

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-JURÍDICA AL TRATAMIENTO DE LOS ANIMALES EN EL MUNDO ANDINO PREHISPÁNICO Y COLONIAL

A HISTORICAL-LEGAL APPROACH TO THE TREATMENT OF ANIMALS IN THE PRE-HISPANIC AND COLONIAL ANDEAN WORLD

Marianné Núñez Núñez

Máster en Derecho Animal y Sociedad, Universitat Autònoma de Barcelona

Abogada especialista en Derecho Animal

ORCID ID: 0000-0001-5515-4160

Recepción: marzo 2025

Aceptación: abril 2025

RESUMEN

En el presente trabajo se realizó una aproximación histórica y jurídica sobre el tratamiento de los animales en el mundo andino prehispánico y colonial. La cosmovisión andina se caracteriza por el principio de reciprocidad que toma en mayor consideración a los animales y la naturaleza en general. Sin embargo, la influencia de la visión occidental introdujo prácticas que implicaron un uso cruel de los animales con fines de entretenimiento, como en el caso de la tauromaquia. En la actualidad los países andinos de Ecuador y Bolivia han reconocido a la *Pachamama*, Madre Tierra o Naturaleza como un sujeto de derecho en sus constituciones actuales, basándose en las visiones milenarias andinas de respeto a la naturaleza y sus elementos como son los animales. Particularmente, en Ecuador, la Corte Constitucional ha desarrollado jurisprudencia histórica al reconocer a los animales como sujetos de derecho protegidos por los derechos de la naturaleza, consolidando un modelo jurídico innovador en la región.

PALABRAS CLAVE

Tratamiento de los animales; mundo andino prehispánico y colonial; cosmovisión andina; colonialismo y animales; derechos de la naturaleza.

ABSTRACT

This paper presents a historical and legal analysis of the treatment of animals in the pre-Hispanic and colonial Andean world. The Andean worldview is characterized by the principle of reciprocity, which places a significant emphasis on animals and nature in general. However, the influence of Western perspectives introduced practices that led to the cruel use of animals for entertainment purposes, such as bullfighting. In contemporary times, Andean countries like Ecuador and Bolivia have recognized Pachamama —Mother Earth or Nature— as a subject of rights in their constitutions, drawing from ancient Andean views of respect for nature and its elements, including animals. In particular, Ecuador's Constitutional Court has developed landmark jurisprudence by recognizing animals as subjects of rights protected by the rights of nature, shaping an innovative legal model in the region.

KEYWORDS

Animal treatment; pre-Hispanic and colonial Andean world; Andean worldview; colonialism and animals; rights of nature.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-JURÍDICA AL TRATAMIENTO DE LOS ANIMALES EN EL MUNDO ANDINO PREHISPÁNICO Y COLONIAL

A HISTORICAL-LEGAL APPROACH TO THE TREATMENT OF ANIMALS IN THE PRE-HISPANIC AND COLONIAL ANDEAN WORLD

Marianné Núñez Núñez

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.—2. LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO ANDINO, ANIMALES SAGRADOS Y LA PACHAMAMA.—3. EL TRATAMIENTO DE LOS ANIMALES EN LA ÉPOCA COLONIAL.—4. LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO ANDINO Y LOS ANIMALES EN EL CONSTITUCIONALISMO DE ECUADOR Y BOLIVIA.—5. CONCLUSIONES.—6. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre los seres humanos y la naturaleza ha sido objeto de cuestionamiento y reflexión en las últimas décadas, especialmente en el marco de la crisis ambiental global. En este contexto, el mundo animal ha adquirido una relevancia creciente tras siglos de explotación y uso indiscriminado en distintas culturas. Este renovado interés por los animales ha propiciado una serie de estudios que abarcan desde las ciencias naturales hasta el derecho y la literatura.

Los avances progresivos hacia la búsqueda de una sociedad que tenga una mejor relación con otros habitantes del planeta Tierra, se revelan en varios ámbitos de la existencia humana. Sin embargo, muchos siglos atrás, los pueblos originarios de América tenían una relación de reciprocidad con la *Pachamama* o Madre Naturaleza. Esta situación cambió irremediablemente con el periodo de la conquista, llegando a celebrarse crueles y sangrientos espectáculos del cual fueron partícipes los herederos de aquella filosofía andina¹, que originalmente propugnaba una relación de reciprocidad e incluso de sacralidad con otros habitantes de la naturaleza.

¹ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (cit.) 51: “La ‘filosofía andina’ no cumple con varios de los criterios autodeterminados por la filosofía occidental: evidentemente no ha surgido en Jonia ni en otro lugar del Mediterráneo. Tampoco es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, ni una ciencia en sentido estricto. No conoce la separación ilustrista entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la

En ese sentido, en el presente trabajo se hará una aproximación histórica y jurídica sobre el tratamiento de los animales en el mundo andino, para posteriormente contraponerlo con el tratamiento recibido por ciertas especies de animales en la época colonial. A raíz de esta contraposición de cosmovisiones, se pueden rescatar los remanentes de la reciprocidad de la cosmovisión andina, que se ven reflejados en las constituciones actuales de dos países de la región andina: Ecuador y Bolivia.

Así, en la primera parte de este trabajo se analizarán algunos conceptos vinculados a la cosmovisión de los antiguos habitantes del Ande, donde el principio de reciprocidad practicado por estos pueblos evidencia respeto y sacralidad hacia otros entes de la naturaleza. Se puede aprender de la relación recíproca de los antiguos habitantes del Ande con la Naturaleza y otros animales. Por ejemplo, el animal y la planta son parte del ayllu², que se toma como una organización similar a una familia ampliada que también incluye a otros seres, como los animales, las estrellas y los cerros. En el ayllu se vive en hermandad; por lo tanto, los miembros velan por cada uno de ellos. No obstante, ello no significa que las antiguas sociedades andinas vivían en completa paz y armonía con otros animales. Creer en eso constituiría una idealización del mundo andino y su cosmovisión en lo que respecta al tratamiento de los animales, ya que los rituales y sacrificios religiosos eran comunes. Se puede apreciar que el mundo andino tenía una relación menos negativa con el animal, aunque ello de ninguna manera constituye una relación perfecta con otros elementos de la naturaleza.

En el segundo capítulo de este trabajo se podrá evidenciar que la temprana filosofía occidental y la tradición judeocristiana, que trajeron consigo los conquistadores, influyeron definitivamente en los pueblos andinos. Los habitantes del Ande dejaron de lado la adoración de la naturaleza y la veneración de ciertas especies animales y comenzaron a participar en las corridas de toros. Esta práctica occidental tuvo su propia versión en el mundo andino a través *Turupukllay*, término quechua que literalmente significa “jugada de toros” según el escritor y antropólogo ARGUEDAS³. El episodio de este sangriento espectáculo será analizado para comprender una nueva relación del habitante andino con otros animales: aquella de uso cruel por entretenimiento.

exigencia de una lógica exclusivista. Evidentemente no se trata de un tipo de filosofía occidental, ni occidente-mórfica, y tampoco occidentalizable; hay incompatibilidades y diferencias de principio entre ella y la tradición dominante de Occidente. Sin embargo, esto no significa que no se trataría de una ‘filosofía’ auténtica, a menos que se le aplique la definición monocultural (tautológica) de Occidente: ‘Filosofía’ es ‘filosofía occidental’.”

² El ayllu es la organización social en la que los pueblos andinos basan sus comunidades. En el ayllu los individuos se agrupan de acuerdo a lazos de parentesco. Vid. infra cap. 1: “El ayllu es la reunión de mucha gente con sentimiento de hermandad; el ayllu incluso es una unión con la Pacha Mama, con las plantas y los animales”.

³ ARGUEDAS, J. *Yawar Fiesta* (Perú 2002) 164: Glosario. “Turupukllay: de toro y de ‘pukllay’, jugar. Jugada de toros.”

Finalmente, en el tercer capítulo de este trabajo, bajo la consigna de que aún quedan algunos remanentes del principio de reciprocidad extendido a otros entes de la naturaleza, se hace referencia a los sistemas legales de Ecuador y Bolivia, que han incorporado la protección de la *Pachamama* o madre naturaleza a nivel constitucional, como si remanentes de la milenaria sabiduría de los pueblos indígenas se hubieran impregnado en las bases de los sistemas jurídicos de estos países. En ese sentido, destaca el caso ecuatoriano, donde, a raíz de un hábeas corpus interpuesto en favor de una mona chorrongo llamada Estrellita, la Corte Constitucional emitió una sentencia histórica el 27 de enero de 2022. En esta resolución, se reconoció que los animales son sujetos de derechos protegidos por los derechos de la naturaleza, en virtud del artículo 71 de la Constitución ecuatoriana, que establece que la naturaleza, o *Pachamama*, es un sujeto de derecho.

Vale señalar que este trabajo presenta una limitación que radica en el acceso a fuentes que evidencien el tratamiento de los animales en pueblos andinos antes de la conquista. Los protagonistas directos de la cuestión que nos atañe no tuvieron escritura, por ello las crónicas serán de ayuda para evidenciar este tratamiento. Así, por ejemplo, la famosa crónica de GARCILASO DE LA VEGA⁴ será un importante aporte que pone en manifiesto la adoración de estos pueblos andinos a entes de la naturaleza; de igual manera, la obra del cronista GUAMAN POMA DE AYALA⁵ será un referente para esta investigación.

Además de las crónicas, los mitos son otra fuente de información valiosa, porque a través de la narración y tradición oral llevan consigo historias que se remontan a tiempos ancestrales. Los pueblos prehispánicos carecían de escritura, lo que impide tener fuentes primarias para su estudio más allá de la arqueología, iconografía, los quipus, y las crónicas posteriores a la conquista⁶. Por ese motivo, las cosmovisiones de las culturas andinas milenarias serán analizadas en gran medida a través del mito y sus protagonistas animales. Esto se justifica con lo expresado por FONTELA⁷, quien destaca la importancia de revalorar estas narraciones, ya que los mitos cumplen funciones muy importantes como fuente de transmisión de saberes. El estudio de estos mitos permitirá comprender la particular relación entre el humano y el animal, donde destaca el principio de reciprocidad. Si se analiza con seriedad estas narraciones, se podrá recuperar las memorias y saberes de los Andes⁸.

⁴ GARCILASO DE LA VEGA, I. Comentarios reales de los incas, 1era reimpresión (Perú 1995)

⁵ GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva crónica y buen gobierno (Perú 2008)

⁶ STEELE, P., ALLEN, C. Handbook of Inca mythology (ABC-CLIO 2004)

⁷ FONTELA, M. Cosmovisión y mito. Notas para un acercamiento filosófico al mundo (cit.) 85: “los mitos cumplen importantes funciones epistémicas en las sociedades andinas como fuentes de transmisión de conocimientos, tanto para los fundamentos de sus cosmovisiones (que la dualidad rige la realidad) como de sus conocimientos actuales.”

⁸ *Ibid.* 85.

Será necesario revisar algunas obras publicadas sobre la cosmovisión andina. ESTERMANN⁹ ofrece una amplia muestra del principio de reciprocidad como una cuestión fundamental en el mundo andino, donde actúan tanto seres humanos como otros entes de la naturaleza. En la misma línea, los trabajos de ARDELEANU¹⁰ y GARCÍA¹¹ serán de ayuda para tener un acercamiento más preciso a la cosmovisión andina; al igual que el libro de FLORES, MONTES, ANDIA y HUANACUNI¹², el cual evidencia la sabiduría de un sabio aymara heredero directo de la cosmovisión andina de los *Tiwanaku*.

Asimismo, existen diversos trabajos que han abordado la cuestión del animal en las antiguas civilizaciones, como LIRA¹³ y la obra de MILLONES y MAYER¹⁴. Además, como el presente trabajo tendrá una naturaleza histórica-jurídica sobre los animales, también será de interés la investigación de MUKARKER¹⁵, la cual contiene valiosos aportes en relación al derecho penal incaico que ayudarán a la redacción de este trabajo. De igual manera, los trabajos de IWASAKI¹⁶ y BADORREY¹⁷ serán muy útiles para tratar la cuestión del animal en tiempos de la colonia, puesto que presentan información recopilada del Archivo General de las Indias, proporcionándonos importantes datos sobre la tauromaquía durante la colonia.

Finalmente, en este trabajo se podrá apreciar de qué manera los antiguos habitantes del Ande tenían una relación de reciprocidad con otros entes de la naturaleza (incluyendo a los animales), especialmente reflejada a través de consideraciones animistas. La reciprocidad del mundo andino podría acercarse a términos biocéntricos. Aunque ello no significa una relación de perfecta armonía con otros elementos de la naturaleza, se pueden apreciar los remanentes de esta reciprocidad en el constitucionalismo de Ecuador y Bolivia, dos países fuertemente influenciados por la sabiduría ancestral andina.

⁹ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (Bolivia 2009) 145ss

¹⁰ ARDELEANU, C. An Analysis of An Andean Cosmovisión: Nature, Culture, Ecology, and Cosmos, tesis de maestría (San Jose, CA 2014)

¹¹ GARCÍA C. Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas, tesis doctoral (Salamanca 2010)

¹² FLORES, P., MONTES, F., ANDIA, E., HUANACUNI, F. El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku, (Bolivia 2005)

¹³ LIRA, C. El animal en la cosmovisión indígena, en Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas 30 (1997) 125-142

¹⁴ MILLONES, L., MAYER, R. La fauna sagrada de Huarochirí (Perú 2012)

¹⁵ MUKARKER, V. De los delitos y las penas en el derecho incaico en Temas de Derecho, Universidad Gabriela Mistral 2 (1992) 135-150

¹⁶ IWASAKI, F. Toros y sociedad en Lima colonial en Revista de Estudios taurinos 12 (2000) 89-120

¹⁷ BADORREY, B. Otra historia de la tauromaquía: toros, derecho y sociedad (1235, 1848), tesis doctoral (España 2016)

2. LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO ANDINO, ANIMALES SAGRADOS Y LA PACHAMAMA

Los orígenes de la visión antropocéntrica del mundo se pueden rastrear en filósofos como Aristóteles y Descartes, cuyos dolorosos experimentos en animales vivos prefieren ser olvidados cuando se lo considera el padre de la filosofía moderna. STEINER¹⁸, haciendo referencia a Lynn White, da cuenta que fue la tradición judeocristiana¹⁹ la que habría impulsado este antropocentrismo, instaurándose en América y otros pueblos originalmente paganos. Con la conquista de América comenzó lo que GONZÁLEZ PRADA²⁰ denominó “la bifurcación del hombre con la naturaleza” años desde los cuales se “vivirá contemplando el cielo, sin saber lo que acontece en la tierra”²¹.

