifici non comporta che i soggetti non dichiarati giudizialmente non abbiano protezione. Secondo la Corte non è necessario, in altre parole, un riconoscimento giudiziale di ogni ecosistema affinché i diritti della natura abbiano efficacia.

artigianali, non distruttive delle mangrovie; 6-altre attività produttive o di infrastruttura pubblica che dispongano di autorizzazione esplicita dall'Autorità Ambientale Nazionale e che offrano programmi di rimboschimento». Código Orgánico del Ambiente, art. 104.

²⁷ «Le monocolture possono essere stabilite nelle piantagioni forestali realizzate in aree degradate o in fase di desertificazione determinate nel piano di pianificazione del territorio.» *Ibid.*, art. 121.

²⁸ «Sulla partecipazione dei cittadini: L'Autorità Ambientale Competente deve informare la popolazione che potrebbe essere direttamente interessata sulla possibile realizzazione di progetti, opere o attività, nonché sugli eventuali impatti socio-ambientali attesi e sulla pertinenza delle azioni da intraprendere. Lo scopo della partecipazione della popolazione sarà la raccolta delle loro opinioni e osservazioni per incorporarle negli Studi Ambientali, purché siano tecnicamente ed economicamente fattibili. Se da questo processo di consultazione emerge un'opposizione maggioritaria della rispettiva popolazione, la decisione di eseguire o meno il progetto sarà adottata con una risoluzione debitamente motivata dall'Autorità Ambientale Competente. Nei meccanismi di partecipazione sociale saranno presenti facilitatori ambientali, che verranno valutati, qualificati e registrati nel Sistema Unico di Informazione Ambientale.» *Ibid.*, art. 184.

²⁹ L'Accordo di Escazú, entrato in vigore il 22 aprile 2021, è il primo trattato ambientale a prevedere per gli stati firmatari l'obbligo di rendere disponibili tutte le informazioni sui progetti che possano avere un impatto ambientale. Oltre ai diritti di accesso all'informazione ambientale, l'Accordo rafforza la partecipazione pubblica ai processi decisionali e l'accesso alla giustizia in materia ambientale.

Il caso *Bosque Protector Los Cedros*, invece, concerne un'area dichiarata riserva naturale nel 1989 e area protetta nel 1994. Tale zona corrisponde alla gran parte del territorio di una foresta pluviale sita nella provincia di Imbabura: il cosiddetto *Bosque Protector Los Cedros*.

Il 3 marzo 2017 è stata concessa nel territorio in questione, a dei soggetti privati, la possibilità di edificare infrastrutture e installare impianti di trivellazione per l'estrazione mineraria; ciò ha determinato la presentazione di una prima *acción de protección* per violazione dei diritti costituzionali della natura, contro il Ministero dell'Ambiente che ha effettuato la concessione. L'*Unidad Judicial Multicompetente de Cotacachi* ha rigettato l'azione che è stata impugnata dal Governo di Cotacachi dinnanzi alla *Corte Provincial de Justicia de Imbabura* la quale, tuttavia, non si è pronunciata nello specifico sulla questione dei diritti della natura. La Corte Provinciale, infatti, ha accolto il ricorso solo nella parte relativa alla violazione del diritto alla partecipazione e alla consultazione preventiva delle comunità abitanti le zone interessate dalle estrazioni minerarie. Per tale motivo è stata esperita un'*acción de protección* dinnanzi alla Corte costituzionale ecuadoriana, il 18 luglio 2020.

La Corte costituzionale ha condannato il *Ministerio de Minería* e il *Ministerio del Ambiente* a ripristinare lo *status quo ante* (art 11 n. 9 Cost.), considerandoli responsabili della violazione dei diritti della natura del *Bosque Protector Los Cedros*, del diritto all'acqua, ad un ambiente sano e alla consultazione preventiva delle comunità abitanti. Nella sua sentenza la Corte ha vietato qualsiasi attività che possa mettere in pericolo l'integrità dei diritti naturali del *Bosque Protector Los Cedros*, comprese le operazioni di ricerca ed estrazione mineraria, identificando il *Bosque Protector Los Cedros* come un ecosistema sulla base della definizione stabilita dal Codice Organico Ambientale. La Corte ha precisato, in aggiunta, che «sia gli ecosistemi che le loro specie e biodiversità sono oggetto di valutazione intrinseca nella Costituzione ecuadoriana»³⁰ e le attività, le quali conducono all'estinzione delle specie, violano il diritto della natura alla sua esistenza integrale.

