UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGILI

Sitios Naturales Sagrados en el Derecho Internacional: una mirada antropológica a la respuesta jurídica

JERONIMO BASILIO SÃO MATEUS

TESIS DOCTORAL
2020

Fotografía de la cubierta: "Uluru" by global oneness project is licensed under CC BY-NC-SA 2.0

UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI

FAIG CONSTAR que aquest treball, titulat “Sitios naturales sagrados en el Derecho Internacional: una mirada antropológica a la respuesta jurídica”, que presenta Jeronimo Basilio Sao Mateus per a l’obtenció del títol de Doctor, ha estat realitzat sota la meva direcció al Departament de Dret Públic d’aquesta universitat.

HAGO CONSTAR que el presente trabajo, titulado “Sitios naturales sagrados en el Derecho Internacional: una mirada antropológica a la respuesta jurídica”, que presenta Jeronimo Basilio Sao Mateus para la obtención del título de Doctor, ha sido realizado bajo mi dirección en el Departamento de Derecho Público de esta universidad.

I STATE that the present study, entitled “Sitios naturales sagrados en el Derecho Internacional: una mirada antropológica a la respuesta jurídica”, presented by Jeronimo Basilio Sao Mateus for the award of the degree of Doctor, has been carried out under my supervision at the Department of Public Law of this university.

Tarragona, 05 de juny de 2020.

El/s director/s de la tesi doctoral
El/los director/es de la tesis doctoral
Doctoral Thesis Supervisor/s

Ángeles Galiana Saura

Jeronimo Basilio São Mateus

Sitios Naturales Sagrados en el Derecho Internacional: una mirada antropológica a la respuesta jurídica

TESIS DOCTORAL

Dirigida por la Dra. Àngels Galiana Saura

Departament de Dret Públic

UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI

Tarragona, 2020

"Throughout legal history, each successive extension of rights to some new entity has been, theretofore, a bit unthinkable."[1]

"Temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os demais povos 'menores' do planeta, as minorías extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do ocidente."[2]

---

[1] *Vid.* Christopher D. STONE, 'Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects', *Southern California Law Review*, (1972), p. 453.

[2] Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'O recado da mata', prefácio de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomani*, p. 15

AGRADECIMIENTOS

Mi especial agradecimiento al Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital (antiguo Ministerio de Economía y Competitividad), que me otorgó una beca predoctoral, lo que posibilitó la realización del doctorado.

A la Universidad Rovira i Virgili y todo el profesorado y personal administrativo del CEDAT y del Departamento de Derecho Público, particularmente al Dr. Antoni Pigrau, por todo el soporte durante la realización del Máster en Derecho Ambiental y posteriormente en el Doctorado.

A la Dra. Àngels Galiana Saura, por haber aceptado la dirección de la tesis en circunstancias difíciles, faltando 2 años para su conclusión, y por toda la fundamental ayuda en la elaboración de mejora de la misma. Gracias por la paciencia.

Al Dr. Mario Ruíz Sanz (*in memoriam*), mi primer director, por su estímulo y completa disponibilidad inicial, y por su ayuda a estructurar la investigación. Ojalá pudieras haber visto el resultado final.

A la Dra. Marisol Anglés Hernández del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM, por haberme recibido en aquella Universidad.

A todos los compañeros del 19 bis, por la amistad y ayuda mutua en nuestras respectivas investigaciones. En especial a Malka que me ayudó con la revisión lingüística de toda la tesis, a Thays, que me trajo al CEDAT, y a Paolo, por nuestras largas charlas sobre lo que no existe.

A mis padres, que siempre me han dado apoyo incondicional durante toda mi vida, y a mis hermanos por la amistad y compañerismo. A mis tíos y tías, en especial a Carmen que, junto con mi madre, han dado un soporte fundamental durante los últimos años, y a Jane Tereza, que me inspiró a trabajar con derecho ambiental.

Finalmente, a Itzel, mi esposa, compañera de todas las horas, por la confianza, paciencia, y amor. No sería posible sin ti. También a Mia y a Paula que son mi fuente permanente de inspiración y de motivación para seguir intentando mejorar y cambiar las cosas. A ustedes tres les dedico mi esfuerzo.

RESUMEN

En los últimos 30 años se ha observado un creciente interés por el fenómeno de los Sitios Naturales Sagrados (SNS) por parte de las instituciones, tanto nacionales como internacionales, en dos ámbitos diferentes: en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas; y de las instituciones relacionadas con el la conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural.

La sacralidad de algunos elementos *naturales*, común a diversos pueblos de diferentes partes del mundo, pasa a ganar atención político-institucional, principalmente por dos motivos: en primer lugar, porque el discurso de resistencia al acaparamiento de tierras indígenas y la declaración de derechos propios de aquellos pueblos, comienza a incluir en su vocabulario y en sus estrategias de resistencia, la referencia a aquel elemento. En este sentido, la sacralidad de la relación con el territorio gana espacio en los conflictos, tanto en su fase de resistencia política y social, como en su fase judicializada. El argumento de la sacralidad, y los derechos asociados a la misma, pasa a ser un argumento más en los procesos de resistencia.

En segundo lugar, y en un ámbito institucional diferente, aunque relacionado con el primero, se observa una creciente atención a las posibles interacciones positivas entre los objetivos de conservación de elementos naturales (biodiversidad, humedales, etc…) y los sistemas tradicionales de conservación de determinados elementos naturales motivados por creencias religiosas. Diferentes organizaciones internacionales relacionadas con aquella actividad (UNESCO, UICN, etc…) empiezan a interesarse por los Sitios Naturales Sagrados y a investigar la relación entre estos espacios y la conservación de la naturaleza.

La presente tesis investiga el referido proceso de incorporación de los SNS en estos ámbitos institucionales, con la finalidad de identificar posibles problemas y dificultades, así como soluciones factibles o maneras de realizar dicho proceso preservando la características que el fenómeno posee para las comunidades locales.

En la tesis se considera que los conflictos relacionados con los SNS deben ser comprendidos a partir de su sustrato ontológico. En este sentido, tanto la respuesta política, como la jurídica, deberían considerar las diferencias radicales entre la cosmología occidental moderna que inspira el aparato institucional y jurídico existente, y la cosmología de los colectivos para los cuales los SNS son un fenómeno esencial en su modo de vida. A partir de esta opción metodológica, se proponen algunos criterios

hermenéuticos para ayudar a la respuesta institucional, política y jurídica en los casos de conflictos relacionados con SNS.