Han pasado doscientos años desde que la declaración de Independencia fue proclamada por San Martín en la Plaza Mayor de Lima y si bien es cierto Perú se independizó políticamente, el ideario social no cambió demasiado. Incluso, se ha llegado a despreciar las posiciones de respeto a la naturaleza de muchos pueblos originarios —herederos directos de los ancestros prehispánicos—, acusándolos de ser ‘antiprogreso’ cuando defienden sus territorios y el medio ambiente, hasta con sus vidas²². Para ciertos pueblos originarios, la naturaleza es sagrada, porque varios de sus integrantes, como el sol, las montañas y ciertos animales, son concebidos como divinidades o portadores de características divinas. A pesar de ello, la depredación de la *Pachamama* se agudiza conforme avanza el cambio climático y los líderes indígenas, defensores de las tierras milenarias, son asesinados sin generar mayores repercusiones que una indignación generalizada.

¹⁸ STEINER, G. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (University of Pittsburgh Press 2005)

¹⁹ STEINER, G. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (cit.) 112, señala lo siguiente: “In 1967 Lynn White initiated a firestorm of controversy when he published “The Historical Roots of Our Ecological Crisis.” In that essay, White argues that the book of Genesis sanctions the wholesale exploitation of nature for the sake of human welfare. All of creation was made “explicitly for man’s benefit and rule.” Building on this anthropocentric commitment, Christianiy “not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends. (...) By destroying pagan animism, Christianiy made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects.”

²⁰ GONZÁLEZ PRADA, A. *El Derecho y el Animal*, en *Redes para captar la nube* (Perú 1946) 105

²¹ *Ibid.* 105

²² Los asesinatos cometidos contra líderes de pueblos originarios amazónicos ascienden a quince desde el año 2013 de acuerdo con la información proporcionada por CARRILLO, J., CÁRDENAS, C., ATAMAIN, Y., SANTOS, G., ZAPATA, R. (2021). *Morir por la tierra: Quince indígenas asesinados en la Amazonía desde el 2013* (cit.): “En 2013 el dirigente Mauro Pío Peña, de la región Junín, fue asesinado de un disparo en medio de su protesta contra un grupo de extractores ilegales de madera. Al año siguiente, el 2014, los líderes asháninkas Edwin Chota, Jorge Ríos Pérez, Leoncio Quintisima Meléndez y Francisco Pinedo Ramírez fueron silenciados y sus muertes hasta ahora siguen impunes.”

Esta defensa y consideración particular hacia la naturaleza puede ser entendida a través de la cosmovisión andina. Señalan GARCÍA y ROCA²³ que los humanos, los *runakuna*, son solo otra especie más que ocupa el *Kay Pacha*²⁴, los *Homo sapiens* son “tal vez una forma más alta y especializada en la cadena de la vida, pero de ningún modo superior ni dominante en la infinita variedad de animales y plantas que conformar el orden natural”. El libro *Pachakuteq* es un ensayo producto relevante para este trabajo de investigación, sobre todo porque la primera parte del estudio está dedicado a la cosmovisión andina, resultado de 30 años de investigación en basada en fuentes orales. En páginas posteriores del libro, GARCÍA y ROCA refuerzan lo aseverado en la anterior cita: “el hombre andino parte de la convicción absoluta de que es apenas una forma —tal vez dotada de mayores atributos y, por consiguiente, de mayores responsabilidades— en la infinita variedad de vida que se encuentra en el universo”²⁵. Entonces, el humano andino está obligado a cuidar la naturaleza; y si bien es cierto puede usar sus frutos para sobrevivir, ello no implica que pueda dañarla, porque “no está en su comprensión polucionar los ríos, secar las lagunas, extinguir las especies que comparten el *Kay Pacha*, o matar los animales por el solo placer de matar”²⁶.

Esta preocupación por la destrucción de la *Pachamama* es expresada por FLORES, MONTES, ANDIA y HUANACUNI, cuyo libro trata sobre la vida de Policarpio Flores Apaza, quien fue un sabio aymara miembro del Consejo de Jayi Amawt’as de Tiwanaku, un “digno heredero de la tradición religiosa del Qullasuyu, que se remonta a la civilización de Tiwanaku, y que alcanzó una enorme elevación espiritual y una insospechada comprensión del universo”²⁷. En la introducción del mencionado libro, don Policarpio hace referencia al Ayllu, que, de acuerdo con DE LA TORRE y SANDOVAL, es una

²³ GARCÍA, F. Y ROCA, P. *Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina* (Venezuela 2013) 31

²⁴ El *Kay Pacha* y el *Ukhu Pacha* son conceptos claves de la cosmovisión andina. GARCÍA y ROCA, P., *Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina* (cit.) 26: “El *Kay Pacha* es la superficie de la tierra y el mar, región habitada por el hombre y por seres vivos e inanimados, visibles e invisibles, y que están en permanente proceso de transformación. Es el espacio-tiempo poblado por plantas, animales, cerros, lagunas, ríos y fuerzas naturales que comparten el mundo de los seres vivos en el planeta. Es el medio natural que los científicos denominan biosfera, por ser el ámbito donde se desarrolla la vida. Los andinos consideran el *Kay Pacha* como una suerte de lugar privilegiado donde la energía del *kamaqen*, proveniente del cosmos, logra animar a los seres inertes y forma la infinita variedad de seres vivos que lo pueblan.” Este concepto se complementa con el *Ukhu Pacha*, que, de acuerdo con GARCÍA y ROCA (cit.) 27 “es aquel mundo que ocupa el interior del planeta; universo proteico donde se concentran las energías del caos para generar eternamente el espectáculo de la vida y de la muerte. Es el gran vientre de la naturaleza, la fuente nutricia, pero también el lugar donde concluyen los seres vivos luego de su breve paso sobre la tierra.”

²⁵ GARCÍA, F. Y ROCA, P. *Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina* (cit.) 108

²⁶ *Ibid.* 108.

²⁷ FLORES, P., MONTES, F., ANDIA, E., HUANACUNI, F. *El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt’a de Tiwanaku* (cit.) 16

forma de organización comunitaria en los Andes, “una familia ampliada en donde no solo son parientes los runas (los seres humanos), sino todo lo que en la naturaleza coexiste con ellos: los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, las plantas, los animales”²⁸.

El ayllu²⁹ es la reunión de mucha gente con sentimiento de hermandad; el ayllu incluso es una unión con la Pacha Mama, con las plantas y los animales, y para eso no se necesita ni política ni religión, sólo un corazón grande. Nuestros abuelos tenían un gran corazón y andaban con paso seguro porque hablaban con la Pacha Mama, con las estrellas, con las flores; es por eso que no se equivocaban (...). Pero ahora la Pacha Mama está llorando. Los autos, los aviones están contaminando la tierra y el aire, están destruyendo la tierra, y si no escuchamos a las estrellas, al río, a las montañas y a todos esos mensajes de la Pacha Mama, no vamos a tener nada que comer. Hasta las aves nos están hablando, las flores, los insectos, las plantas. Hoy tenemos que escucharlos^{30 31}.

En las líneas transcritas anteriormente se puede apreciar una inquietud por los impactos negativos de la relación contemporánea del ser humano con la naturaleza. No obstante, la relación de algunas sociedades andinas precolombinas con la naturaleza y sus integrantes parecía ser recíproca; e incluso ciertos animales eran considerados de maneras bastantes especiales, como lo narran algunos cronistas. Por ejemplo, destaca la primera obra de DE ONDEGARDO³², publicada a modo de resumen en el *Confesionario para los Cvras de Indios. Con la instrucción contra sus Ritos y Exhortación para ayudar á bien morir*. Este texto no deja de ser un gran aporte para la comprensión de la relación peculiar de los milenarios pueblos indígenas con la naturaleza. A continuación, se transcribe parte de la obra de DE ONDEGARDO publicada en el primer tomo de la Revista Histórica en 1906:

Despves del Viracocha (á quien tenían por señor supremo de todo y adorauan con honra) adorauan también al Sol, y á las estrellas, y al trueno, y á la tierra que llamaban Pachama-

²⁸ DE LA TORRE, L., SANDOVAL, C. La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo (Ecuador 2004) 22

²⁹ Vid. supra, n.2.

³⁰ Esta idea puede ser complementada con lo expresado por ESTERMANN (cit.) 194, quien, sobre la cuestión de ‘escuchar’, refiere que “el ser humano no puede intervenir a su gusto y como ‘dominador’ en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. (...) El ser humano tiene que ‘escuchar’ la relacionalidad ordenada en la ‘naturaleza’, en el doble sentido: ‘escuchar’ (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y ‘escuchar’ en el sentido de ‘obedecer’ (*ob-audire, ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa (*re-sponder*) a través de su actitud y comportamiento. En este sentido, el *runa/jaqi* es *Hörer des Seins* (Heidegger), ‘escuchador/obedeciente del ser’, pero no de un ‘ser’ anónimo y abstracto, sino de la *pacha*, la estructura relacional cósmica subyacente. Si el ser humano no ‘escucha’ y cambia la topografía pachasófica a su gusto, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).”

³¹ FLORES, P., MONTES, F., ANDIA, E., HUANACUNI, F. El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku (cit.) 16

³² DE ONDEGARDO, J. Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo, en Revista Histórica del órgano del Instituto Histórico del Perú 1 (1906) 207.

ma y otras cosas diferentes. (...) Otros que viuen en las montañas adoran otra estrella que se llama Chuqui chinchay que dicen que es vn Tigre á cuyo cargo están los Tigres, Ossos, y Leones. También ahora otra estrella que llaman Ancochinchay, que conserua otros animales. Assí mismo adoran otra que llaman Machacuay, á cuyo cargo están las Serpientes y Culebras, para que no les hagan mal y generalmente todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que ouiesse vn su semejante en el cielo³³.

De la transcripción anterior se desprende la relación especial del habitante andino con la naturaleza, a la que puede ver y percibir con sus sentidos. De igual manera GARCILASO DE LA VEGA en su famosa crónica, respecto a los antiguos habitantes del Ande, refiere:

Y así adoraban hierbas, plantas, flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ella, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas (...) de diversos colores, como el jaspé. No adoraban diamantes ni rubíes porque no los hubo en aquella tierra. En lugar de ellos adoraron diversos animales. A unos por su fiereza, como al tigre, león y oso. Y por esta causa, teniéndolos por dioses, si acaso los topaban no huían de ellos sino que se echaban en el suelo a adorarlos y se dejaban matar y comer, sin huir ni hacer defensa alguna. También adoraban a otros animales por su astucia, como a la zorra y a las monas. Adoraban al perro por su lealtad y nobleza y al gato cervical por su ligereza³⁴.

GARCILASO DE LA VEGA continúa con la exposición de las especies animales que los incas habrían adorado: a las aves como el “cúntur” o cóndor por la grandeza de este animal, al búho, al murciélago, a las grandes serpientes —por monstruosas y fieras—, lagartijas, sapos, entre otros. Concluye el escritor mestizo que “en fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios”³⁵.

Así, diversos animales fueron adorados en rituales por las sociedades andinas, aunque esta suerte de devoción fue vista con malos ojos por los conquistadores, e incluso fue perseguida, porque los párrocos relacionaban estos ritos con el paganismo, e incluso con ceremonias de adoración a los demonios³⁶. Al respecto, GIL GARCÍA manifiesta que, si la religión andina tuviera que ser definida con una palabra, sin dudas, sería definida “desde el ‘animismo’: presencia de una ánima (o principio vital, o alma) inmortal en cada individuo, así como en animales, plantas, montañas, astros y fenómenos atmosféricos y de la naturaleza”³⁷.

³³ Id. En el siguiente enlace de la *World Digital Library*, se puede acceder al Confesionario original publicado en un español tan antiguo, que es difícil de entender: <https://dl.wdl.org/13748/service/13748.pdf>. Por ese motivo, se prefirió la versión publicada en el Tomo I de la Revista Histórica del órgano del Instituto histórico del Perú de 1906, que brinda una versión cuyo español es un tanto más actualizado.

³⁴ GARCILASO DE LA VEGA, I. Comentarios reales de los incas (cit.) 29

³⁵ Id.

³⁶ GARCÍA, C. Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas (cit.) 316

³⁷ GIL GARCÍA, F. Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio (cit.) 66

A diferencia de los conquistadores, los pueblos precolombinos consideraban que los animales sí tenían alma, aunque quizás bajo los parámetros de las concepciones católicas, tal como lo explica GARCÍA³⁸:

estas percepciones se adaptan, de alguna manera, a los preceptos de la iglesia católica. Por ejemplo, los animales, las piedras, los montes no poseen alma para la religión de los informantes del Viejo Mundo. Todo lo contrario a la cosmovisión andina. Por lo tanto, el concepto de creación andina se ve delimitado y simplificado en muchos de sus aspectos por la ideología de los recopiladores.

De manera similar a lo señalado por GARCÍA, GIL GARCÍA hace referencia a las implicaciones cristianas de estos conceptos³⁹, y señala que cuando utiliza el término “ánima”, se refiere a un principio vital de naturaleza espiritual, que perdura tras la muerte del cuerpo y puede ser objeto de tratamiento mágico-religioso. Aunque varias especies de animales fueron adorados por las comunidades precolombinas, señala GARCÍA que estas expresiones apenas despertaron interés en los cronistas⁴⁰, seguramente por la incompreensión de sus creencias animistas y la influencia de la idea católica del mal.