Nella valutazione degli effetti dell'attività mineraria, la Corte ha invocato il principio di precauzione, nelle sue tre componenti del rischio potenziale di danni gravi e irreversibili, dell'incertezza scientifica su tali conseguenze negative, e dell'adozione di misure protettive tempestive ed efficaci da parte dello Stato. Riguardo al primo elemento del principio di precauzione, la Corte ha specificato che deve essere applicato qualora esista un rischio di danni gravi e irreversibili che possano portare all'estinzione delle specie, alla distruzione degli ecosistemi e all'alterazione permanente dei cicli naturali. La sentenza ha valutato il rischio utilizzando tre fattori: 1. la complessità dell'ecosistema; 2. la fragilità del *Bosque Protector Los Cedros*; 3. la minaccia imminente su diverse specie. Riguardo al secondo elemento, la Corte ha stabilito che l'incertezza scientifica sulle conseguenze negative può derivare dal fatto che queste sono ancora oggetto di dibattito scientifico, o dal fatto che esiste una difficoltà nel determinare tali conseguenze a causa dell'alta complessità.

La Corte ha poi precisato che: «l'applicazione del principio precauzionale deve essere sempre ragionevole e proporzionata, cioè solo quando si verifica effettivamente la

³⁰ Corte costituzionale dell'Ecuador, sent. n. 1149-19-JP/21, par. 47.

concorrenza degli elementi sopra menzionati, e sotto un'analisi attenta e motivata di ogni singolo caso»³¹.

Nel corso della sua attività, la Corte costituzionale ha utilizzato dei principi specifici relativi alla tutela ambientale, alcuni presenti nella Costituzione ed altri introdotti dall'operato della Corte stessa. Tra questi ricordiamo il *principio de favorabilidad pro natura*, sancito nella Costituzione dell'Ecuador all'art. 395 n. 4, in cui si menziona che «in caso di dubbi riguardo all'ambito delle disposizioni legali in materia ambientale, queste verranno applicate nel senso più favorevole alla protezione della natura»³²; il *principio ecológico de tolerancia*, introdotto dalla Corte con il caso *Bosque Protector Los Cedros*, che ricorda l'importanza di non alterare le caratteristiche di base di un sistema oltre il livello ottimale per lo stesso; il *principio interespecie*, il quale stabilisce che taluni diritti possono essere garantiti solo in relazione a proprietà uniche o esclusive di una specie³³.

5. Conclusioni

Oltre il caso specifico delle teorie riconducibili al *buen vivir*, il fenomeno di antropomorfizzazione giuridica, ossia dell'attribuzione ad esseri inanimati di qualità e prerogative tradizionalmente riservate agli esseri umani è stato, negli ultimi decenni, oggetto di attenzione e interesse crescenti. Anche Nuova Zelanda e Uganda, per citare solo due esempi, hanno approvato una legislazione a tutela dei diritti della natura secondo i medesimi parametri culturali indigeni.

Nel 2017 il parlamento neozelandese ha riconosciuto al fiume *Whanganui*, sacro al popolo maori, lo status di “persona giuridica”, concedendogli gli stessi diritti di una persona fisica.

Questo fiume, situato nell'Isola del Nord del paese, si estende per 180 miglia fino al Mar di Tasmania e le sue rive sono state abitate dalle comunità indigene maori che si considerano parte integrante di esso; il fiume *Whanganui*, infatti, ha fornito il sostentamento ed è stata la principale via di comunicazione per le comunità che lo circondano. Tuttavia, a partire dal 1840 con il processo di colonizzazione, l'integrità e la preservazione del fiume sono state sistematicamente compromesse dalla Corona con conseguenze devastanti, come l'inquinamento e il danneggiamento degli habitat acquatici.