Siguiendo el objetivo de la tesis, la misma se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo, se realiza una aproximación conceptual al fenómeno de los SNS a partir de disciplinas como la sociología de las religiones y las religiones comparadas, con finalidad de saber que es un SNS, así como sus diferentes manifestaciones actuales. En el segundo capítulo, se presenta un histórico del proceso de incorporación de la idea en diferentes ámbitos institucionales de carácter internacional. En el tercer capítulo, se realiza un resumen de las principales formas de tratamiento del fenómeno en algunos Estados nacionales. Y, por último, en el cuarto capítulo, que está dividido en tres partes, se realiza en primer lugar, una investigación sobre la posibilidad de comprender a los SNS a partir de lo que se denomina giro ontológico; y, en segundo lugar, se presentan algunas consideraciones sobre posibles efectos para el tratamiento jurídico del referido fenómeno, a partir de las propuestas metodológicas del análisis antropológico de la primera parte. Finalmente, en la tercera parte, se aborda, de manera preliminar, algunos aspectos generales de la relación entre SNS y gobernanza ambiental en el contexto de la crisis ambiental contemporánea.

ABSTRACT

Over the last 30 years, interest in the phenomenon of Sacred Natural Sites (SNS) has increased within both national and international institutions. That new interest can be observed in two different institutional frameworks: the first one related to indigenous rights; and the last one related to nature conservancy and cultural heritage.

The sacredness of specific natural elements, which is a common feature of different indigenous peoples around the world, begins to be considered by political agents and institutions, mainly for two reasons. First, as a consequence of the land grabbing resistance discourse, and the declarations of rights that result from social movements, the *sacredness of nature* is incorporated into its political vocabulary. Therefore, the sacredness of the relationship with the territory begins to be considered in the context of both political and social conflicts, as well as in legal ones. This argument, besides other traditional arguments, in now used within indigenous rights struggles.

Second, in a different institutional framework, although related to the first one, it has been possible to observe an increasing concern for possible positive interactions between the goals of institutionalized nature conservancy initiatives (biodiversity, wetlands, etc.…) and traditional conservation systems motivated by religious reasons. Several different international organizations (like the UNESCO, IUCN, etc.…) have begun to deal with the concept of SNS and to develop research on the relationship between these sites and nature conservancy.

This thesis analyses the incorporation process of SNS into the previously mentioned institutional frameworks, aiming to identify problems and difficulties, and also to offer possible solutions, searching for better ways to operate through that incorporation, without compromising the features that such places represent for local communities.

In the context of this thesis conflicts related to SNS, must be understood as ontological conflicts. In this sense, both political and legal responses should be aware of the radical differences that exist between western modern cosmology which is in the founding of our institutional and legal regimes, and the cosmology or worldview practiced by most communities for which SNS are important. From this methodological perspective, some hermeneutic criteria are proposed as ways to inform the institutional and legal responses in ontological conflict cases.

Following the previously described goals, this thesis has been divided into four chapters. In the first one, through the lens of other academic disciplines like sociology of religions, and compared religions, a conceptual analysis of the phenomena of SNS is made, with the aim of defining SNS and its different current manifestations. In the second chapter, a historical overview of the incorporation process of the idea of SNS into different international institutions is presented. In the third chapter, a summary of different ways that several nation states use to legally categorize the phenomenon of SNS is included. Finally, the fourth chapter is divided into three parts. The first part examines the possibility of assessing the phenomenon of SNS trough the ontological turn's methodological innovations and proposals. the goal of the second part is to analyze the possible legal consequences of considering SNS related conflicts as ontological conflicts. Finally, in the third part, some general aspects of the relationship between SNS and environmental governance in the context of the contemporary environmental crisis are addressed.

Tabla de Contenidos

RESUMEN VII
ABSTRACT IX
TABLA DE CONTENIDOS XI
SIGLAS Y ABREVIATURAS XVIII
INTRODUCCIÓN 1
1.1. Objeto de la tesis 1
1.2. Hipótesis 4
1.3. Objetivos 5
1.4. Estructura 6
1.5. Metodología 7

CAPÍTULO I - SITIOS NATURALES SAGRADOS: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS, FILOSÓFICAS Y SOCIOLÓGICAS

1. INTRODUCCIÓN 14
2. LO SAGRADO Y LO PROFANO: EL HOMBRE RELIGIOSO 15
2.1. Cuestiones metodológicas 15
2.2. Lo sagrado como dimensión de la experiencia humana 19
2.3. La dimensión espacial de lo sagrado 23
3. UNA DEFINICIÓN DE SITIO NATURAL SAGRADO 26
3.1. Significado de la palabra natural en la expresión Sitio Natural Sagrado 26
3.2. Una definición instrumental de Sitio Natural Sagrado 28
3.3. Sitios Naturales Sagrados como estrategia argumentativa 30
4. SITIOS NATURALES SAGRADOS, ANIMISMO Y RELIGIONES VINCULADAS AL TERRITORIO (LAND-BASED RELIGIONS) 33
5. TIPOLOGÍA DE SITIOS NATURALES SAGRADOS 40
5.1. En relación con la extensión 41
5.2. En relación con el motivo por el cual determinado lugar es sagrado 42
5.3. En relación con la temporalidad 45
5.4. En relación con el acceso y el uso 47
5.5. Considerando la relación entre Sitios Naturales Sagrados y el entorno 50
5.6. En relación con el régimen de propiedad 51

5.7. Considerando las funciones del lugar 52
5.7.1. Funciones religiosas: Lugar de realización de actos de adoración, prácticas rituales, purificación, culto a ancestrales, etc… 53
5.7.2. Funciones sociales: cultivo de la identidad colectiva 54
5.7.3. Lugar de peregrinación 56
5.8. Algunos tipos comunes de SNS y fenómenos asociados 57
5.8.1. Cursos de agua sagrados 58
5.8.2. Bosques sagrados 59
5.8.3. Montañas sagradas 61
5.8.4. Cuevas sagradas 62
5.8.5. Paisaje sagrado 63
6. OTROS CONCEPTOS RELEVANTES 63
6.1. Custodios y Chamanes 64
6.2. Especies sagradas, enteógenos y plantas Maestras 65
7. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y CUANTITATIVA DE LOS SÍTIOS NATURALES SAGRADOS 67
7.1. Las bases de datos sobre SNS 68
7.2. Datos cuantitativos sobre SNS 69
8. CONCLUSIONES 71