Ciertos animales poseen características que asombraron a los habitantes andinos, lo que ocasionó que categorizaran estas cualidades como sagradas, reforzando una idea de hermandad y reciprocidad que aparece en varias ocasiones en la mitología; una visión del mundo que, según LIRA, “tiene como fundamento la idea de la posibilidad de unión íntima con los animales”⁴¹. Incluso, esta idea de unidad implica que, para muchas de las antiguas sociedades indígenas, el animal y el humano tienen un origen común. Además, esta perspectiva llevó a los pueblos andinos a concebir al animal no como un ser inferior, sino como un ente independiente, creado por una Entidad Superior al igual que el ser humano, con capacidades que, en ocasiones, pueden asemejarse o incluso superar a las del humano⁴². Esta concepción de unidad remite a un principio fundamental en la

³⁸ GARCÍA, C., *Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas* (cit.) 86

³⁹ GIL GARCÍA, F. (cit.) 78: “En estos términos, y situándonos ya en el caso andino, Bartolomé Álvarez ([1588, cap. 244] 1998: 145) señala la desigualdad entre los conceptos indígena y cristiano de la idea de alma, de modo que “Otra causa por [la] que es dificultoso salir de sus pecados y venir en conocimiento de la fe es su inteligencia, [por] no tener discurso de cosa espiritual para venir en conocimiento de las cosas espirituales; y así, aunque entre ellos tenían conocimiento de una cosa así como ‘ánima’ y la nombraban cada uno según su lengua, no sabían della como de cosa espiritual y esencial, porque de espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros nos significa ‘ánima’”.

⁴⁰ GARCÍA (cit.) 316: “muestra de esta incompreensión son estas líneas del P F., Bernardo de Cárdenas, que dice al respecto: “...y lo que más lástima es, hasta las hormigas, adorándolas en sus necesidades, llamándolas, mi hacedor, y mi remediador...” (Cárdenas, Fray Bernardo de; 1629:p.7.r.Mss. R/39624, B.N.M). Fray Laureano de la Cruz escribió lo siguiente: “...consagrando con engañado culto desde el Sol y la Luna, hasta la yerba mas vil y la sabandija (de tierra y de agua) más torpe” (Cruz, Fray Laureano de la; 1653:p.41.r. Mss. 2450, B.N.M).”

⁴¹ LIRA, C. *El animal en la cosmovisión indígena* (cit.) 129

⁴² *Ibid.* 129.

visión del mundo de los antiguos habitantes del Ande, el cual será desarrollado en la siguiente sección.

2.1. Reciprocidad en el Ande

Aunque en el mundo andino no se desarrollaron nociones patrimoniales como en otras culturas, el principio de reciprocidad⁴³ es entendido en su definición más básica como un pilar central de la economía incaica, especialmente representado por el trueque en términos comerciales y económicos⁴⁴. Sin embargo, este principio va más allá de los círculos humanos y se amplía a otros entes de la naturaleza, lo que refleja una característica esencial de la filosofía andina.

ESTERMANN refiere que el principio de reciprocidad se podría explicar en el sentido que “a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco”⁴⁵. Así, aunque una primera acepción de la reciprocidad involucra solo nociones económicas, los alcances de este principio van más allá de la cuestión económica, llegando a regir no solo en las interrelaciones humanas, sino también en las interrelaciones con otras especies. Al ser un principio lógico andino⁴⁶, la reciprocidad tiene vigencia en otros campos de la vida, alcanzando incluso una forma “ecológica de restitución recíproca a la *Pachamama*”⁴⁷. Esta situación es de especial importancia para este trabajo, ya que la reciprocidad andina se muestra como un principio de correspondencia con otros entes de la naturaleza, evidenciando una relación que se acerca a términos biocéntricos. Así, de acuerdo con ESTERMANN, este principio se aplica no solamente en las interrelaciones de los humanos, sino en otras interrelaciones, como las del ser humano y la naturaleza: “se trata de un ‘deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte’”⁴⁸.

El antropólogo TORRES⁴⁹ asevera que en los pueblos andinos se vive en constante reciprocidad. Esta reciprocidad no sería de exclusiva aplicación a los pares humanos,

⁴³ HERNÁNDEZ, F. Los incas y el poder de sus ancestros (Perú 2012) 71: “En torno al parentesco se organizaron los dos pilares centrales de la economía incaica: la reciprocidad y la redistribución. Estas permitieron resolver las necesidades económicas a nivel local y estatal respectivamente.”

⁴⁴ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (Bolivia 2009) 145: “El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una ‘justicia’ (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.”

⁴⁵ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (cit.) 145

⁴⁶ Íbid. 148.

⁴⁷ Íbid. 148.

⁴⁸ Íbid. 145.

⁴⁹ TORRES, V. Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú, en Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana 15 (2020) 135-179

sino también se ampliaría a otros entes de la naturaleza como las montañas, la Madre Tierra, animales y plantas. Incluso, de acuerdo con TORRES⁵⁰, los habitantes del Ande repiten de manera constante la frase *aynillan imapas*, cuya traducción al español es “todo es de mutua correspondencia”. TORRES, al conocer las costumbres de su pueblo desde la infancia, aprendió “que las relaciones sociales no se limitan a lo humano, sino que se extienden a otras entidades no humanas, como los Apu, la *Pachamama*, los animales y las plantas”⁵¹. Por ejemplo, se puede apreciar una relación de reciprocidad en los ritos con animales que poseen propiedades que podrían servirle al humano, por lo que, de acuerdo con VENTUROLI, el humano trata de beneficiarse con estas propiedades, “y hacerlas propias estableciendo un vínculo de permanente dependencia recíproca sea a nivel metafísico y ritual, sea a nivel material y práctico”⁵². Por su parte, ESTERMANN señala que en estas relaciones de reciprocidad existen actores humanos, actores de la naturaleza y actores divinos; más aún, “la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relación fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones”⁵³.

Las necesidades del habitante andino son solventadas a través de relaciones de reciprocidad⁵⁴, ya que la naturaleza y el humano andino ocupan el mismo espacio en el cosmos. Se puede señalar que esta forma de ver el mundo se ha mantenido a pesar de los años, a pesar de los cambios generacionales y la discriminación que existe contra los pueblos originarios. Se configura una concepción del mundo sin aparentes jerarquías, puesto que “una planta, un animal, una galaxia o un ser humano, se relaciona con los demás seres de igual a igual, cada uno es diferente para ocupar su naturaleza (...) y no para ser nominado bajo una categoría de inferior o superior”⁵⁵.

ESTERMANN manifiesta que el principio de reciprocidad de los pueblos andinos actúa en todos los ámbitos de la vida, y pone como ejemplo la cuestión comercial y familiar; aunque para este trabajo, el modo de reciprocidad que más destaca radica en la forma “ecológica de restitución recíproca a la *Pachamama*”⁵⁶. Es posible que este principio haya quedado como un remanente hasta la actualidad en los pueblos de la región andina: “los animales y las plantas son ‘animados’ y merecen, como la *Pachamama*, respeto y un tratamiento justo, de acuerdo con su ‘lugar en el orden cósmico’”⁵⁷.

⁵⁰ TORRES, V., (cit.) 137

⁵¹ Íbid. 137.

⁵² VENTUROLI, S. Animales de la fertilidad, en XXVII Convegno Internazionale di Americanistica (Italia 2005) 73

⁵³ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (cit.) 147

⁵⁴ GARCÍA, C. Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas (cit.) 36

⁵⁵ DE LA TORRE, L., SANDOVAL, C., La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo (cit.) 20

⁵⁶ Vid. Supra I.1

⁵⁷ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (cit.) 193

Cabe señalar que el uso del concepto de reciprocidad más allá de las relaciones humanas ha sido cuestionado por algunos sectores académicos, en tanto que sugiere una capacidad de agencia que, desde ciertas perspectivas, se consideraría exclusiva del ser humano. No obstante, en el marco de la cosmovisión andina, el principio de reciprocidad no se construye sobre la base de una capacidad individual de devolver un acto voluntario, sino sobre un orden relacional del cosmos, en el que todos los seres —humanos, animales, plantas y entidades espirituales— forman parte de una red dinámica e interdependiente. En este contexto, la reciprocidad no implica necesariamente una equivalencia de acción entre sujetos conscientes, sino un deber de correspondencia basado en la pertenencia compartida a un mismo orden cósmico.

Así, más que una transacción bilateral entre agentes racionales, la reciprocidad andina se aproxima a una forma de justicia relacional, en la que el respeto y el equilibrio se manifiestan también en los vínculos con los animales, incluso en contextos donde estos son sacrificados. Como lo plantea Estermann, esta reciprocidad cósmica es parte de una lógica distinta a la occidental, y se expresa no solo en lo económico, sino en lo espiritual, ritual y ecológico. Por tanto, aunque desde la ética animal contemporánea puede parecer problemático hablar de reciprocidad entre humanos y animales en contextos de utilización o sacrificio, desde la lógica andina no se trata de una contradicción, sino de una manifestación de equilibrio y restitución.

2.2. La *Pachamama*

MARISCOTTI⁵⁸ expresa que, en el mundo andino se puede apreciar que la Madre Tierra o *Pachamama* ha tenido diversos apelativos. Según la evidencia presentada por Mariscotti, el término “*Pachamama*” tiene un origen aymara y no quechua. Este vocablo aparece documentado en el *Diccionario aymara* de Ludovico Bertonio (1612), mientras que no se encuentra registrado en el *Vocabulario de la Lengva General de Todo el Perv llamada Lengua quichua, o del Inca* del jesuita Diego Gonzales Holgín, publicado en 1608⁵⁹.

La *Pachamama* está dotada de animismo⁶⁰ y la adoración a esta deidad se remonta a tiempos prehispánicos. En virtud de esta característica animista que los pueblos andinos atribuyen a la *Pachamama* o Madre Tierra, podría entenderse que para el runa/jaqi (el ser humano), la *Pachamama* es un ser viviente, “un ser vivo orgánico que ‘tiene sed’, que se ‘enoja’ (...) que ‘da recíprocamente’ (...). La bifurcación occidental entre (...) lo humano y lo no-humano no es una concepción transculturable al ámbito andino”⁶¹.

⁵⁸ MARISCOTTI, A. *Pachamama Santa Tierra* (Berlín 1978) 25

⁵⁹ Íbid. 25.

⁶⁰ Vid. Supra cap. 1

⁶¹ ESTERMANN, J. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (cit.) 192

Dicho ello, “Pachamama” podría traducirse no solamente como “madre tierra”, sino también como ‘madre cosmos’ o ‘principio cósmico femenino’⁶². No obstante, el culto a la *Pachamama* fue de interés para los cronistas solo a partir de la mitad del siglo XVI, y, “el culto tributado a la Tierra en área centro-andina es, en principio, el que menos queda identificado dentro de los relatos cronísticos”⁶³.

Refiere VAN KESSEL que la *Pachamama*, madre de los pueblos andinos y madre de toda la flora y fauna, puede ser considerada parte de un mito que se ha desarrollado “de acuerdo con las nuevas condiciones de existencia del pueblo andino, fiel a sus raíces y cristianizado por la fuerza”⁶⁴. Entonces, la sincretización de esta noción andina de Madre Tierra y la Virgen María puede ser apreciadas en el mundo andino contemporáneo, aunque sus características originales se mantuvieron en la clandestinidad: “en muchas comunidades andinas, las fiestas patronales centradas en la Virgen contienen, y son, a la vez un culto en clandestinidad a la *Pachamama*”⁶⁵.

Los cultos a la *Pachamama* evidencian un aspecto del tratamiento de los animales que no puede pasar desapercibido. Refiere DI SALVIA, que, como parte de la veneración a esta deidad se realizaban ofrendas y sacrificios de animales⁶⁶.

2.3. Mitos andinos y protagonistas animales

La comprensión de la cosmovisión andina y su relación con los animales puede abordarse a través de dos fuentes principales. Sin embargo, este análisis enfrenta una dificultad inherente: la ausencia de un sistema de escritura entre los antiguos habitantes del Ande prehispánico. Por ese motivo, una de estas fuentes radica en las crónicas escritas por españoles y mestizos, asunto que se tratará más adelante. La otra fuente la constituyen las tradiciones orales como los mitos y leyendas que perduran hasta ahora. Al respecto PRIETO⁶⁷ sostiene:

⁶² Íbid.

⁶³ DI SALVIA, D. La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII), en *Revista Española de Antropología Americana* 43 (2013) 90

⁶⁴ VAN KESSEL, J. Pachamama, la Virginia. La que creó el mundo y la que fundó el pueblo (Perú 1992) 4

⁶⁵ Íbid. 5.

⁶⁶ STEELE, P., ALLEN, C. Handbook of Inca mythology (ABC-CLIO 2004) 162: “The puma shares this trait of transition with the fox, which is often seen at twilight, the transformation from night to day. The skins of these two animals, worn in rituals, differentiate social classes. Today, the fox is still considered to be the “younger brother” of the puma.”; íbid. 69: “And then when they bring you out annually they’ll sacrifice a llama first and then set you to dancing”; íbid. 108: “The falcon also gave Cuniraya encouraging news, and the deity replied: “You’ll eat the hummingbird first, then all the other birds, and when people kill you, the man who has slain you will have you mourned with the sacrifice of a llama; íbid. 167: “Sacrificial victims included livestock as well as a vast array of wild birds and animals”.

⁶⁷ PRIETO, J. Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional (Ecuador 2013)

Los principales mitos y leyendas andinas están relacionados con las montañas y los animales. Este tipo de creencias genera un condicionamiento social respecto al acceso a un ecosistema o porción de él. En lugares donde hay un mito sobre el lugar, existe un diferente manejo social y ecológico; no se realizan quemas, el pastoreo es restringido y en definitiva ese es un lugar que se conserva en mejores condiciones que en otros lugares que no están mitificados. En estos sitios también se pueden encontrar especies de plantas y animales que en otros lugares ya no existen⁶⁸.

Ante la pregunta “¿qué es un mito?”, el antropólogo francés LÉVI-STRAUSS⁶⁹ señalaba que no era sencillo responder a la interrogante, ya que hay muchas formas de responderla. No obstante, propone una definición: “si preguntase a un indio americano, tendría usted muchas posibilidades de que le respondiese: una historia del tiempo en que los humanos y los animales todavía no eran distintos”⁷⁰. Esta aseveración podría ser reforzada con lo expresado por MARCHENA:

Cuentan las viejas historias que transitan por los Andes que los dioses hicieron a la humanidad del barro. Del barro de la tierra y del barro de los cielos. Y a los animales también. Y desde entonces todos juntos formaron la historia. Una historia que solo años después fue escrita, cuando la palabra que soportaba la memoria se hizo letra, y juntando muchas de ellas, escritura⁷¹.