Dopo una serie di negoziati e una disputa legale durata 20 anni, nel 2017, mediante l'Atto *Te Awa Tupua*, il fiume *Whanganui* è stato riconosciuto entità vivente e indivisibile. L'attribuzione della personalità giuridica ha consentito al fiume di godere di una soggettività

³¹ Corte costituzionale dell'Ecuador, sent. n. 1149-19-JP/21, par. 114.

³² La Corte costituzionale è intervenuta a precisare la distinzione tra il *principio de favorabilidad pro natura* e il principio *in dubio pro natura*, cui si fa ricorso nel caso in cui si verificano due condizioni: 1-l'esistenza di dubbi nell'applicazione delle norme e 2-la circostanza che le norme in questione riguardano esclusivamente la materia ambientale. *Ibid.*, par. 40.

³³ Congiuntamente a tali principi sono applicati, nella materia ambientale, i noti principi di precauzione e dell'azione preventiva così come previsti all'art. 192 del TFUE. La Corte costituzionale ecuadoriana ha indicato, per quanto concerne il principio di precauzione, che questo è composto da tre elementi: il rischio potenziale di danni gravi o permanenti alla natura, l'incertezza scientifica e l'adozione di misure tempestive ed efficaci da parte dello Stato. *Ibid.*, par. 62.

indipendente, espressa tramite la nomina di due rappresentanti (uno espressione del popolo maori e l'altro dello stato) a cui è stato affidato il compito di agire in sua vece.

Il Parlamento dell'Uganda, invece, ha approvato nel 2019 il *National Environment Act* che, accanto ai diritti dell'ambiente, contempla anche i diritti della natura concepita come soggetto giuridico titolare di diritti e interessi, in grado di adire i tribunali in difesa di essi. La portata della legge si estende alla gestione del cambiamento climatico, alla regolamentazione delle sostanze chimiche pericolose, alle preoccupazioni legate all'industria petrolifera e alla gestione dei rifiuti. Un aspetto chiave è l'istituzione della Forza di Protezione Ambientale, un'unità specializzata dedicata all'applicazione rigorosa delle normative ambientali.

Nell'ambito della nuova rappresentazione giuridica ambientale che si sta diffondendo gradualmente al livello internazionale, dunque, la natura non è più un bene da tutelare, ma un vero e proprio soggetto dotato di diritti da poter far valere nelle aule giudiziarie.

Il dato peculiare e significativo è che questa progressiva antropomorfizzazione è legata all'emersione di istanze radicate nella società: «(...) l'antropomorfizzazione è presente nella tradizione dei popoli che hanno spesso dovuto mobilitarsi sia politicamente che giuridicamente per ottenere il riconoscimento di queste nuove persone nello scenario giuridico degli Stati di appartenenza. Gli ordinamenti giuridici, pertanto, hanno riconosciuto ed omologato una antropomorfizzazione già in atto in seno alla società»³⁴. Il riconoscimento dei diritti della natura, dunque, non deriva da un'operazione di astrazione, non si basa su un'ideologia, ma si pone come ricognizione di tradizioni millenarie. I tentativi di attribuzione della soggettività giuridica alla natura non sono espressione di una società contemporanea delirante, non sono l'ultima appendice di un inconcepibile rivoluzione culturale in atto, ma portano alla luce le radici sommerse di un modo diverso di concepire la relazione tra natura e cultura.

Ci si può chiedere come mai esista un tale legame tra le rivendicazioni dei popoli autoctoni e l'attribuzione della soggettività giuridica alla natura, legame che trascende i confini territoriali. Una probabile risposta può essere cercata nell'inadeguatezza del costituzionalismo antropocentrico a disciplinare e tutelare un'autentica cultura della sostenibilità sociale e ambientale: se il diritto è lo strumento del potere ed è il segno più vistoso della divaricazione tra natura e società, è necessario un ritorno ad una tradizione pre-giuridica che legga la soggettività in un'ottica diversa.