CAPÍTULO II - MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS

1. INTRODUCCIÓN 75
2. EL INTERÉS POR LAS RELIGIONES EN DIFERENTES AMBITOS DEL DEBATE PÚBLICO 76
2.1. La participación de las Organizaciones Basadas en la Fe en la ONU 78
2.2. Las primeras etapas del proceso de institucionalización en el ámbito internacional de la relación entre religión y ecología 79
2.3. Cambios en los modelos de conservación: comunidades locales, valores Inmateriales, culturales y espirituales 87
3. SITIOS NATURALES SAGRADOS, RESERVAS DE LA BIOSFERA Y PATRIMONIO CULTURAL 94
3.1. Sitios naturales sagrados y el Programa sobre el Hombre y la Biosfera 94

3.2. Sitios Naturales Sagrados y la convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (CPMCN) 100
3.2.1. Concepto de Patrimonio Mundial 101
3.2.2. Evolución histórica de la incorporación de la idea de sitios naturales sagrados al marco de la CPMCN 104
3.2.3. La creación de la iniciativa sobre patrimonio de interés religioso (Initiative on Heritage of Religious Interest) dentro de la UNESCO 118
3.3. Sitios naturales sagrados y la convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 122
3.3.1. Contexto general de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 123
3.3.2. Sitios Naturales Sagrados y patrimonio cultural inmaterial 124
4. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA
4.1. Los Sitios Naturales Sagrados en el PNUMA 127
4.2. Los Sitios Naturales Sagrados en el ámbito de la UICN 130
4.2.1. La Actividad del CSVPA 132
4.2.2. Las resoluciones sobre SNS en los Congresos Mundiales de Parques (WPC) y en los Congresos Mundiales sobre Conservación (WCC) 138
4.2.3. Las directrices para administradores de áreas protegidas sobre SNS de 2008 148
4.2.4. Los SNS en las directrices para la gestión de áreas protegidas 156
4.3. Los Sitios Naturales Sagrados en el Convenio de Diversidad Biológica 157
4.3.1. Apuntes sobre la incorporación de la idea Sitios Naturales Sagrados en el CDB 158
4.3.2. Las directrices Akwé:Kon y el Código Tkarihwaié:ri 162
4.4. Sitios Naturales Sagrados en la Convención de Ramsar 167
4.5. Sitios Naturales Sagrados en el ámbito de la Iniciativa Armonía con la Naturaleza 172
5. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 181
5.1. Sitios Naturales Sagrados en los diferentes mecanismos de control de las Naciones Unidas en materia de Derecho Internacional de los pueblos indígenas 181
5.1.1. Desde 1925 hasta la creación del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas en 2000 182

5.1.2. Sitios Naturales Sagrados en el Grupo de Trabajo y en el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas 187
5.1.3. El Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas 190
5.1.4. Sitios Naturales Sagrados en la Relatoría Especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas 192
5.2. Derechos Humanos, Sitios Naturales Sagrados y Derechos de los Pueblos Indígenas 195
5.2.1. El derecho a la libertad religiosa 195
5.2.2. Contenido de la idea de espiritualidad indígena 199
5.2.3. Sitios Naturales Sagrados y relación espiritual con el territorio 201
6. CUADROS SINÓPTICOS DE LAS DEFINICIONES Y DERECHOS RECONOCIDOS 203
7. CONCLUSIONES 206

CAPÍTULO III - SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES SISTEMAS JURÍDICOS REGIONALES Y NACIONALES, Y SU INTERPRETACIÓN JUDICIAL

1. INTRODUCCIÓN 211
2. LOS DIFERENTES MODELOS DE TUTELA JURÍDICA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS 213
2.1. Sitios naturales sagrados y derechos humanos 213
2.1.1. Sitios Naturales Sagrados y libertad religiosa 214
2.1.2. Sitios naturales sagrados y derecho de propiedad 222
2.1.3. Sitios naturales sagrados y derecho a la cultura (identidad cultural) 223
2.2. Sitios Naturales sagrados y derecho del patrimonio (histórico, arqueológico, natural, cultural, indígena.) 225
2.3. Sitios naturales sagrados como entidades con personalidad jurídica propia 227
2.3.1. Derechos de “la naturaleza” 227
2.3.2. Derechos de elementos naturales concretos 233
2.3.3. Derechos de entidades no-materiales 234
3. LA TUTELA JURÍDICA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES ORDENAMIENTOS JURÍDICOS NACIONALES 235

3.1. Países que cuentan con desarrollo normativo en materia de SNS 236
3.1.1. Australia 236
3.1.2. Nueva Zelanda 244
3.2. Países que destacan por el desarrollo jurisprudencial en la materia 257
3.2.1. Canadá 257
3.2.2. Estados Unidos de América 265
3.2.3. India 284
3.3. Otras normas importantes de diferentes países sobre Sitios Naturales Sagrados 288
3.3.1. Benín 288
3.3.2. Guatemala 289
4. LA TUTELA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES SISTEMAS REGIONALES DE DERECHOS HUMANOS 291
4.1. El Sistema Interamericano de Derechos Humanos 291
4.1.1. Los casos relacionados con SNS en la jurisprudencia de la CIDH 291
4.1.2. Espiritualidad indígena e integridad personal 294
4.1.3. Sitios Naturales Sagrados y derecho de propiedad 294
4.1.4. Vida digna e identidad cultural 299
4.1.5. Sitios Naturales Sagrados y libertad religiosa 300
4.2. El Sistema Africano de Derechos Humanos 302
4.3. Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas 304
4.3.1. Casos relacionados con Sitios Naturales Sagrados 305
4.3.2. Otros casos relacionados con la espiritualidad de los pueblos indígenas ... 306
5. CUADROS SINÓPTICOS DE LAS DIFERENTES DEFINICIONES Y DERECHOS RECONOCIDOS EN LAS NORMAS JURIDICAS ANALIZADAS 307
6. CONCLUSIONES 310