Respecto a esta noción de escritura, los autores hacen referencia al manuscrito de Huarochirí, un texto anónimo originalmente escrito en quechua aproximadamente a comienzos del siglo XVII. El manuscrito posee un contenido valioso sobre los mitos y cosmovisión andina de los antiguos habitantes de Huarochirí en Lima, y no fue traducido al español hasta 1966 por el reconocido escritor peruano José María Arguedas. Los trabajos que originados a raíz del manuscrito serán valiosos para los siguientes apartados en este trabajo.

Los mitos en las sociedades andinas son un eje fundamental en sus cosmovisiones. Así, VIVEIROS DE CASTRO refiere que si para la antropología popular, la humanidad se elevó “sobre sus orígenes animales (...)”, el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente⁷².

Muchos de los protagonistas mitológicos son precisamente animales, valorados por sus características particulares, atributos que eran interpretados como representaciones

⁶⁸ Íbid. 232.

⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, C., ERIBON, D., De cerca y de lejos (Madrid 1988) 191

⁷⁰ Íbid. 191.

⁷¹ MARCHENA, J. Prólogo, en Dioses y animales sagrados de los andes peruanos: manuscrito de Huarochirí (Aranjuez 2013) 13

⁷² VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno (Perú 2004) 42

de las cualidades divinas de los habitantes del cosmos andino. Así, por ejemplo, GARCÍA, expresa que “las condiciones inframundanas son representadas por medio de los atributos de la serpiente y del jaguar. En cambio, las particulares de los ámbitos celestiales son representadas por la serpiente bicéfala, o por el Cóndor”⁷³.

A continuación, se analizarán las concepciones relacionadas con ciertas especies animales a partir de mitos andinos de influencia prehispánica. Es importante considerar que el enfoque antropocéntrico predominante en los estudios antropológicos ha llevado a interpretar las nociones andinas como “cuentos, fábulas y narraciones míticas”⁷⁴, reduciendo estas narraciones a simples relatos fantásticos sobre la fauna andina y omitiendo la posibilidad de reconocer a otras entidades de la naturaleza como actantes sociales. En otras palabras, “se niega la posibilidad de que un animal pueda formar parte de las relaciones sociales y del parentesco ritual humano”⁷⁵.

Diversos mitos andinos reflejan la relación especial que los pueblos prehispánicos mantenían con los animales, mostrando vínculos marcados por el respeto y la reciprocidad. Entre ellos destaca la figura del perro, considerado un acompañante espiritual del alma en su tránsito hacia el mundo de los muertos. En el relato recogido por VALDERRAMA y ESCALANTE a partir del testimonio de sabios quechuas de Apurímac, se afirma que quienes maltrataron perros en vida son castigados por ellos tras la muerte, lo que sugiere una forma de justicia post mortem ligada al trato dado a los animales.

Además del perro, otros animales como gatos, gallinas y cuyes aparecen en estos relatos cumpliendo funciones similares, donde expresan sufrimiento y reproche hacia el comportamiento humano durante la vida. Estos relatos refuerzan la idea de una reciprocidad extendida a los animales y una noción de justicia simbólica, en la que los animales son considerados integrantes del ayllu y merecedores de un trato respetuoso.

2.3.1. *Felinos andinos*

Los felinos ocupan un lugar importante en el imaginario de los pueblos originarios de América. En las regiones andinas fueron los jaguares y pumas los que llamaron más la atención de los antiguos habitantes del Ande. Los cronistas, al referirse a estas especies, llamaban león al puma y tigre al jaguar.

A pesar de una aparente consideración especial a estas especies para los pueblos andinos, una cuestión detallada por MILLONES y MAYER⁷⁶ evidencia que, por ejemplo,

⁷³ GARCÍA, C., *Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas* (cit.) 365

⁷⁴ TORRES, V. *Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú* (cit.) 152

⁷⁵ *Ibid.* 152.

⁷⁶ MILLONES, L., MAYER, R. *La fauna sagrada de Huarochirí* (Perú 2012)

ninguno de los incas del Imperio llevó el nombre del puma. Más aún, muchos de los capitanes de la época incaica tenían nombres de animales como *waman* (halcón) o *amaru*. Aunque GUAMÁN POMA registró⁷⁷ la existencia de un capitán llamado Otorongo Achachi, quien habría estado a cargo de la conquista de los Andes orientales.

Por su parte, STEELE y ALLEN refieren que, en las regiones andinas, se asocia al puma con la prosperidad, con cambios en los humanos y en la naturaleza, así también como con la transición y temas de soberanía: “Today, the puma is thought to be a child of the earth and thus able to communicate with the realm of Ukhu Pacha”⁷⁸. STEELE y ALLEN terminan su exposición sobre los felinos andinos, manifestando que estas especies de animales ocupan hasta ahora un lugar importante en las creencias andinas, al punto que los herederos de esta cosmovisión consideran, que cuando llegue el fin del mundo, se liberarán leones y *amarus*⁷⁹ de las montañas.

2.3.2. El cóndor

El cóndor tiene una presencia mítica y simbólica importante en el mundo andino. Así, por ejemplo, MILLONES y MAYER⁸⁰ hacen referencia a la *Relación de las fábulas y ritos de los incas* de Cristóbal de Molina, obra escrita entre 1575 y 1583, que recopila información en base a testimonios de los herederos incaicos de aquel entonces. En un mito creacionista, el creador del mundo comienza la empresa de dotar de vida a los seres, modelando a las personas y pueblos, a quienes ordena que salgan a la superficie por lugares que él especificaría. Refieren MILLONES y MAYER⁸¹ que lo interesante de este pasaje radica que cuando estas naciones tenían que salir a la superficie, algunos humanos se convertían en piedra, halcones, cóndores y otros animales.

De acuerdo con este mito, el cóndor —al ser una de las primeras formas en las que surgieron las naciones Tiahuanaco— ocupa una posición privilegiada al ser representado por esos pueblos como personaje protagonista al hablar de sus orígenes y ancestros. Esto va en línea con lo expresado en 2013 por MARCHENA, quien refiere que los hacedores del mundo hicieron a la humanidad y a los animales de barro, todos ellos for-

⁷⁷ GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva corónica y buen gobierno (Perú 2008) 122: “El sexto capitán, Otorongo Achachi. Por otro nombre le llamaron Apo Cámac Inga, fue hijo de Inga Roca; este dicho capitán Otorongo conquistó Ande suyo-chuncho, toda la montaña, fue señor que dicen que para haberlo de conquistar se tornó Otorongo, tigre; se tornaron el dicho su padre y su hijo, este dicho su hijo dicen que murió en los Andes y dicen que tiene hijos en los Andes que parió una india chuncho, y así por ello los Ingas lo llamaron Otorongo Achachi Amaro Inga, y tiene en sus armas pintado.”

⁷⁸ STEELE, P., ALLEN, C. Handbook of Inca mythology (ABC-CLIO 2004) 162

⁷⁹ Íbidem. 163.

⁸⁰ MILLONES, L., MAYER, R. La fauna sagrada de Huarochirí (Perú 2012)

⁸¹ Íbid.

maron una historia y tenían los mismos orígenes⁸². Por este mito creacionista se puede observar la importancia del cóndor en la cosmovisión milenaria de los pueblos de los Andes; no obstante, MILLONES y MAYER⁸³ también señalan que el cóndor ocupa un lugar privilegiado, porque las aves al volar más cerca de las montañas (y por lo tanto tienen familiaridad con las divinidades), generan admiración y respeto.

2.3.3. *El amaru*

El amaru es la representación de una serpiente gigantesca cuya presencia indica desastres naturales. Este ser mitológico es un protagonista indudable de la cosmovisión andina. A pesar de que MILLONES y MAYER⁸⁴ refieren que la noción del amaru implica una gran variedad de significados, el amaru está siempre relacionado con cuestiones sagradas. Su forma no solo está representada como una serpiente descomunal, sino también como un toro o un cerdo⁸⁵.

Por su parte, STEELE y ALLEN refieren que el amaru es una serpiente gigante de dos cabezas subterránea, y está íntimamente relacionada con ciertos fenómenos meteorológicos, especialmente durante la temporada de lluvias, fundamental para la agricultura:

Thus throughout the rainy season, the terrestrial and celestial serpents, the amarus, and the rainbow are intimately associated with meteorological activity. (...) Strong gusts of wind are also amarus. It is said that when this world comes to an end in the next pachacuti, the hills will break open and amarus will burst out, along with fiery leones (jaguars or pumas).⁸⁶

2.3.4. *El zorro*

Refiere ITIER que “junto con el cóndor, el zorro es probablemente el animal que más a menudo asume un rol protagónico en la tradición oral andina”⁸⁷. Ambos animales aparecen en uno de los mitos más relevantes en el mundo andino que es “el zorro del cielo”, un mito que explicaría los orígenes de la agricultura. El cóndor (un ave sagrada que además es admirada por su tamaño e imponencia) llevó al zorro a un banquete en el cielo. En la versión del relato presentada por ITIER, incluso se desprende que el zorro

⁸² MARCHENA, J. Prólogo, en Dioses y animales sagrados de los andes peruanos: manuscrito de Huarochirí (Aranjuez 2013) 13

⁸³ MILLONES, L., MAYER, R. La fauna sagrada de Huarochirí (Perú 2012)

⁸⁴ Íbid.

⁸⁵ Íbid.

⁸⁶ STEELE, P., ALLEN, C. Handbook of Inca mythology (ABC-CLIO 2004) 97

⁸⁷ ITIER, C. El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural, en Bulletin de l'Institut français d'études andines 26 (1997) 308

se llama Pascual⁸⁸. El zorro no tuvo modales, comió a más no poder y luego desapareció por tres días; por lo que después de llamarlo por su nombre, el cóndor decidió dejarlo. Después de roer los restos, el zorro tendría que encontrar una forma de bajar a la tierra, así que, usando una sogá, comenzó con el descenso. En el camino de vuelta, se encontró con un loro, al cual no pudo resistirse insultar. El loro se vengó y le cortó la sogá, por lo que el zorro comenzó a caer del cielo. Y aunque suplicó a los humanos que colocaran una frazada para amortiguar su caída, los humanos no lo ayudaron; al contrario, pusieron piedras y espinas para hacer la caída aún más dolorosa. El zorro, al estrellarse con la tierra, liberó de sus entrañas a las plantas que sirven de alimento en la tierra. Esta versión del mito circula en la región boliviana, ITIER añade que “en las regiones que se extienden entre el Cuzco y Potosí, el relato parece haber cobrado mayor trascendencia cosmogónica que en otras”⁸⁹.

2.4. Aproximación jurídica al tratamiento de los animales en el mundo andino

Tanto GARCILASO DE LA VEGA⁹⁰ como GUAMAN POMA⁹¹ narran algunos castigos y prohibiciones a los que los antiguos pobladores del Ande habrían estado supeditados bajo el reinado de los poderosos soberanos incas. Tomando en cuenta las nociones modernas de Derecho, se podría considerar que lo señalado a continuación por el cronista GUAMAN POMA pertenece a materia penal:

Primer castigo de este reino. Castigos y prisiones y cárceles de los Ingas para la justicia que tenían en este reino para el castigo de los malos, *zancay*, cárceles de los traidores y de grandes delitos como de la Inquisición; *zancay*, debajo de la tierra hecho bóveda, muy oscura, dentro criado serpientes, culebras ponzoñosas animales de leones y tigre, oso, zorra, perros, gatos de monte, buitre, águila, lechuzas, sapo, lagartos. De estos animales tenían muy muchos para castigar a los bellacos y malhechores delincuentes, *auca*, *iscay songo*, *suua*, *uachoc*, *hanpioc*, *inca cipciacac*, *apuscachac*; a estos dichos le metían, *hatun huchayoc*, para que lo comiesen vivo. Y a algunos no les comían por milagro de Dios y los tenían dos días encerrados; dicen que sustentaban con tierra. Y si salvaba de estos animales, luego mandaba sacar el Inga y le daba por libre, sin culpa; y así lo perdonaba y lo volvía la honra como, y así dicen que escapaba de esta cárcel llamado *zancay*. Estas dichas cárceles había en las ciudades y no podía haber en otra parte, porque no se podía sustentarse, sino que solo el Inga lo podía sustentarlo; ni la podía tener otros señores de este reino, por lo primero que solo las grandes ciudades requería tenerla, y lo segundo la Majestad del Inga era justicia mayor, lo tercero con este miedo no se alzaba la tierra pues había señores descendientes de los reyes antiguos, que eran más que el Inga, con este miedo callaban⁹².

⁸⁸ Íbid. 311

⁸⁹ Íbid. 326

⁹⁰ GARCILASO DE LA VEGA, I. Comentarios reales de los incas (Perú 1995)

⁹¹ GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva corónica y buen gobierno (Perú 2008)

⁹² Íbid. 229.

La intervención de los animales en los castigos para delincuentes comunes ofrece una idea de la consideración y lugar especial que los incas conferían a determinadas especies de animales. El cronista GUAMAN POMA⁹³ menciona algunos animales que se analizaron en páginas anteriores, como el jaguar, el puma, zorros y perros. Es indudable la influencia religiosa y divina que debe intervenir para salvar al condenado, con lo que se observa la rigurosidad de las penas.

En el listado de aquellos delitos que se penaban con la muerte ofrecido por MUKARKER⁹⁴ llama la atención aquella de “Matar aves o entrar a las islas guaneras en época de cría”. Esto es descrito por GARCILASO DE LA VEGA en los siguientes términos:

En tiempo de los reyes Incas había tanta vigilancia en guardar aquellas aves que al tiempo de la cría a nadie era lícito entrar en las islas so pena de la vida, para que no las asombrasen y echasen de sus nidos. Tampoco era lícito matarlas en ningún tiempo, dentro ni fuera de las islas, so la misma pena⁹⁵.