Nell'alveo delle tradizioni dei popoli andini è il concetto di responsabilità, intesa come pratica quotidiana atta a riequilibrare le relazioni che legano l'uomo al tutto, che struttura la soggettività. L'individuo esiste soltanto se compie uno sforzo di relazione e comprensione di quello che lo circonda: la natura, allora, è il luogo della rivelazione dell'altro (umano o non umano) e, al tempo stesso, dell'io; è il luogo della relazione. Se la soggettività non è la misura dell'io, ma la misura dell'altro, essa diviene attenzione all'agire dell'altro, un essere *per* l'altro, arrivando a delineare una nuova forma di *responsabilità* verso l'altro.

³⁴ L. PERRA, *L'antropomorfizzazione giuridica*, in *Diritto & Questioni Pubbliche*, XX, 2020, 50.

Analizzando i profili critici del *buen vivir*, una delle perplessità più comuni concerne l'impossibilità di esportare un tale paradigma teorico al di fuori dei confini dell'America Latina.

In realtà le teorie del *buen vivir* non coincidono esclusivamente con le tradizioni andine; come più autori hanno dimostrato «le sue basi sono eterogenee in quanto provenienti da più sostrati culturali. (...) Fra le righe delle rivendicazioni promosse a valori costituzionali si scorgono le riflessioni accademiche sull'equità distributiva, sui beni comuni, i postulati della *Earth Jurisprudence*, le rivendicazioni transnazionali per la sovranità alimentare, nonché le influenze delle convenzioni internazionali sull'ambiente, sullo sviluppo sostenibile e sui diritti delle popolazioni indigene»³⁵.

Il *buen vivir* positivizzato nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia è, allora, una rielaborazione in cui convivono un passato quasi inconciliabile con la cultura filosofico-giuridica dell'Europa continentale e un presente in piena continuità con queste. Per strutturare la nozione di *buen vivir*, è stato necessario, in altri termini, attingere a costrutti attuali. Un esempio su tutti è quello delle teorie della *Earth Jurisprudence*³⁶ che restaurano il legame tra giustizia ambientale e giustizia sociale, mediante la proposta di una nuova ontologia giuridica attenta al valore intrinseco di ogni elemento dell'ecosistema.

La questione centrale sulla quale potrà essere osservato e sottoposto al vaglio il fenomeno del *buen vivir*, allora, non concerne la sua esportabilità quanto la sua applicazione concreta, le conseguenze giuridiche e amministrative che esso produrrà negli ordinamenti in cui è stato recepito. La Corte costituzionale dell'Ecuador è stata il gancio trainante di questa rivoluzione copernicana, formulando sentenze in conformità ad una costituzione giovane, innovativa e inclusiva. Tuttavia, gli aspetti problematici concernono il recepimento di una siffatta giurisprudenza: l'ordinamento dello stato ecuadoriano era predisposto all'accoglimento delle innovazioni costituzionali e giurisprudenziali?

Finora, al dettato costituzionale non è seguita una legislazione finalizzata a tracciare una chiara determinazione del soggetto cui dovrebbero essere attribuiti i diritti della natura così come previsto dal par. 8 dell'art. 11 Cost.³⁷. Le leggi più importanti emanate in materia ambientale come la *Ley de Minería*, la *Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria*, la *Ley Orgánica de Recursos Hídricos y Usos y Aprovechamiento del Agua* e il *Código Orgánico del Ambiente*, non disciplinano il concetto di natura, non sviluppano il suo contenuto e la sua portata³⁸. La legislazione ambientale non è riuscita ancora a concretizzarsi in norme giuridiche che

³⁵ S. BALDIN, *La tradizione giuridica controegemonica in Ecuador e Bolivia*, cit., 529.

³⁶ Il termine *Earth Jurisprudence* è emerso da un incontro organizzato da *Gaia Foundation* con il filosofo Thomas Berry nell'aprile del 2001 presso il centro *Airlie* in Virginia.