CAPÍTULO IV - ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HERMENÉUTICA JURÍDICA DEL PROCESSO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

1. INTRODUCCIÓN 314
2. PRIMERA PARTE: GIRO ONTÓLIGO Y SITIOS NATURALES SAGRADOS ... 316

2.1. La Constitución Moderna: la naturalización de la división naturaleza-cultura . 319
2.1.1. La bifurcación de la naturaleza y el inicio del naturalismo 320
2.1.2. La constitución moderna: o las consecuencias político-epistemológicas de la bifurcación 321
2.1.3. El papel político de la Ciencia y la actividad de las ciencias..... 324
2.2. Los cuatro modelos ontológicos según Philippe Descola 329
2.2.1. Naturalismo. 332
2.2.2. Animismo 334
2.2.3. Totemismo 340
2.2.4. Analogismo. 340
2.3. Algunas consecuencias políticas del giro ontológico en la antropología 340
2.3.1. Pluriverso: Mononaturalismo, Multinaturalismo y naturalezas-culturas.... 341
2.3.2. Cosmopolítica: una política para el pluriverso..... 347
2.3.3. Conflictos ontológicos y política razonable..... 352
2.4. Sitios Naturales Sagrados y Conflictos ontológicos 356
2.5. Principio de autodeterminación ontológica 358
3. SEGUNDA PARTE: LA RESPUESTA JURÍDICA 359
3.1. Síntesis de las áreas de conflictividad y de las soluciones propuestas 361
3.1.1. Problemas identificados en la gestión de los conflictos asociados a los SNS en los diferentes ordenamientos jurídicos nacionales y en el ámbito internacional .. 361
3.1.2. Las soluciones propuestas: principios de gestión y derechos reconocidos en diferentes ámbitos normativos 369
3.2. La institucionalización de los SNS desde la óptica de la sociología y de la filosofía del derecho..... 374
3.2.1. El derecho como práctica social argumentativa y sus límites culturales.... 375
3.2.2. Difusión del Derecho, juridificación y sistemas jurídicos híbridos 378
3.2.3. Pluralismo jurídico y autorregulación 380
3.2.4. Derechos humanos y multiculturalismo 386
3.3. Propuesta de una hermenéutica jurídica del proceso de institucionalización de los Sitios Naturales Sagrados en el Derecho Internacional 388
3.3.1. Las dificultades para interpretar el fenómeno de los SNS: razones normativas y razones de hechos..... 389
3.3.2. Los conflictos entre derechos fundamentales en las cuestiones relacionadas con los SNS..... 391

3.3.3. Elementos extrajurídicos a ser consideradores en la argumentación en materia de SNS 393
3.4. Aplicación de los criterios hermenéuticos a los diferentes modelos de tutela jurídica identificados 400
3.4.1. Consideraciones sobre la aplicación del derecho a la libertad religiosa a los casos relacionados con SNS 400
3.4.2. Consideraciones sobre el derecho a la identidad cultural 401
3.4.3. Consideraciones sobre el conflicto de intereses en áreas públicas, principio de igualdad sustancial 403
3.4.4. Autonomía, libertad, dignidad y Sitios Naturales Sagrados 404
3.4.5. Pluralismo jurídico y nuevos sujetos de derechos 405
3.5. El problema de la escala 406
3.6. ¿Cuál es el mejor modelo de tutela de los Sitios Naturales Sagrados? 407
4. TERCERA PARTE: UNA NUEVA IMAGEN DEL MUNDO NATURAL - SECULARIZACIÓN DE LO SAGRADO Y RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL DE LOS VALORES INMATERIALES DE LA NATURALEZA 410
4.1. Gobernanza Ambiental global y territorios sagrados 411
4.2. El papel de los Sitios Naturales Sagrados asociados las religiones hegemónicas 413
4.3. Cambio en la imagen de la naturaleza en el Derecho internacional 415
4.4. Animismo y nuevas categorías jurídicas 416
5. CONCLUSIONES 418

CONCLUSIONES 421
CONCLUSIONS 429
BIBLIOGRAFIA Y DOCUMENTACIÓN 436

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AGNU	Asamblea General de las Naciones Unidas
AIRFA	*American Indian Religious Freedom Act*
ARC	*Alliance of Religions and Conservation* (Alianza de las Religiones para la Conservación)
BM	Banco Mundial
BOE	Boletín Oficial del Estado
CADH	Convención Americana sobre Derechos Humanos
CAO	Conflicto Ambiental Ontológico
CDB	Convenio sobre la Diversidad Biológica
ECOSOC	Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
COP	Conferencia de las Partes
CPDULF	Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales
CPMCN	Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural 1972
CSPCI	Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial
CSVPA	*Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of Protected Areas*
DADPI	Declaración Americana sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas
DNUDPI	Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derechos de los Pueblos Indígenas
DUDH	Declaración Universal de Derechos Humanos
ENSNS	*Enspirited-Sacred Natural Sites*
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
ICOMOS	Consejo Internacional de Monumentos y Sitios
ICCROM	Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales
IPE	*Interfaith Partnership for the Environment*
MAB	*Man and Biosphere Program* (Programa Hombre y Biosfera)
MEDPI	Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (*Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples*)
NCAI	*The National Congress of American Indians*
NTASSA	*Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act (1989)*

OBF	Organizaciones basadas en la fe
OIC	Organización para la Cooperación Islámica (OIC)
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PIDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
PIDESC	Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
RFRA	*Religious Freedom Restoration Act*
SNS	Sitios Naturales Sagrados
STS	*Science and Technology Studies*
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNPFII	*United Nations Permanent Forum on Indigenous Issue* (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU)
WCC	World Conservation Congress
WCPA	World Commission on Protected Areas
WPC	*World Parks Congress* (Congreso Mundial de Parques)
WWF	Fondo Mundial para la Naturaleza

INTRODUCCIÓN

1.1. OBJETO DE LA TESIS

A partir de los años 80 del siglo pasado, en diferentes ámbitos institucionales y normativos de carácter internacional, empieza a surgir una preocupación por el fenómeno de los Sitios Naturales Sagrados (SNS). La atención hacia este fenómeno en la esfera internacional surge básicamente en el marco de dos contextos distintos: en el de las normas e instituciones relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas; y en el contexto institucional y normativo relacionado con las diferentes ramas del Derecho de conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural.