Se podría considerar que este fragmento hace referencia a una suerte de normativa primitiva en materia de bienestar animal, puesto que la protección que se le otorgaba a estas aves radicaba en que el guano que producían era de extrema necesidad para el desarrollo agrícola, tan fundamental para las culturas andinas. Se puede equiparar esta situación al actual bienestarismo: el derecho regula los sistemas de explotación de animales, teniendo cierta consideración contra el sufrimiento y malos tratos a los que pueden estar sometidos.

De acuerdo al cronista, durante el periodo de los reyes incas, los actos cometidos contra las aves guaneras eran castigados con penas sumamente severas, incluyendo la pena de muerte. En particular, quienes ingresaban a las islas guaneras durante la época de cría eran sancionados con esta pena, con el objetivo de evitar que su presencia perturbara a las aves, provocando su alejamiento de los nidos y poniendo en riesgo la producción de guano. Esta situación podría ser equiparada a los avances del bienestarismo o welfarismo, que se preocupa por el estrés que pueda sufrir el animal, al reconocer que este es un ser capaz de sentir. CLAUER⁹⁶, profesor del Departamento de Ciencias Animales de la Universidad Estatal de Pensilvania (PennState University), señala que el canibalismo puede manifestarse en la industria avícola como resultado de situaciones de estrés a las que se someten las aves. Entre los factores desencadenantes destacan la sobrepoblación, el calor excesivo, los cambios abruptos en su entorno y la permanencia de aves heridas o muertas

⁹³ Ibid. 229

⁹⁴ MUKARKER, V. De los delitos y las penas en el derecho incaico en *Temas de Derecho*, Universidad Gabriela Mistral 2 (1992)

⁹⁵ GARCILASO DE LA VEGA, I. *Comentarios reales de los incas*, 1era reimpresión (Perú 1995) 258

⁹⁶ CLAUER, P. (2016). *Poultry Cannibalism: Prevention and Treatment*, en <https://extension.psu.edu/poultry-cannibalism-prevention-and-treatment> [Última consulta: 02 de febrero de 2025]

en el mismo espacio que las aves sanas. Según el autor, “*cannibalism in fowl is a costly and vicious habit that poultry producers cannot afford to ignore*”⁹⁷.

En este sentido, el acto de “matar aves o ingresar a las islas guaneras durante la época de cría”, descrito por GARCILASO DE LA VEGA⁹⁸, puede interpretarse como una normativa primitiva en materia de bienestar animal. Esta disposición era aplicada con severidad, imponiendo como sanción un castigo ejemplar: la pena capital.

3. EL TRATAMIENTO DE LOS ANIMALES EN LA ÉPOCA COLONIAL

Es probable que la conquista instituyera un tratamiento más duro a los animales, al instaurar ciertas prácticas crueles como las corridas de toros. Los conquistadores también impusieron una visión de la naturaleza y sus elementos, que terminó por convencer a los habitantes del Ande sobre el uso de los animales con fines crueles de puro entretenimiento y tortura. Esto supondría una supuesta superioridad del ser humano sobre los animales. Al respecto, STEINER⁹⁹ se ocupa de la visión dominante en la filosofía occidental que radica en una supuesta superioridad del ser humano:

*The dominant view in the history of Western philosophy is that human beings are fundamentally superior to nonhuman animals, typically on the grounds that only human beings possess reason, language, and self-awareness. In one way or another, such thinkers as Aristotle, the Stoics, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas, Descartes, and Kant all appeal to this dividing line between humans and animals*¹⁰⁰.

La anterior afirmación de STEINER evidencia cómo los pensadores más importantes de la filosofía occidental influyeron en la visión dominante actual respecto a los animales. En contraste, la visión del mundo andino rescata la reciprocidad entre seres humanos y animales, lo que significaría una relación más respetuosa con otros elementos de la naturaleza.

3.1. Un cambio de paradigma

A diferencia de la cosmovisión andina y su especial consideración con la naturaleza, con el advenimiento de la visión occidental, se estableció una dualidad entre el ser humano y la naturaleza, tal como lo señala PRIETO¹⁰¹:

⁹⁷ Íbid.

⁹⁸ GARCILASO DE LA VEGA, I. (cit.) 258

⁹⁹ STEINER, G. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (University of Pittsburgh Press 2005)

¹⁰⁰ Íbid. 38.

¹⁰¹ PRIETO, J. *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional* (Ecuador 2013)

La visión cultural occidental de naturaleza ha sido, desde la colonización, el concepto hegemónico que representa una dualidad hombre frente a naturaleza, donde esta es el espacio de dominación y fuente de recursos para la alimentación, comercio y explotación. En contraste, la visión de la Pacha Mama brinda un valor intrínseco a la naturaleza y la reconoce como una deidad indígena, que regula todas las funciones naturales, evolutivas y ecológicas¹⁰².

Para PRIETO, con la visión occidental de la naturaleza se refuerza una concepción que sostiene que la destrucción de la naturaleza es inevitable; en contraste con la carga del término Pacha Mama, con cuyo reconocimiento “se reivindica esta visión del mundo y el reconocimiento indígena dentro de la política ambiental. (...) Este reconocimiento representa una ruptura con la concepción antropocéntrica y occidental de la naturaleza”¹⁰³.

La primera parte de este estudio¹⁰⁴ evidenció que las concepciones andinas sobre la naturaleza están profundamente vinculadas con lo sagrado y lo sobrenatural. Esto se manifiesta especialmente en las tradiciones orales de los pueblos andinos, donde se observa una relación basada en la reciprocidad y el respeto hacia la naturaleza y sus elementos, acompañada de una veneración y sacralidad que se expresa a través de lo mítico.

Con lo expresado por BROSEDER¹⁰⁵: “*the european introduction of a distinction between natural and supernatural spheres most radically challenged Andean concepts of nature*”¹⁰⁶, se podría reforzar esta idea de cambio de paradigma en las cosmovisiones de los pueblos de herencia andina que habitaron el actual territorio peruano. En el mismo sentido, AVELAR, refiere que es evidente la existencia de un contraste entre el antropomorfismo de los pueblos amerindios y el antropocentrismo occidental y señala:

*Amerindian thought sees humanity as a point of view: we see ourselves as humans, but jaguars do too. And they see us, in turn, as prey. As Viveiros notes, this is a radical displacement upon the concept of humanity: if all can be humans, then we are not so unique or special. Western anthropocentrism and Amerindian anthropomorphism are, then, not only rather different, but imply, in fact, diametrically opposed stances toward the world and other species. Amerindian anthropomorphization is anti-anthropocentric*¹⁰⁷.

Diversas culturas andinas preincaicas¹⁰⁸ se distinguieron por la antropomorfización de ciertas especies animales en su arquitectura y escultura. Este fenómeno puede inter-

¹⁰² Íbid. 246.

¹⁰³ Íbid. 246.

¹⁰⁴ Vid. supra cap. 1

¹⁰⁵ BROSEDER, C. *The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru* (Austin, TX 2014) 3

¹⁰⁶ Íbid. 3

¹⁰⁷ AVELAR, I. Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights, en *Ciencia y Cultura* 17 (2013) 269.

¹⁰⁸ ALTAMIRANO, A., Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino, en *Arqueología y sociedad* 30 (2015) 491: “En la figura de la cerámica Wari del valle del Mantaro se observa los 3 planos, en el plano superior o Hanan Pacha tenemos el símbolo del cielo de color rojo denso, los cheurones que

pretarse como un antecedente de lo que, en términos contemporáneos, podría denominarse un enfoque “anti-anthropocéntrico”. Por su parte ARDELEANU, con relación a la epistemología de las dos cosmovisiones que se analizan en este trabajo, señala que:

*the Eurocentric epistemology so vociferously pronounced by its proponents is proving to be antagonistic to life itself: to the mineral, vegetable, animal, and human world, it is a menace. In contrast, Aymara epistemology emphasizes human symbiosis with the natural world and is an expression of the cosmos. It is a way of thinking compatible with sustaining life on planet Earth*¹⁰⁹.

3.2. Breve recuento histórico de la tradición taurina en el Perú colonial

El historiador IWASAKI¹¹⁰ señala que la primera corrida de toros celebrada en Lima se dio en 1540 en la Plaza Mayor de la ciudad. El historiador hace referencia a una “prohibición papal” ocurrida en 1571, la cual fue apoyada por el rey, aunque el virrey pidió que vuelvan las corridas. IWASAKI no especifica el motivo de la prohibición, aunque también señala que el arzobispo insistía con el rechazo a las corridas de toros, no obstante, “las gestiones del virrey fueron eficaces porque los toros volvieron a correrse en Lima ese mismo año, pero el arzobispo Loayza insistió en su rechazo ante la Corona, más en esa ocasión alegando la integridad de los indios”¹¹¹. El arzobispo está a favor de la prohibición, aunque no por motivos de preocupación por el bienestar del animal, sino porque consideraba que los indígenas bebían demasiado y podían causar estragos¹¹².

Por su parte, BADORREY afirma que si bien es cierto en el actual territorio mexicano las corridas de toros estaban consolidadas como espectáculos para la segunda mitad del siglo XVI; en el caso del virreinato del Perú, el afianzamiento del espectáculo fue más complicado, porque “la inestabilidad y graves desavenencias internas impidieron una rápida consolidación de la fiesta, al contrario de como sucedió en México”¹¹³. Aun-

simbolizan el tiempo de lluvias y el rostro antropomorfizado del killincho o cernícalo (*Falco sparverius*) que es el dios Illapa y en cuya boca trae las semillas fecundizadas para que rocíen los campos de cultivo. (...) Así, el surgimiento del Wakanismo ocurrió como un lento y gradual proceso de cambios socioculturales e ideológicos donde las divinidades zoomorfas se antropomorfizan y surgiendo una amplia variedad de dioses andinos y amazónicos.”

¹⁰⁹ ARDELEANU, C. *An Analysis of An Andean Cosmovisión: Nature, Culture, Ecology, and Cosmos*, tesis de maestría (San Jose, CA 2014) 21

¹¹⁰ IWASAKI, F. Toros y sociedad en Lima colonial en *Revista de Estudios taurinos* 12 (2000) 89-120

¹¹¹ *Ibid.* 91.

¹¹² IWASAKI, F. (cit.) 92, cita un extracto del Archivo General de las Indias: “Más peligro e ynconveniente ay en esta tierra por causa de los yndios que en ese reyno, porque, como los toros se corren en fiestas y en tales días los yndios suelen beber demasiado, demás de ser gente torpe, hieren y matan algunos, y, aunque se ha proveydo que no salgan yndios a la plaza, no se puede guardar enteramente» (A.G.I., 23.IV.1572: 300).

¹¹³ BADORREY, B. *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235, 1848)*, tesis doctoral (España 2016) 282.

que en el virreinato del Perú muy pronto se celebraron corridas de toros por diversos motivos, no sería hasta la segunda mitad del siglo XVI que,

asegurando el virreinato, las autoridades se ocupen de este espectáculo. A partir de entonces dictaron numerosas disposiciones para su regulación. Buena parte de ellas se refieren a los días en los cuales se debían correr toros.

Una de las primeras es un acuerdo recogido en el libro de actas del cabildo de Lima, por el cual se dispuso que se construyeran talanqueras, “según dio orden el carpintero que las ha de hacer”, y estableciéndose las cuatro festividades religiosas que anualmente debían celebrarse con un espectáculo taurino (...). La segunda es otro acuerdo del cabildo de Arequipa, de 10 de agosto de 1555, por el cual se dispuso que se celebraran con toros las principales fiestas de la ciudad. Decía así: “Se acordó celebrar la fiesta de Santa Marta. Que hayan 6 fiestas principales que sean las de San Juan, Santiago, la Asunción, Sta. Marta, y 2 más q’acuerde el Cabildo. En todas ellas habrá toros”¹¹⁴.

BADORREY¹¹⁵ afirma que para las fiestas taurinas en la ciudad de Lima, tal como se puede apreciar en las actas de cabildo de Lima, se ordenó la construcción de talanqueras en la capital del virreinato; también se cita el caso arequipeño de 1555, que permitía celebrar fiestas religiosas de la tradición judeocristiana con el espectáculo sangriento de las corridas de toros.

En el caso de Lima, durante los primeros años de la colonia¹¹⁶ los espectáculos principales con corridas de toros estaban a cargo del cabildo y se celebraban en la plaza de Armas con preparativos previos: se cerraba la plaza con barreras y talanqueras, “se cubría con arena para evitar que los animales resbalaran y, finalmente, se regaba para evitar las nubes de polvo que tanto incomodaban al público y a los contendientes”¹¹⁷.

Refiere BADORREY que también se organizaron corridas de toros de carácter extraordinario para celebrar grandes acontecimientos en la familia real como, por ejemplo, el nacimiento de algún príncipe o el cumpleaños de algún rey español; asimismo, importantes sucesos para el virreinato, como el cumpleaños de ciertos virreyes y “la beatificación y canonización de Santa Rosa de Lima”¹¹⁸.

En 1578, con motivo de la llegada de agua potable a una fuente de la Plaza, se habría producido la primera corrida de toros ‘formal’ que se dio en la Plaza Mayor de Lima. No

¹¹⁴ Íbid. 282.

¹¹⁵ Íbid. 283.

¹¹⁶ IWASAKI, F. (cit.) 89: “A pesar de estar situado en la periferia del mundo hispano, el Perú es un país donde la fiesta brava ha conservado todo su hechizo y vigor desde los primeros años de la dominación española.” BADORREY, B., (cit.) 283: “Así pues, desde la fundación de Lima se celebraron festejos taurinos en la capital del virreinato. (...) Como ya hemos apuntado, de todo ello se encargaba el cabildo que comisionaba a uno de sus miembros o a dos, para que se repartieran el trabajo.”

¹¹⁷ Íbid. 282.

¹¹⁸ Íbid. 283.

obstante, de acuerdo con BADORREY¹¹⁹ también se realizaron espectáculos aficionados en otras plazuelas limeñas, donde lo más común era lidiar con toros atados a un poste, aunque para estas festividades taurinas menos formales también se usaron animales que después de ser exhibidos en el cruel espectáculo, serían sacrificados como alimento. Pero si hay algo que resulta especialmente curioso, es el caso de la Universidad Mayor de San Marcos, ubicada en Lima, creada en 1551, y primera institución universitaria oficialmente establecida en el continente americano. En esta casa de estudios, como parte de los derechos para doctorarse en cualquier facultad, el futuro doctorando debía hacer correr toros en la plaza en el día de su grado, seguramente haciéndose cargo de toda la organización y pago del espectáculo¹²⁰.