³⁷ Il paragrafo 8 dell'art. 11 Cost. prevede che «il contenuto dei diritti si svilupperà in maniera progressiva attraverso le norme, la giurisprudenza e le politiche pubbliche. Lo Stato creerà e garantirà le condizioni necessarie per il loro pieno riconoscimento ed esercizio».

³⁸ Nel 2018, in occasione del primo decennio della Costituzione ecuadoriana, un gruppo di giuristi e ambientalisti si è riunito per fare il bilancio dello sviluppo dei diritti ambientali in quel periodo. I lavori sono stati pubblicati nel testo di A. MALDONADO, E. MARTÍNEZ, *Una década con derechos de la naturaleza*, Quito, Abya Yala, 2019. Al fine di monitorare lo stato della questione sullo sviluppo legislativo si guardi anche D. VITERI NUÑEZ, *Los derechos de la naturaleza en la legislación Ecuatoriana*, in A. MATILLA (a cura di), *Reflexiones sobre el Derecho público*, La Habana, Unión de Juristas de Cuba, 2019.

consentano una reale protezione dei diritti della natura o consentano di comprendere quali meccanismi legali e istituzionali debbano essere utilizzati per la loro difesa in caso di violazioni³⁹.

Probabilmente siamo ancora in una fase liminare, una fase che si caratterizza per il valore politico e culturale del riconoscimento dei diritti della natura e che rappresenta un invito alla problematizzazione delle categorie giuridiche, a pensare in maniera non-antropocentrica. A tale fase, tuttavia, non è ancora seguita quella dei benefici giuridici concreti che richiedono una riforma radicale dell'intero assetto ordinamentale e un ripensamento dei tradizionali istituti assunti da secoli come assiomi.

Forse sarebbe utile chiedere in prestito le parole di Ramiro Ávila Santamaría, docente universitario ed ex giudice della Corte costituzionale dell'Ecuador che, sul tema del riconoscimento della soggettività giuridica alla natura, scrive di non aver «(...) risposte definitive, solo domande, inquietudine e intuizioni. Ciò che è sicuro è che le cose della natura offrono risposte radicali ai problemi profondi che stanno attraversando l'umanità, tanto in relazione con gli esseri umani (violenza, povertà, esclusione) come tra gli umani, le altre specie e la Terra (crisi ecologica)»⁴⁰.

³⁹ Come scrive Viviana González «(...) attualmente esiste un grande vuoto normativo che impedisce, da un lato, di contenere – nell'ambito di una democrazia partecipativa - le operazioni estrattive, che sono supportate da grandi capitali e strutture di potere, e, dall'altro, di responsabilizzare adeguatamente le corporazioni per i danni causati alla natura e alle comunità a cui vengono violati i loro diritti. Tuttavia, anche se il loro sviluppo è ancora molto embrionale, non è chiaro che figure come i diritti della natura e i diritti bioculturali incorporino strumenti incisivi sulla questione. Sembrerebbe quindi che queste riforme giuridiche nel campo ambientale dovrebbero inevitabilmente essere accompagnate da riforme in altre questioni come: la partecipazione dei cittadini, i quadri regolatori che governano gli investimenti delle corporazioni, i quadri regolatori dei settori estrattivi, i quadri del diritto internazionale in cui le corporazioni non sono attori all'interno di queste giurisdizioni, ecc.» V. GONZÁLEZ, *Derechos de la naturaleza y derechos bioculturales: escenarios de posibilidad ante la degradación de la naturaleza*, Bogotá, Centro Sociojurídico para la Defensa Territorial Siembra, 2021, 132. (Traduzione dallo spagnolo di chi scrive).

⁴⁰ R. A. SANTAMARIA, *Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza en el neoconstitucionalismo andino: Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma*, in A. C. WOLKMER- R. DE SOUZA VIEIRA (a cura di), *Direito humanos e sociedade*, Vol. II, Brasil, SC:UNESC, 2020,104.