Dentro del primer contexto, diferentes normas jurídicas (tanto de *soft law*, como de carácter vinculante) y documentos programáticos adoptados en las instancias internacionales relacionadas con las cuestiones indígenas, empezaron a reflejar -de manera cada vez más evidente- una inquietud por la relación entre las religiones[3] indígenas y el territorio de aquellos pueblos. Desde el Informe Martínez Cobo de 1982, hasta la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, así como en la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016, se puede observar como este tema ha ido ganando espacio en el marco de las normas internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas. También en la jurisprudencia de carácter supranacional la problemática de la sacralidad de los elementos naturales empieza a ser considerada en diferentes decisiones judiciales, principalmente en las de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. De esta manera, se puede señalar que los conflictos relacionados con los sitios naturales sagrados asociados a las religiones de los distintos pueblos originarios de los diferentes continentes, muy comunes en prácticamente todos los países que poseen remanentes de poblaciones originarias,[4] han

---

[3] En el presente trabajo la palabra "religión" es utilizada en un sentido amplio para incluir cualquier práctica relacionada con lo sagrado, como una dimensión de la existencia humana. En este sentido amplio, la palabra religión incluye también formas no institucionalizadas de comportamientos relacionados con lo sagrado, en la interpretación dada por Mircea ELIADE. De modo que, a pesar de en muchas de las tradiciones consideradas indígenas no existir un término equivalente a *religión*, en el contexto de la presente investigación se utilizará frecuentemente la expresión *religiones indígenas*, considerando que su uso está establecido en la literatura especializada. *Cfr.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, 1998), p. 16. Para información más detallada sobre el concepto de sagrado, *Vid.* el Capítulo I.

[4] Por ejemplo, Australia, Canadá, EE.UU, Nueva Zelanda, poseen normas específicas sobre las religiones de los pueblos originarios y, en algunos casos, normas sobre el tema de los Sitios Naturales Sagrados en particular. Para un análisis comparativo detallado sobre las diferentes normas sobre SNS en los referidos países. *Cfr.* Carolyn TAN, *The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New*

adquirido en las últimas décadas una proyección de carácter internacional, tanto a través de su regulación como de su judicialización.

Aparte de en este contexto específico, relacionado con la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, la problemática de los sitios naturales sagrados, adquiere una mayor visibilidad a partir de finales de los años 80 del siglo XX en las diferentes instancias internacionales relacionadas con el derecho de conservación. Diferentes organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), la Conferencia de las Partes (COP) del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB), o el secretariado de la Convención sobre Patrimonio Mundial Cultural y Natural, entre otros, empiezan a tomar en consideración este fenómeno en sus documentos internos, normas programáticas, reuniones y grupos de trabajo.

Este interés por un fenómeno de carácter religioso en el seno de instancias político-gubernamentales, además de estar relacionado con un movimiento más amplio para reconsiderar el papel de las religiones en la vida pública surgido en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX - principalmente respecto a su papel en las políticas de desarrollo y sobre medio ambiente-; en el caso de los sitios naturales sagrados está directamente relacionado con los hallazgos realizados sobre el nivel de conservación de la biodiversidad en los mismos, recogidos en estudios pioneros financiados por la UNESCO en África y en la India.[5]

Dado que el interés por los SNS en el ámbito internacional es reciente, no se ha realizado hasta la fecha una investigación histórico-jurídica exhaustiva sobre la incorporación de dicha noción a los diferentes ámbitos normativos e institucionales previamente mencionados. Por esta razón, a pesar de que narrar la historia de este proceso no constituya el objetivo principal de esta investigación, ha constituido una de las etapas fundamentales de la misma.

Zealand. University of Western Australia, Crawley, WA, 2010. Disponible en: https://research-repository.uwa.edu.au/files/3228592/Tan_Carolyn_Lian_2010.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[5] *Cfr*. P.S. RAMAKRISHNAN, 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework', in P.S. RAMAKRISHNAN, K G SAXENA; M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management* (Enfield, N.H., 1998), p. 8.

El principal problema que pretende abordar la presente investigación responde a las diferentes formas mediante las cuales el fenómeno de los sitios naturales sagrados se ha introducido en el ámbito jurídico. Como se verá posteriormente, se han empleado diversas fórmulas para incorporar este fenómeno en el ámbito del Derecho estatal, y más recientemente en el Derecho internacional. Entre ellas, se pueden citar las siguientes: como objeto material del derecho a la libertad religiosa; como objeto material del derecho a la preservación de la identidad cultural; como objeto del derecho de propiedad (tanto de carácter individual, como colectivo); e, incluso, como entidades con personalidad jurídica, es decir, entidades a las cuales se les reconoce algún tipo de titularidad de derechos.

Se debe tener en cuenta que al acercarse a un fenómeno cualquiera, el operador del Derecho necesita transponerlo o traducirlo al ámbito jurídico. Esto implica, buscar e identificar cuáles son las relaciones que pueden tener un significado jurídico, analizar los institutos o instituciones jurídicas que ya existen en un sistema jurídico determinado y estudiar si un fenómeno en particular puede ser tratado a partir de estas categorías de pensamiento iniciales. A partir de esta perspectiva, la tarea del jurista consiste en buscar transponer determinado fenómeno o hecho social, de la manera más aproximada posible, al significado que el referido fenómeno posee en el contexto social específico. Esta tarea se complica en los casos en los cuales el sistema jurídico se fundamenta en modos de comprensión de la realidad o cosmovisiones, muy distintos de los que amparan dicho fenómeno que se quiere incorporar a dicho sistema jurídico. Todos los fenómenos asociados a las religiones, y en particular a las religiones minoritarias, resultan potencialmente conflictivos a la hora de buscar su introducción en el ámbito jurídico estatal. Los SNS constituyen un claro ejemplo de cómo un fenómeno que es producto de diferentes cosmovisiones puede generar problemas a la hora de traducirse al ámbito del Derecho estatal o supraestatal.