3.3. La tauromaquia post-conquista

Después de la independencia del Perú en 1821, las corridas de toros continuaron llevándose a cabo aunque solo con la participación de toreros peruanos e incluso mexicanos hasta 1849, cuando volvieron a participar toreros de España¹²¹. De acuerdo con la información proporcionada por ARBULU¹²², en Perú actualmente existen aproximadamente doscientas ochenta plazas donde se celebra este cruel espectáculo, el cual se ha vuelto parte de la cultura peruana, a pesar de los intentos de prohibirla¹²³.

Por otro lado, las corridas de toros también están presentes en los textos literarios. Precisamente, una de las novelas más célebres de la literatura peruana es *Yawar Fiesta* de ARGUEDAS¹²⁴, publicada originalmente en 1941, obra que servirá para la exposición de la situación de las corridas de toros postcoloniales en el Perú. La obra narra una tradición de los Andes peruanos que surge a raíz de las corridas de toros traídas por los conquistadores europeos siglos atrás. En esta variante del espectáculo sangriento, llamada *Turupukllay*, un toro debe enfrentarse a decenas de indígenas, para luego finalmente ser dinamitado. La brutalidad de esta celebración se aprecia desde el nombre:

¹¹⁹ Íbid. 284.

¹²⁰ BADORREY, B. (cit.) 284, nos relata este requerimiento universitario con más detalle: “Y hasta la Universidad Mayor de San Marcos se entregó a los festejos taurinos estableciendo, conforme a prerrogativas de la salmantina, que el que se doctorara en ella, entre otras muchas gabelas, estaba obligado a dar toros que se corran aquel día del grado, en la plaza publica de esta Ciudad; a la cual han de venir desde la casa del Doctor graduado con acompañamiento, é insignias. Y acabado el regocijo, llevarán a el Rector a su casa, y de allí llevarán al Doctor a la suya”

¹²¹ ARBULU, F. Las corridas de toros como expresión del derecho a la cultura (cit.) 32

¹²² Íbid. 33.

¹²³ En febrero de 2020, el Tribunal Constitucional de Perú deliberó sobre la constitucionalidad de las corridas de toros y peleas de gallos, una discusión que nació especialmente a raíz del reclamo y movilización de diversos grupos animalistas que durante años vienen buscando la prohibición de espectáculos con animales.

¹²⁴ ARGUEDAS, J. *Yawar Fiesta* (Perú 2002)

Yawar Fiesta, fiesta de sangre. La novela está ambientada en Puquio, Ayacucho; y en su título compuesto por la lengua quechua y el español, también se aprecia la hibridación, el mestizaje de dos mundos, con formas de ver y entender el mundo aparentemente diferente. Los propios *mistis*¹²⁵ (término utilizado para referirse a las personas de piel blanca) expresaron su rechazo hacia la brutalidad de dicha tradición y promovieron su prohibición. Sin embargo, la comunidad indígena, actuando de manera cohesionada, logró detener esta medida, celebrando su unidad como herederos de una tradición compartida. No obstante, resulta pertinente considerar que, probablemente, sus ancestros no habrían aprobado infligir daño o provocar la muerte a un animal únicamente por diversión o por el placer de presenciar su sufrimiento.

MONTOYA refiere que las novelas tienen una importancia más allá de su valor literario o estético, puesto que “las novelas son testimonios de una época (...) los relatos pueden ser fuentes preciosas para comprender la vida social de los hombres”¹²⁶. En este caso, la novela *Yawar Fiesta* puede servir para observar el tratamiento de los animales, particularmente, los toros. Además, MONTOYA señala que durante su trabajo de campo en Puquio y San Juan de Lucanas en 1975, pudo “verificar la autenticidad de muchas de sus historias y personajes”¹²⁷ presentes en *Yawar Fiesta*.

A pesar de que los acontecimientos que se narran en la novela corresponden a poco más de un siglo después de la Independencia, es de conocimiento que aún se mantenían algunas costumbres del Virreinato tal como lo resalta GONZÁLEZ PRADA¹²⁸. Por su parte, HARE¹²⁹ sostiene que:

Se trata de una hibridación, como es híbrido el título de la obra: yáwar, que significa ‘sangre’ y fiesta, la fiesta sangrienta, la corrida de toros. El hilo conductor de la obra es, en efecto, la corrida de toros que es, en Puquio, otra hibridación. La corrida así como los toros fueron traídos al Ande por los españoles, pero muy rápidamente el indio hizo del toro un animal fetiche y lo incorporó a su cultura, a su religión animista y a su mundo afectivo. (...) La corrida llegó al Ande mucho antes de que quedaran fijadas sus reglas en el siglo

¹²⁵ ARGUEDAS, J. *Yawar Fiesta* (Perú 2002) 163: Glosario. “Mistis: plural castellano de misti, nombre que dan los indios a los blancos.”

¹²⁶ MONTOYA, R. *Yawar fiesta: Una lectura antropológica*, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6 (1980) 55

¹²⁷ *Ibid.* 56.

¹²⁸ GONZÁLEZ PRADA, M. *Páginas libres. Horas de lucha* (Venezuela 1976) 337: “Los Virreyes del Perú no cesaron de condenar los atropellos ni ahorraron diligencias para lograr “la conservación, buen tratamiento y alivio de los Indios”; los Reyes de España, cediendo a “la conmiseración de sus nobles y católicas almas” concibieron medidas humanitarias o secundaron las iniciadas por los Virreyes. (...) Y no podía suceder de otro modo: oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometiera iniquidades o equitativamente se consumaran injusticias. (...) La República sigue las tradiciones del Virreinato.”

¹²⁹ HARE, C. *Arguedas y el mestizo de la lengua: Yawar Fiesta*, en *Lexis* 25 (2001) 479

XVIII. El indio estableció su propia corrida popular y sangrienta, sin diestro. La prohibición de esa corrida considerada bárbara y salvaje, la imposición de la corrida “civilizada”, “a la española”, y todos los acontecimientos que esto suscita constituyen la trama del libro. El fin imprevisto mostrará lo difícil que es reconciliar ambas sociedades¹³⁰.

En el terrible espectáculo narrado destacan las escenas en las que se describe al toro herido por los cartuchos de dinamita. De acuerdo con la historia, los toros más bravos eran dinamitados, haciendo el espectáculo incluso mucho más sangriento que la variante original española, e incluso sorprendiendo por su brutalidad a los *mistis* del pueblo.

En contraste con la versión colonial de la tauromaquia, VIANA¹³¹ en su artículo “*Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración*” destaca una variación de la corrida de toros en Andamarca, en los Andes peruanos, que desafía las prácticas tradicionales impuestas por los colonizadores. Según VIANA, en esta versión andina no se inflige daño ni se mata al toro, sino que se busca una interacción entre humanos y animales basada en el juego y la risa colectiva. Esta práctica refleja una visión crítica del modelo taurino español, proponiendo una ética ecológica que rechaza la dominación y la violencia, en lugar de la sumisión del animal al espectáculo. En lugar de buscar la muerte del toro, la propuesta andamarquina se enfoca en “saber jugar”, un concepto que resalta el respeto hacia los animales y el trabajo colaborativo entre humanos y seres no humanos. En este contexto, la tauromaquia se convierte en un acto de resistencia, subrayando una ética profundamente diferente a la impuesta por la colonización, y que busca fortalecer los vínculos entre seres humanos y animales, en lugar de consolidar jerarquías violentas.

Este contraste resulta relevante al analizar el caso de las corridas de toros en el periodo post-conquista, donde, como en el caso de la Yawar Fiesta, el uso de la dinamita y la sangre enfatizan la brutalidad del espectáculo. De acuerdo con la novela de Arguedas, el Turupukllay se desarrolló como una versión aún más sangrienta que la original española, destacándose por el uso de dinamita para herir al toro, convirtiéndolo en un espectáculo de extrema violencia y sufrimiento. Mientras tanto, en Andamarca, se desarrolla una visión alternativa donde la relación entre el ser humano y el animal se basa en la colaboración y de coexistencia, y donde la ética ecológica y el sentido de comunidad rechazan la violencia contra el animal, y en cambio busca “hacer morir de la risa” al toro.

En síntesis, en este capítulo se ha mostrado que, según la visión del mundo occidental, los seres humanos son superiores al resto de los animales¹³². Con la llegada de los conquistadores, esta visión se instauró en el imaginario andino, originándose un cambio de paradigma representado a través de una dualidad entre el ser humano y la natura-

¹³⁰ Íbid. 479.

¹³¹ VIANA, I. *Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración*, en Allpanchis (2024)

¹³² Vid. supra cap. 2.

leza¹³³. Antes de la colonia, los relatos orales de los pueblos del Ande denotaban una relación íntima con la naturaleza a través de lo sagrado; sin embargo, con la influencia europea, esta perspectiva cambió radicalmente¹³⁴. Este cambio de perspectiva se aprecia en el caso de las corridas de toros traídas por los conquistadores españoles. Estos espectáculos sangrientos fueron documentados desde la fundación de la capital del Perú¹³⁵ y se realizaron con motivo de acontecimientos importantes durante la colonia. Esta cruel tradición se mantuvo después de la independencia, afianzándose en las comunidades indígenas, incluso creando el *Turupukllay*, una versión más sangrienta y cruel que la original. No obstante, en algunas comunidades andinas como Andamarca, se observa una forma distinta de interacción con los toros, que se aparta de la violencia propia del espectáculo colonial. En esta práctica se privilegia el juego, la risa colectiva y la participación comunal por encima de la dominación o el sufrimiento del animal. Aunque no puede hablarse estrictamente de una ética ecológica en sentido filosófico, esta variación local parece conservar elementos de una relación más integradora con el entorno, en la que el toro no es percibido únicamente como objeto de sacrificio, sino como parte del tejido ritual y festivo de la comunidad. Ello podría interpretarse como una forma de resistencia simbólica a las imposiciones coloniales, así como una expresión residual de valores tradicionales andinos de respeto y coexistencia con los animales.

4. LA COSMOVISIÓN DEL MUNDO ANDINO Y LOS ANIMALES EN EL CONSTITUCIONALISMO DE ECUADOR Y BOLIVIA

En el mundo occidental, prevalece una relación instrumental y tecnomorfa con la naturaleza, donde, según la teología cristiana, esta carece de fuerza salvífica y no se la considera co-partícipe en la obra de redención¹³⁶. Por el contrario, en la cosmovisión andina, se evidencia una concepción distinta, caracterizada por una relación más integradora y espiritual con la naturaleza y con los animales:

El *runa/jaqi* andino no tiene una relación de ‘oposición’ con la naturaleza; no se trata de un ‘adversario’ que hay que vencer. El ‘abismo’ abierto entre el ser humano y la naturaleza no-humana en Occidente, empezando en la filosofía griega, pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la filosofía andina. El *runa/jaqi* (...) es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos ‘naturales’, sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico¹³⁷.

¹³³ Vid. supra 2.1.

¹³⁴ Vid. supra 2.1. BROSEDER (cit.) 3.

¹³⁵ Vid. supra 2.2 IWASAKI (cit.) 91.

¹³⁶ ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo, 2da ed., 2da reimpre-sión (Bolivia 2009) 189

¹³⁷ Íbid. 190.

Después de apreciar la particular cosmovisión del mundo andino con respecto a la naturaleza y los demás seres vivos que la integran, quizás no sea una coincidencia que países de la región andina como Ecuador y Bolivia tengan mayor avance jurisprudencial respecto a los derechos de la naturaleza; como si se trataran de remanentes de la reciprocidad de los Andes con la Naturaleza y sus elementos. Así, lo propuesto por AVELAR parece acertado: “the Ecuadorian Constitution of 2008 and the Bolivian Constitution of 2009 are imbued with wisdom learned from Amerindian peoples in order to grant rivers, animals, and other non-human components of nature the status of subjects endowed with rights”¹³⁸.

Aunque el reconocimiento constitucional se presenta inicialmente como una garantía general de la naturaleza, este enfoque ha servido de base para el reconocimiento posterior de los animales como sujetos de derechos, particularmente en el caso ecuatoriano. Así, los remanentes de una relación recíproca muy especial con la Naturaleza en el mundo permanecen hasta la actualidad y se ven reflejados en la Constitución de Ecuador¹³⁹ y en diversas leyes bolivianas¹⁴⁰. Por ejemplo, desde el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos en el Ecuador, se han producido interesantes sentencias que propugnan el alejamiento de una concepción antropocéntrica, en línea con el preámbulo de la Constitución ecuatoriana: “celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”.

Bajo esta premisa, se tratará la cuestión de la reciprocidad andina como un remanente de filosofías milenarias que, hasta cierto punto, vivían en más armonía con la naturaleza y con los animales, y posteriormente se tratará con más profundidad los casos particulares de un constitucionalismo menos antropocéntrico, o más alejado del humanismo jurídico en dos países de la región andina: Ecuador y Bolivia.

¹³⁸ AVELAR, I. Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights, en *Ciencia y Cultura* 17 (2013) 270

¹³⁹ El preámbulo de la Constitución Ecuatoriana señala: “NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia (...) Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Además, los dos primeros párrafos del artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana señalan expresamente que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.”

¹⁴⁰ Vid. Ley 300/2012, de 15 de octubre de 2012, Ley Marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien y Ley 071/2010, de 21 de diciembre de 2010, Ley de Derechos de la Madre Tierra.

4.1. La reciprocidad andina y el reconocimiento jurídico de los animales en Ecuador

Las cuestiones que se describen a continuación pueden ser entendidas como remanentes de la reciprocidad del mundo andino con la Naturaleza y los animales. En Ecuador, la consagración constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos ha abierto un camino interpretativo que permite considerar también a los animales como titulares de derechos jurídicamente exigibles. La jurisprudencia de la Corte Constitucional ecuatoriana pareciera avizorar nuevos horizontes para los derechos de la naturaleza:

A partir de la Constitución de la República del Ecuador, se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos, estableciendo una serie de garantías destinadas a la conservación, protección, regeneración y mejoramiento de la misma, con la finalidad de garantizar un desarrollo sustentable, sostenible y armónico de las personas con la naturaleza¹⁴¹.