Es por ello que las preguntas fundamentales a las que la presente tesis doctoral pretende dar respuesta son las siguientes: ¿Por qué el mismo fenómeno de los SNS es tratado de diferentes formas en diferentes sistemas jurídicos?; ¿Existe una forma más adecuada que otra para tratar dichos fenómenos?; y, si es así, ¿Cuál es esta forma?; ¿Es necesario crear una categoría jurídica autónoma o, por el contrario, se puede incorporar este fenómeno a alguna de las categorías tradicionales del pensamiento jurídico referidas en el párrafo anterior?

1.2. HIPÓTESIS

En el marco de la presente investigación, se considera que la dificultad de incorporar el fenómeno de los SNS al ámbito jurídico, a través de su encuadramiento en una de las categorías jurídicas preestablecidas y mediante las que todo el sistema jurídico occidental funciona, es fruto de una diferencia fundamental en el modelo ontológico al cual, por un lado el Derecho y por otro los SNS, están vinculados. De manera que hay una diferencia radical en las formas de concebir e interpretar al mundo que está relacionada con sus mismos elementos constitutivos.

Por un lado, el Derecho occidental moderno, del cual el Derecho Internacional es una de sus ramas, es producto de un modelo ontológico naturalista, según el cual la interioridad o la experiencia de la consciencia individual es algo propio de la especie humana y también de algunos animales. O, como afirma DESCOLA,[6] la interioridad es discontinua, mientras que la exterioridad es la propiedad universal -común a todas las cosas-, incluidos los seres humanos y no humanos. La consecuencia de este modelo ontológico, en lo que respecta al pensamiento jurídico, puede ser ejemplificada, entre otras formas, a través de la división fundamental que se realiza en cualquier sistema jurídico entre personas y cosas. En este sentido, la primera categoría se asocia a los seres humanos, y la segunda a todos los demás entes.[7]

Por otro lado, en su mayor parte, los SNS están asociados a ontologías de carácter animista,[8] según las cuales la interioridad, la personalidad, o la consciencia, son propiedades universales que pueden ser observadas en diferentes seres individuales y colectivos existentes en el mundo. En esta línea, siguiendo con las definiciones de DESCOLA, se entiende que para el animismo, entre la humanidad y los demás seres que existen en el mundo, la interioridad es continua y la exterioridad es discontinua. La consciencia es considerada como una propiedad fundamental de todos los demás entes naturales.[9]

[6] *Cfr.* Philipe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura* (Madrid, 2012), p. 190.
[7] Como se verá en el Capítulo IV, en la actualidad estas divisiones han sido paulatinamente diluidas en algunos casos. El ejemplo más significativo -y ya bastante conocido- es el de los casos de reconocimiento de personalidad jurídica para entes no humanos: animales y elementos naturales.
[8] Como se verá en el Capítulo I, no exclusivamente. La existencia de espacios naturales sagrados es algo común a todas las tradiciones religiosas, en mayor o en menor grado y por distintas razones.
[9] La extensión de los seres a los que se les atribuye consciencia varía entre los diferentes grupos humanos, en algunos casos esta propiedad está asociada solo a los animales; en otros, o a animales y plantas; así como en otros casos, a animales, plantas y demás elementos naturales inanimados.

En consecuencia, la suposición inicial de la que parte esta investigación es la idea de que la incorporación o traducción jurídica de un fenómeno como los SNS debe necesariamente tener en cuenta la naturaleza ontológica de las diferencias que existen entre la perspectiva del Derecho occidental contemporáneo y la perspectiva de estas formas extra-modernas[10] de organización y de relación con los elementos exteriores del mundo.

1.3. OBJETIVOS

El objetivo general de este trabajo es reflexionar sobre una posible definición jurídica de SNS a partir de su regulación en el Derecho Internacional contemporáneo.

Los objetivos específicos de la presente investigación son:

- Delimitar que son los SNS a partir de las disciplinas académicas que históricamente han analizado el fenómeno, y que son esencialmente la antropología y la historia de las religiones.
- Realizar una reseña histórica de la incorporación de los SNS al marco de las diferentes instituciones y a las normas de carácter internacional;
- Realizar un análisis de las normas de Derecho interno y de la jurisprudencia de algunos países en los cuales el tema ha sido abordado, tales como Australia, Canadá, EE.UU., Nueva Zelanda o la India, entre otros.
- Analizar la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre la problemática;
- Analizar el concepto de SNS a partir de la perspectiva teórica de lo que se conoce como "giro ontológico";
- Identificar posibles problemas para la teoría del Derecho en la regulación jurídica de los SNS;

[10] La expresión "extra-moderno" es utilizada por VIVEIROS DE CASTRO para referirse a lo que LATOUR denomina "no-moderno". El antropólogo brasileño prefiere utilizar el sufijo *extra-* en sustitución de *no-* para así resaltar la idea de que los colectivos humanos que viven relativa o totalmente fuera del modelo de producción y de subjetividad capitalista, no viven en un pasado no afectado por la modernización, y sí mantienen un sistema de vida que es paralelo y resistente a los procesos de modernización y de expansión del modelo económico capitalista y también de las subjetividades engendradas por ese mismo sistema. *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno LATOUR e as cosmopolíticas ameríndias', Disponible en: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos, (ultimo acceso en 10/01/2020), p. 2.

- Proponer criterios hermenéuticos útiles a la hora de ofrecer una respuesta institucional a los casos de conflictos relacionados con SNS.

1.4. ESTRUCTURA

El argumento que se desarrolla en esta tesis tiene la siguiente estructura: en primer lugar, se busca comprender y describir el fenómeno de los SNS; en segundo lugar, se describe su proceso de incorporación a las diferentes instancias internacionales; en tercer lugar, se pretende ejemplificar el tratamiento jurídico del mismo en el contexto de diferentes ámbitos normativos regionales y nacionales, así como su tratamiento por parte de diferentes tribunales; en cuarto lugar, se realiza un análisis de la conceptualización del fenómeno a partir de los cambios metodológico-políticos propuestos por el denominado "giro ontológico" en el marco de la antropología contemporánea; en quinto lugar, se busca indicar algunas consecuencias jurídicas preliminares del abordaje ontológico del fenómeno de los SNS, con la finalidad de proponer criterios hermenéuticos aplicables a cualquier respuesta institucional a casos relacionados con aquel fenómeno.

Por lo tanto, la tesis se divide en cuatro capítulos conforme a la estructura referida anteriormente. En el primer capítulo, titulado *Sitios naturales sagrados: perspectivas antropológicas, filosóficas y sociológicas*, el objetivo central es el de describir el fenómeno de los SNS en sus diferentes manifestaciones recurriendo a la investigación realizada en otros ámbitos académicos como la antropología, la sociología, la geografía y la historia comparada de las religiones. Además, en este capítulo se analizan, las diferentes formas de conceptualizar el fenómeno de los SNS, principalmente a partir de las nociones sobre el fenómeno religioso de Mircea ELIADE.

En el segundo capítulo, titulado *Marco jurídico internacional de los Sitios Naturales Sagrados*, el objetivo principal es presentar un resumen histórico de la incorporación del concepto de SNS, así como de diferentes ideas relacionadas con ellos, como por ejemplo la de valores espirituales asociados a la naturaleza en el seno de diferentes contextos institucionales y normativos de carácter internacional. Así, este capítulo se divide en función de los diferentes ámbitos institucionales y normativos, y en cada caso se narra el cómo y por qué este ámbito específico pasó a tratar la idea de SNS y sus fenómenos asociados.

El tercer capítulo, titulado *Sitios Naturales Sagrados en diferentes Sistemas Jurídicos regionales y nacionales, y su interpretación judicial,* se centra en ejemplificar diferentes modelos jurídicos que tratan el fenómeno de los SNS en diversas instancias nacionales y también de carácter regional. La finalidad de este capítulo, en el contexto de la tesis doctoral en su conjunto, es la de complementar los modelos analizados en el ámbito internacional con la experiencia concreta de algunos países que ya poseen legislación específica sobre el tema. Para ello se analizan diferentes normas jurídicas y decisiones judiciales de países tales como Australia, Canadá, EE.UU., Nueva Zelanda o la India, entre otros.

El cuarto capítulo, titulado *Elementos para la construcción una hermenéutica jurídica del proceso de institucionalización de los Sitios Naturales Sagrados: una mirada antropológica*, está dividido en tres grandes partes. La primera, dedicada a analizar la posibilidad de comprender a los SNS bajo los recientes desarrollos metodológicos de lo que se conoce como "Giro Ontológico" (*ontological turn*). En concreto, se analizan principalmente las aportaciones de Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Bruno LATOUR y Philippe DESCOLA, al desarrollo de una teoría y un método en el marco de la antropología que tengan en consideración las diferencias ontológicas. En la segunda parte, el objetivo principal es verificar posibles consecuencias del estudio teórico o cuestiones problematizadas en la primera parte para el análisis jurídico del fenómeno de los SNS. En especial, se pretenden formular algunos criterios hermenéuticos a tener en consideración en cualquier situación relacionada con los SNS. En la tercera parte, se aborda, de manera preliminar, algunos aspectos generales de la relación entre SNS y gobernanza ambiental en el contexto de la crisis ambiental contemporánea.

1.5. METODOLOGÍA

La presente investigación tiene un carácter interdisciplinar, esto es, se parte de la idea de que antes de tratar jurídicamente el fenómeno de los SNS es necesario entenderlo a partir de otras disciplinas académicas que han abordado el tema directamente. Así, siguiendo los planteamientos de diferentes antropólogos contemporáneos,[11] se considera que en la actualidad la antropología tiene un papel eminentemente político y que, por lo tanto, debe servir como una especie de interlocutor entre el mundo institucional occidental y los

[11] *Cfr.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias* (Barcelona, 2012), p. 300.

diferentes mundos extra-modernos que habitan dentro de los diferentes Estados-Nación, pero sin incorporarse del todo a dichas estructuras.

Por otra parte, como afirma LATOUR, la antropología tiene una función que se podría describir como de carácter diplomático, porque históricamente siempre tuvo el objetivo de poner en evidencia las diferencias existentes entre colectividades humanas. En la actualidad, en un contexto de crisis ambiental y de ampliación progresiva de la acción de las estructuras del metabolismo social mundial en la búsqueda de recursos en los rincones más remotos del planeta (lo cual incluye los territorios de los diferentes pueblos originarios en diferentes partes del mundo), la antropología debe servir de instrumento de especial importancia para informar la ejecución de cualquier acción política o jurídica por parte de las diferentes instituciones estatales y supraestatales, porque es la mejor herramienta para comprender la naturaleza de cualquier conflicto en el cual estén en juego diferentes ontologías.

Así, la antropología debería informar a la Teoría Política y a la Teoría del Derecho, principalmente en casos de pluralismo normativo.[12] Discusiones sobre temas clásicos, comunes a estas dos áreas del conocimiento, como el tratamiento del pluralismo *cultural*, deberían tener en cuenta los recientes desarrollos metodológicos en materia de antropología. El tratamiento político y jurídico de la diferencia, es uno de los problemas centrales de toda la teoría política moderna; sin embargo, hay diferentes maneras de comprender los distintos modos de existir en el mundo. El naturalismo, como modelo ontológico de la modernidad, da lugar al multiculturalismo como modelo político para tratar la diferencia.[13] El fundamento de éste último es una afirmación universal de la igualdad entre los seres humanos (igualdad entre diferentes) y la consecuente garantía formal del igual derecho a elegir cómo vivir. El multiculturalismo, como solución al problema político de la diferencia,[14] por ser corolario de un modelo ontológico naturalista,

[12] *Vid.* Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso* (Ciudad de México, 2010), p. 33.

[13] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (São Paulo, 2015), p. 65.

[14] Como bien observa Javier DE LUCAS es necesario hacer una diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo. La primera expresión es descriptiva de un hecho social, es decir la existencia de diferentes culturas conviviendo en un mismo espacio institucional. La segunda expresión describe una de las posibles respuestas políticas aquel hecho social. *Cfr.* Javier De Lucas, 'La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos', in Javier De Lucas (ed), *La Multiculturalidad. Cuadernos de derecho Judicial.* (Madrid, 2001), p. 63; Sami NAÏR, 'Vivir Juntos', *El valor de la Palabra: Hacia la Ciudadania del siglo XXI*, vi (2008), p. 24.

realiza dos operaciones en una: al declarar la igualdad y los derechos de todas las personas y culturas a autodeterminarse, unifica el mundo.[15] El multiculturalismo sitúa las diferencias entre los colectivos humanos en el ámbito exclusivamente cultural. Esto es, se trata de una misma realidad, vista desde puntos de vista diferentes.