ZAFFARONI, en alusión a las constituciones boliviana y ecuatoriana, señala que evidencian “el gran salto del ambientalismo a la ecología profunda, es decir, a un verdadero ecologismo constitucional”¹⁴². Destaca el principio del *sumak kawsay*, del quechua “buen vivir o pleno vivir”, en referencia no solo a una convivencia armoniosa con el resto de los integrantes de la especie humana; sino también buscando el bienestar de todo ser viviente. Esta dimensión ampliada del buen vivir permite interpretar que los animales, como seres sintientes, deben formar parte de esa comunidad de vida que el constitucionalismo ecuatoriano busca proteger.

En un sentido similar, LALANDER expresa que las constituciones de Bolivia y Ecuador “are the hitherto most radical constitutions of the world, both in the field of recognizing Indigenous grievances, and similarly the *Rights of Nature*, i.e., the constitutional protection of the environment/Mother Nature/*Pachamama*”¹⁴³. Entonces, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en estos dos países de la región andina parece traer consigo “a transition from an anthropocentric view on natural resources to a more bio-centric one”¹⁴⁴.

Antes de comenzar a tratar los casos de Ecuador y Bolivia, vale la pena reproducir la preocupación que manifiesta ZAFFARONI en *La Pachamama y el humano*: “No caben muchas dudas acerca de la minimización —e incluso ridiculización— que pretenderá hacerse respecto de estas incorporaciones constitucionales, a las que seguramente se tildarán como pura expresión de folklorismo. No faltará quienes le asignen el mero

¹⁴¹ Corte Constitucional, caso N° 0796-12-EP, a través de la sentencia No. 065-15-SEP-CC

¹⁴² Íbid. 111.

¹⁴³ LALANDER, R. Rights of Nature and the Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics? (cit.) 150

¹⁴⁴ Íbid. 150.

papel de curiosidades”¹⁴⁵. Con la jurisprudencia ecuatoriana y los avances bolivianos en materia constitucional que se estudiarán a continuación, se podrá apreciar que las preocupaciones de ZAFFARONI (quien publicó su libro hace una década) se hacen cada vez más distantes conforme un nuevo constitucionalismo latinoamericano que aboga por los derechos de la naturaleza comienza a consolidarse.

4.1.1. De los derechos de la naturaleza al reconocimiento de los animales como sujetos de derecho en Ecuador

Ecuador ha incluido en su sistema legal el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en el artículo 71 de su actual Constitución¹⁴⁶, dentro del capítulo denominado “Derechos de la naturaleza”. En este capítulo se reconoce que la naturaleza o *Pachamama* “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia”. La Naturaleza pasa de ser un objeto de derecho a un sujeto de derecho, tal como la conciben los pueblos andinos: “la *Pachamama* es un ‘sujeto’ (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona”¹⁴⁷. En este sentido, es posible afirmar que la Constitución ecuatoriana, en su reconocimiento de los derechos de la naturaleza, encuentra inspiración en la milenaria cosmovisión andina. Esta perspectiva considera a la *Pachamama* como un ser vivo¹⁴⁸ que, al igual que los animales y las plantas, es entendido como un ente animado y dotado de vida. Por lo tanto, estos entes de la naturaleza merecen respeto “y un tratamiento justo, de acuerdo con su ‘lugar’ en el orden cósmico”¹⁴⁹.

De esta manera, en Ecuador se han protegido a nivel constitucional los derechos de la naturaleza. Incluso la Corte Constitucional del Ecuador publicó el libro *Derechos de la naturaleza*¹⁵⁰, donde se desarrollan nociones biocéntricas y cosmovisión indígena en relación con el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en el Ecuador. Además se explica cómo los Derechos de la *Pachamama* se insertan en el ordenamiento

¹⁴⁵ ZAFFARONI, E. *La Pachamama y el humano* (Argentina 2011) 114

¹⁴⁶ Dicho artículo señala: Art. 71.— La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

¹⁴⁷ ESTERMANN, J. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2da ed., 2da reimpresión (Bolivia 2009) 194.

¹⁴⁸ Vid. supra 1.2

¹⁴⁹ Íbid. 193.

¹⁵⁰ PRIETO, J. *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional* (Ecuador 2013)

jurídico ecuatoriano con la Constitución del 2008. PAZMIÑO, quien fue presidente de la Corte Constitucional de Ecuador entre 2008 y 2012, anota que:

El Ecuador de hoy debe convertirse en un faro del derecho constitucional, que no solo alumbre los derechos y garantías de todas las personas, sino que también irradie su luz sobre los derechos de su naturaleza, como reza en la Constitución establecida por las ciudadanas y ciudadanos en el 2008¹⁵¹.

La legislación del Ecuador ha recibido la influencia de la visión andina respecto a la naturaleza, la cual se refleja en el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza. PAZMIÑO expresa que, gracias a la sabiduría ancestral, los pueblos ecuatorianos “han cultivado un amor y un respeto inconmensurables por la naturaleza transmitidos generación tras generación y que debe ser valorado para darle una justa cabida en el ámbito jurisdiccional”¹⁵².

El reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana constituye un cambio de paradigma en cuanto a la posición que ocupa la naturaleza frente al ser humano, según lo señalado por PRIETO. Este reconocimiento constitucional ya ha sido tratado en diversas sentencias de la Corte Constitucional y evidencia una transición a un derecho que comienza a incluir a entes de la naturaleza como sujetos de derecho legalmente protegidos. Primero, destaca la Sentencia No. 166-15-SEP-CC, en el Caso No. 0507-12-EP, en el cual la Corte desarrolla diversos conceptos referidos a los derechos de la naturaleza:

Lo anterior refleja dentro de la relación jurídica naturaleza-humanidad, una visión biocéntrica en la cual, se prioriza a la naturaleza en contraposición a la clásica concepción antropocéntrica en la que el ser humano es el centro y medida de todas las cosas donde la naturaleza era considerada una mera proveedora de recursos. Esta nueva visión adoptada a partir de la vigencia de la Constitución de 2008, se pone de manifiesto a lo largo del texto constitucional, es así que el preámbulo de la Norma Suprema establece expresamente que el pueblo soberano del Ecuador: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” ha decidido construir una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir o *sumak kawsay*.

En este caso, la Corte Constitucional de Ecuador reconoce expresamente que la naturaleza es un sujeto titular de derechos, aunque también señala que en la Constitución ecuatoriana existe una doble dimensionalidad respecto a la naturaleza, puesto que se la concibe no solo como un objeto de derecho (el “paradigma tradicional” como lo señala la Corte); sino también como un sujeto, que es independiente y que posee derechos pro-

¹⁵¹ PAZMIÑO, P. Presentación, en Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional (Ecuador 2013) 13

¹⁵² *Ibid.* 14.

pios. En esta sentencia, la Corte Constitucional subraya que los derechos de la naturaleza, como una de las innovaciones más trascendentales de la Constitución ecuatoriana, representan un alejamiento de la concepción tradicional de la naturaleza como un objeto cuya protección responde únicamente al derecho humano a un ambiente saludable. Por el contrario, esta nueva concepción reconoce a la naturaleza como un ser vivo y sujeto de derechos propios, rompiendo con el enfoque antropocéntrico del humanismo jurídico¹⁵³ característico del constitucionalismo de los sistemas occidentales.

Este marco constitucional ha abierto la posibilidad de incorporar también a los animales no humanos dentro del conjunto de sujetos protegidos. En la sentencia No. 1149-19-JP/21 del caso No. 1149-19-JP/20, la Corte Constitucional del Ecuador también evidencia el expreso reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. La Corte establece que los derechos propios de la naturaleza tienen que ser reconocidos “independientemente de la utilidad que la naturaleza pueda tener para el ser humano”, realizando el valor intrínseco de la naturaleza. En la misma línea, también estableció que los derechos de la naturaleza son “valores y principios constitucionales”, que más allá de ser ideales o declaraciones retóricas, son mandatos jurídicos que deben ser considerados por las autoridades para respetar los derechos de la naturaleza.

Este giro jurisprudencial encuentra su punto culminante en la histórica sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador emitida el 27 de enero de 2022, en el caso de hábeas corpus a favor de la mona chorongo Estrellita. En esta decisión, la Corte reconoció expresamente que los animales son sujetos de derechos protegidos bajo la protección constitucional de los derechos de la naturaleza. Esta decisión posiciona al Ecuador como un referente global en el reconocimiento constitucional de los derechos de los animales, consolidando un marco legal que trasciende las concepciones antropocéntricas tradicionales.

Según GUTMANN, esta sentencia representa un paso decisivo hacia la inclusión de los derechos de los animales dentro del marco de los derechos de la naturaleza, permitiendo una interpretación sistémica de los ecosistemas donde los animales individuales son comprendidos como parte integral de la naturaleza. Desde esta perspectiva, se supera la tensión entre enfoques biocentristas y ecocentristas, dado que la afectación a un animal también implica la afectación de su entorno. La sentencia, por tanto, reconoce

¹⁵³ PIETRZYKOWSKI, T. (cit.) 27, señala que “the entirety of metaphysical, empirical and axiological beliefs forming the philosophy of modern Western legal orders, with regard to the concept of personhood in law can be called juridical humanism”. En trabajos anteriores he traducido este concepto como “humanismo jurídico”, el cual también es descrito por PIETRZYKOWSKI, T., (cit.) 29 de la siguiente manera: “the legal order exists to promote human interests, both individual and ascribed to groups (to the state, society, community, nation, family). The *hominum causa* is the ultimate goal and point of reference for the law and all regulations it comprises, with the human being identified as the only master, host and beneficiary of social relations which the law is designed to regulate”.

que los derechos de los animales pueden ser vulnerados tanto por el maltrato directo como por la alteración de su hábitat, como en los casos de captura o domesticación de animales salvajes.

En un sentido similar, PÁRRAGA Y SALAZAR destacan que la sentencia No. 253-20-JH/22 marca un hito importante en la evolución del reconocimiento de los animales como sujetos de derecho en Ecuador. A partir de esta decisión, se consolida una base legal que permite avanzar en la protección y el bienestar animal, no solo desde una dimensión jurídica, sino también desde un cambio cultural que promueve actitudes sociales más respetuosas y compasivas hacia los animales. Sin embargo, también advierten sobre los desafíos pendientes, como la necesidad de fortalecer la legislación secundaria y promover la educación en materia de derechos animales.

Otros casos decididos por la Corte Constitucional de Ecuador que también destacan por el tratamiento de los derechos de la naturaleza es el Caso No. 22-18-IN, cuya sentencia fue emitida recientemente en relación con la protección de los manglares; y el Caso No. 1-21-CP, en donde los jueces constitucionales Ramiro Avila Santamaría y Enrique Herrería Bonnet a través de sus votos salvados, expresan que en la sentencia de mayoría se aprecia una postura antropocéntrica, e invocan el principio de *sumak kawsay* o buen vivir. Este principio está reconocido a nivel constitucional (Artículo 250), e incluso como una guía para el modelo de desarrollo ecuatoriano (Artículo 275).

4.2. El reconocimiento legal de la Madre Tierra y los animales en Bolivia

Un caso comparable al ecuatoriano puede observarse en Bolivia, otro país profundamente influenciado por las cosmovisiones andinas. Según Lalander, las experiencias constitucionales de estas naciones del Ande, al reconocer los derechos de la naturaleza, representan interpretaciones innovadoras de modelos de desarrollo que buscan armonizar las actividades humanas con el planeta. No obstante, estas iniciativas también generan tensiones y contradicciones, especialmente en la interacción entre los derechos de la naturaleza y las actividades económicas extractivas. Al respecto, el autor señala: “Bolivia and —particularly— Ecuador have undeniably challenged the world giving nature a proper legal voice, at least indirectly, proposing a new model of state-nature-society relations around the Indigenous concept of Sumak Kawsay/Living Well”¹⁵⁴.

La legislación boliviana aborda los derechos de la naturaleza, aunque su aplicación parece mantenerse en un plano predominantemente declarativo. En contraste, el caso ecuatoriano ha logrado avances significativos en este ámbito, al desarrollar jurisprudencia sustantiva desde la Corte Constitucional, como se analizó previamente.

¹⁵⁴ LALANDER, R. Rights of Nature and the Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics? (cit.) 169.

Por ejemplo, la Ley 071/2010 de Bolivia, reconoce expresamente los derechos de la Madre Tierra, y además establece las obligaciones y deberes del Estado y de la sociedad para asegurar esos derechos. El artículo 3 de esta ley, define a la Madre Tierra como un sistema vivo, dinámico y conformado por todos los sistemas de vida y seres vivos; y, además, establece expresamente que la Madre Tierra es sagrada “desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”.

El artículo 7 de la Ley 071/2010 reconoce que la Madre Tierra tiene el derecho a la vida, a la diversidad de la vida, al agua, al aire limpio, al equilibrio, a la restauración, a vivir libre de contaminación, y dispone que la Madre Tierra y todos sus elementos son titulares de los derechos reconocidos en dicha ley. La normativa también establece la categoría de “sujeto colectivo de interés público” (artículo 5).

A pesar de que esta normativa no formula una protección explícita a los animales como sujetos de derechos independientes, el reconocimiento de los seres vivos como parte constitutiva de la Madre Tierra permite interpretar que los animales están implícitamente comprendidos dentro del régimen de protección jurídica. Sin embargo, a diferencia de Ecuador, Bolivia no ha desarrollado una línea jurisprudencial que avance en esa dirección.

Posteriormente, Ley No. 300/2012, Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien, establece las bases para el desarrollo armonioso, equilibrado e integral con la Madre Tierra para “Vivir Bien”, un principio que es incorporado en el punto 2 de las definiciones ofrecidas en el artículo 5 de dicha Ley¹⁵⁵.

Si bien el principio del Vivir Bien aboga por la armonía entre los seres humanos y el resto de la vida, la protección de los animales no ha sido desarrollada en términos normativos específicos. Esto ha llevado a que el marco legal boliviano permanezca centrado en una visión holística y ecocéntrica, sin aterrizar plenamente en un reconocimiento autónomo de los animales como titulares de derechos.

¹⁵⁵ A continuación, Se transcribe dicho principio (artículo 5, Ley Boliviana No. 300 de 15 de octubre de 2012):

“2. El Vivir Bien (Sumaj Kamafia, Sumaj Kausay, Yaiko Kavi Pave). Es el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo.”

4.2.1. *Proyecto de Ley No. 136/2020-21*

El proyecto de Ley No. 136/2020-2021¹⁵⁶ fue aprobado el 5 de agosto de 2021 por la Comisión de Región Amazónica Tierra, Territorio, Agua, Recursos Naturales y Medio Ambiente de la Cámara de Diputados boliviana. En la exposición de motivos de este proyecto de ley¹⁵⁷, la Comisión hace referencia a la visión de las culturas andino-amazónicas que consideran a la Madre Tierra como un ser vivo que posee derechos. A partir de ello, se propone una Defensoría de la Madre Tierra, cuyo objetivo será garantizar mandatos constitucionales relacionados a la protección del medio ambiente.

Si eventualmente este proyecto de ley fuera aprobado, de acuerdo con la normativa propuesta por un grupo de diputados, se crearía en Bolivia una Defensoría de la Madre Tierra, que, acorde con el artículo 3 de dicho proyecto, tendría autonomía funcional, financiera y administrativa. Además, entre otras atribuciones, investigaría actos u omisiones relacionados a la violación de los derechos de la Madre Tierra, presentaría proyectos de ley o se encargaría de atender denuncias en materia ambiental.

En el artículo 8 del proyecto de Ley No. 136/2020-2021, se propone que la Asamblea Legislativa Plurinacional designe un Defensor de la Madre Tierra, Defensor que a su vez se encargará de dirigir la Defensoría de la Madre Tierra y de designar Delegaciones Defensoriales Adjuntas y Delegaciones Macro Regionales.

El Defensor de la Madre Tierra tendría como funciones, entre otras, la promoción del Desarrollo Integral en base a los Objetivos del Vivir Bien en la Ley No. 300, la misión de incorporar la defensa de los derechos de la Madre Tierra a los currículos educativos y el diseño, ejecución y supervisión de políticas y proyectos para defender y promover los derechos de la Madre Tierra.

Aunque este proyecto representa un avance importante en la institucionalización de mecanismos de protección ambiental, no contempla una defensoría específica para los animales ni una mención expresa a sus intereses. Esta omisión refuerza la idea de que, en el caso boliviano, la protección animal aún permanece subsumida dentro de la categoría amplia de “naturaleza”, sin alcanzar un desarrollo conceptual o jurídico propio.

En síntesis, este capítulo ha analizado cómo la concepción occidental de la naturaleza se caracteriza por una dicotomía entre el ser humano y el entorno natural, una separa-

¹⁵⁶ Proyecto de Ley 136-2020-2021, de 29 de marzo de 2021, Ley de la Defensoría de la Madre Tierra <https://bit.ly/3r0d3pa>

¹⁵⁷ El proyecto de Ley No. 136/2020-2021 de la Cámara de Diputados de Bolivia puede ser leída en la página web oficial de la Cámara de Diputados: <https://www.diputados.bo/leyes/pl-n%C2%B0-1362020-2021>

ción que contrasta con la filosofía andina originaria, donde dicha división no existe. En esta última, la naturaleza y sus elementos forman parte de una relación de reciprocidad ancestral, la cual puede interpretarse como un legado presente en las estructuras normativas de países andinos como Ecuador y Bolivia. En particular, el caso ecuatoriano evidencia un avance significativo en la transición desde una perspectiva antropocéntrica hacia una visión que reconoce a los animales como sujetos de derechos. Este avance quedó consolidado en la histórica sentencia de 2022 de la Corte Constitucional del Ecuador, en la que se reconoció que los animales, también son sujetos de derechos protegidos bajo los derechos de la naturaleza establecidos en el artículo 71 de la Constitución. En contraste, Bolivia ha adoptado un enfoque más holístico y simbólico, donde los animales quedan integrados en la categoría general de la Madre Tierra, sin que ello implique necesariamente una garantía de sus derechos individuales.

5. CONCLUSIONES

Una de las limitaciones de este estudio radica en la carencia de fuentes escritas producidas por los propios actores de la cosmovisión andina precolonial, debido a la ausencia de un sistema de escritura en dichas culturas. Por consiguiente, el análisis se basó principalmente en crónicas y otras fuentes secundarias. Asimismo, los mitos andinos han sido considerados en este trabajo como elementos fundamentales para comprender la cosmovisión andina y su relación con los animales.

El principio de reciprocidad propio de los pueblos andinos se extendía más allá de las relaciones humanas, abarcando también a otros entes de la naturaleza. Dicho principio promovía una actitud de respeto hacia los animales, aunque no excluía su utilización en rituales y sacrificios dedicados a la Pachamama o Naturaleza.

La llegada de los conquistadores alteró significativamente la forma en que los pueblos andinos se relacionaban con los animales. Mientras que originalmente formaban parte del ayllu y se mantenía con ellos una relación de reciprocidad, tras la colonización, los animales pasaron a ser empleados en espectáculos violentos y crueles, como las corridas de toros y su variante andina conocida como Turupukllay, practicada en determinadas regiones del Perú.

Los remanentes de la visión ancestral de reciprocidad hacia los animales han influido en los sistemas jurídicos contemporáneos de países como Ecuador y Bolivia, donde se ha reconocido constitucionalmente a la *Pachamama*, Madre Tierra o Naturaleza como sujeto de derechos. En Bolivia, este reconocimiento ha generado leyes declarativas sobre los derechos de la Madre Tierra. En Ecuador, en cambio, la Corte Constitucional ha avanzado con el desarrollo de jurisprudencia vinculada a los derechos de la naturaleza, ampliando su alcance hacia el reconocimiento de los animales como sujetos de derechos jurídicamente protegidos.

Este recorrido evidencia cómo ciertas categorías propias del pensamiento andino, aunque enmarcadas en contextos culturales distintos, han logrado proyectarse hasta el ámbito jurídico contemporáneo, permitiendo repensar las bases de la relación del ser humano con los animales desde una perspectiva no antropocéntrica.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ARBULU, F. Las corridas de toros como expresión del derecho a la cultura, tesis de grado (Perú 2021) hdl.handle.net/20.500.12727/7855
- ARDELEANU, C. An Analysis of An Andean Cosmovisión: Nature, Culture, Ecology, and Cosmos, tesis de maestría (San Jose, CA 2014) doi.org/10.31979/etd.aw68-gssx
- ARGUEDAS, J. Yawar Fiesta (Perú 2002)
- ALTAMIRANO, A. Wakanismo: el modelo del enfoque teórico andino, en *Arqueología y sociedad* 30 (2015) 473-508 doi.org/10.15381/arqueolsoc.2015n30.e12274
- AVELAR, I. Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights, en *Ciencia y Cultura* 17 (2013), 255-273 bit.ly/41uSphz
- BADORREY, B. Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235, 1848), tesis doctoral (España 2016) hdl.handle.net/20.500.14468/18909
- BROSSEDER, C. The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru (Austin, TX 2014)
- CARRILLO, J., CÁRDENAS, C., ATAMAIN, Y., SANTOS, G., ZAPATA, R. Morir por la tierra: Quince indígenas asesinados en la Amazonía desde el 2013, en <https://ojo-publico.com/1779/morir-por-la-tierra-indigenas-asesinados-en-la-amazonia> [Última consulta: 2 de febrero de 2025]
- CLAUER, P. Poultry Cannibalism: Prevention and Treatment. PennState Extension. <https://extension.psu.edu/poultry-cannibalism-prevention-and-treatment> [Última consulta: 2 de febrero de 2025]
- DE LA TORRE, L., SANDOVAL, C. La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo (Ecuador 2004)
- DE ONDEGARDO, J. Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo, en *Revista Histórica del órgano del Instituto Histórico del Perú* 1 (1906) 207-230
- DI SALVIA, D. La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII), en *Revista Española de Antropología Americana* 43(2013) 89-110. doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42302
- ESTERMANN, J. Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo (Bolivia 2009)
- FLORES, P., MONTES, F., ANDIA, E., HUANACUNI, F. El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt'qa de Tiwanaku (Bolivia 2005)

- FONTENLA, M. Cosmovisión y mito. Notas para un acercamiento filosófico al mundo, en *Alternativa Revista de estudios rurales*, 7 (2do semestre 2017), 74-90. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/96810>
- GARCÍA, C.. Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas, tesis doctoral (Salamanca 2010)
- GARCÍA, F. Y ROCA, P. Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina (Venezuela 2013)
- GARCILASO DE LA VEGA, I., Comentarios reales de los incas (Perú 1995)
- GIL GARCÍA, F. Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio, en *Anales del Museo de América* 10 (2003) 59-83
- GONZÁLEZ PRADA, A. El Derecho y el Animal, en *Redes para captar la nube* (Perú 1946) 69-111
- GONZÁLEZ PRADA, M. Páginas libres. Horas de lucha (Venezuela 1976)
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva corónica y buen gobierno (Perú 2008)
- GUTMANN, A. Derechos relacionales de los animales: el animal en el marco del derecho constitucional ecuatoriano, en *Foro: Revista de Derecho* 41 (2024) 71-89 doi. [org/10.32719/26312484.2024.41.4](https://doi.org/10.32719/26312484.2024.41.4)
- HARE, C. Arguedas y el mestizaje de la lengua: Yawar Fiesta, en *Lexis* 25 (2001) 475-487 doi. [org/10.18800/lexis.20010102.021](https://doi.org/10.18800/lexis.20010102.021)
- HERNÁNDEZ, F. Los incas y el poder de sus ancestros (Perú 2012)
- ITIER, C. El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural, en *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 26 (1997) 307-346 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12626302>
- IWASAKI, F. Toros y sociedad en Lima colonial, en *Revista de Estudios taurinos* 12 (2000) 89-120 hdl.handle.net/11441/79523
- LALANDER, R. Rights of Nature and the Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador: A Strait-jacket for Progressive Development Politics? en *Iberoamerican Journal of Development Studies* 3 (2014) 148-173 [dx.doi.org/10.2139/ssrn.2554291](https://doi.org/10.2139/ssrn.2554291)
- LÉVI-STRAUSS, C., ERIBON, D., De cerca y de lejos (Madrid 1988)
- LIRA, C. El animal en la cosmovisión indígena, en *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 30 (1997) 125-142
- MARCHENA, J. Prólogo, en *Dioses y animales sagrados de los andes peruanos: manuscrito de Huarochirí* (Aranjuez 2013) 13-15
- MARISCOTTI, A. Pachamama Santa Tierra (Berlin 1978)
- MILLONES, L., MAYER, R. La fauna sagrada de Huarochirí (Perú 2012)
- MONTOYA, R. Yawar fiesta: Una lectura antropológica, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 6 (1980) 55-68
- MUKARKER, V. De los delitos y las penas en el derecho incaico en *Temas de Derecho*, Universidad Gabriela Mistral 2 (1992) 135-150

- PÁRRAGA, M., SALAZAR, R. Los animales como sujetos de derecho en Ecuador: análisis de la sentencia 253-20-JH/22CC doi.org/10.55813/gaea/ccri/v5/n1/412
- PAZMIÑO, P. Presentación, en *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional* (Ecuador 2013) 13-14
- PIETRZYKOWSKI, T. *Personhood Beyond Humanism: Animals, Chimeras, Autonomous Agents and the Law* (Springer 2018)
- PRIETO, J. *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional* (Ecuador 2013)
- STEELE, P., ALLEN, C. *Handbook of Inca mythology* (ABC-CLIO 2004)
- STEINER, G. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (University of Pittsburgh Press 2005)
- TORRES, V. Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú, en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 15 (2020) 135-179 <https://www.redalyc.org/journal/2110/211062850029/html/>
- VALDERRAMA, R., ESCALANTE, C. Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la Comunidad de Awkimarka), en *Debates en Sociología* 5 (1980) 233-264 doi.org/10.18800/debatesensociologia.198001.011
- VAN KESSEL, J. Pachamama, la Virginia. La que creó el mundo y la que fundó el pueblo. Cuaderno de investigación en Cultura y Tecnología Andina No. 6 (Perú 1992) <https://iecta.cl/cuadernos-de-investigacion/>
- VENTUROLI, S. Animales de la fertilidad. XXVII Congreso Internacional de Americanística (Perugia, 2005) hdl.handle.net/11585/106681
- VIANA, I. Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración, en *Allpanchis* (2024) 135-162 <https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/1601>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (Perú 2004) 37-80
- ZAFFARONI, E. *La Pachamama y el humano* (Argentina 2011)

LEGISLACIÓN Y JURISPRUDENCIA

Leyes y Proyectos de Ley

- Proyecto de Ley 136-2020-2021 de Bolivia, presentado el 29 de marzo de 2021, Ley de la Defensoría de la Madre Tierra <https://diputados.gob.bo/wp-content/uploads/2022/05/PL-136-2020-2021.pdf>
- Ley 300/2012 de Bolivia, promulgada el 15 de octubre de 2012, Ley Marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien legal/Ley%20N°%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf
- Ley 071/2010 de Bolivia, promulgada el 21 de diciembre de 2010, Ley de Derechos de la Madre Tierra <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N°%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

Jurisprudencia

- Constitución de la República del Ecuador de 20 de octubre de 2008
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso No. 253-29-JH. Sentencia No. 253-20-JH/22 emitida el 27 de enero de 2022.
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso No. 1149-19-JP/20. Sentencia No. 1149-19-JP/21 emitida el 10 de noviembre de 2021.
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso No. 22-18-IN, Sentencia No. 22-18-IN/21 emitida el 8 de septiembre de 2021.
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso No. 1-21-CP, Sentencia No. 1-21-CP/21 emitida el 23 de junio de 2021.
- Corte Constitucional de Ecuador. Auto de selección del caso No. 253-20-JH emitida el 22 de diciembre de 2020.
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso No. 0507-12-EP, Sentencia No. 166-15-SEP-CC emitida el 20 de mayo de 2015.
- Corte Constitucional de Ecuador. Caso Nro. 0796-12-EP, Sentencia No. 065-15-SEP-CC emitida el 11 de marzo de 2015.