Este tipo de perspectiva es insuficiente para dar cuenta de algunas clases de diferencias como, por ejemplo, las que están en la base de ciertos fenómenos como lo son algunos tipos de SNS, por ejemplo, los relacionados con ontologías animistas. Cuando estos fenómenos complejos son conceptualizados en diferentes instancias administrativas o judicializados en demandas judiciales, terminan por ser reducidos a un modelo previo propio de la modernidad occidental sobre la manera de clasificar el mundo: entre naturaleza y cultura. Como apunta Bruno LATOUR, la consecuencia es que los enunciados descriptivos de cualquier explicación extra-moderna del fenómeno se vacían de realidad o se reducen. El procedimiento consiste en situar todos los predicados y asociaciones del "mundo natural", que extrapolan las propiedades que este mundo "debe tener" dentro del modelo naturalista, al plano subjetivo o cultural de un determinado grupo humano.[16] En este sentido, y para ejemplificar la situación, el problema es que, cuando Davi KOPENAWA, chamán del pueblo Yanomani de la selva amazónica, afirma que un determinado lugar está habitado por espíritus guardianes de la selva y que, por lo tanto, debe ser protegido, está emitiendo un enunciado sobre el mundo real, sobre una realidad objetiva, y no está proyectando representaciones o símbolos culturales sobre la naturaleza real tal y como se conoce en el mundo occidental.[17] Al establecer que él y su pueblo poseen una visión cultural de la naturaleza, se excluye completamente el carácter descriptivo, interno, de todos sus enunciados sobre el funcionamiento y organización del mundo *natural* experimentados tanto por él como por su grupo. De este modo, a pesar de que la incorporación de estos aspectos inmateriales, culturales o espirituales a los diferentes regímenes jurídicos pueda ser vista como un avance histórico, todavía no son suficientes como para que se dé un tratamiento justo a fenómenos tales como el de los SNS.

[15] *Ibid.*, p. 68

[16] Como se verá a lo largo del trabajo, la división naturaleza-cultura es fundamental en todos los ámbitos normativos analizados y que están incorporando recientemente el fenómeno de los SNS.

[17] Véase, por ejemplo, la descripción de presencia de los *xapirís* en diferentes lugares de la selva por KOPENAWA. *Vid.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT, *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (São Paulo, 2015), p. 89.

En la presente investigación, se utiliza un instrumental conceptual crítico en relación con esta perspectiva multiculturalista elaborada por diferentes antropólogos y filósofos contemporáneos y que se puede agrupar bajo el título general de "giro ontológico" (*ontological turn*). Esta idea, desarrollada por Bruno LATOUR, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Philippe DESCOLA, Isabelle STENGERS, Martin HOLBRAAD, Morten AXEL PEDERSEN, Mario BLASER, entre otros, apunta a la construcción de un modo de describir y comprender la experiencia del mundo extra-moderna que evite al máximo el reduccionismo.

Tal y como estos mismos antropólogos reconocen en diferentes ocasiones,[18] esta metodología que inicialmente surge como un proyecto eminentemente antropológico, como un método de investigación etnográfica con el objetivo de contribuir a una mejor comprensión de los diferentes fenómenos investigados, da lugar a evidentes consecuencias políticas. Con la propagación de las estructuras institucionales del Estado moderno motivadas por la necesidad de expansión de la búsqueda de recursos para mantener en funcionamiento el sistema del metabolismo social global, estos colectivos han sido absorbidos por el sistema-mundo en un sentido no exclusivamente material (a través del dominio de territorios), sino también en un sentido institucional. Así, relacionarse institucionalmente o no ya no es una opción para muchos de los pueblos indígenas remanentes del planeta. A partir de esta perspectiva, la integración de estos colectivos extra-modernos a los sistemas institucionales del mundo occidental moderno debe basarse en una capacidad de entendimiento mutuo, lo que no sería posible sin el desarrollo de un lenguaje capaz de hacer evidente las diferencias de carácter ontológico, y ao mismo tiempo reconocer el problema de la inconmensurabilidad. Es por ello que esta tesis utiliza las propuestas teóricas y el vocabulario desarrollado especialmente por los tres primeros antropólogos citados previamente, y además se basa en la filosofía del pueblo Yanomami, expresada a través de Davi KOPENAWA y Bruce ALBERT, como ejemplo de un modelo ontológico extra-moderno.

Como ya se ha expuesto con anterioridad, la investigación considera necesario realizar un abordaje interdisciplinar, y a partir del mismo analizar el proceso de incorporación de la idea de SNS al ámbito jurídico. En primer lugar, se considera necesario entender las diferentes expresiones del fenómeno de los SNS en el mundo actual. Para ello, es

[18] *Vid.* El apartado 2.3 del Capítulo IV.

necesario comprender previamente qué es lo "sagrado". Dado el carácter instrumental que adquiere esta discusión en el contexto de la tesis doctoral, y dada la imposibilidad de analizar todos los diferentes estudios sobre el tema, el análisis que se presenta se centra en la perspectiva fenomenológica y hermenéutica sobre el concepto de "sagrado" tal y como la ha desarrollado Mircea ELIADE. La elección de este autor y de esta perspectiva en concreto se justifica en el hecho de que se ha considerado que su análisis del fenómeno es capaz de ofrecer una perspectiva transcultural y no reduccionista del mismo, en comparación con otros modelos.

Debido a que la incorporación de la idea de los SNS a las diferentes instancias internacionales es algo relativamente novedoso, sobre la cual no hay todavía un estudio histórico exhaustivo y comprehensivo que englobe todos los diferentes ámbitos normativos e institucionales de este proceso, se confiere especial importancia al elemento histórico-descriptivo desarrollado en el Capítulo II. Así, a pesar de que exista una aparente ruptura en la estructura del argumento principal de la tesis, la narrativa histórica detallada que se presenta en este trabajo se justifica tanto por la novedad del hecho, como por la posibilidad de poder demostrar a partir de la misma algo que será esencial en el Capítulo IV: el continuo proceso de clasificación entre elementos culturales y naturales que se evidencia en la normativa analizada.

La investigación realizada en el presente trabajo se ha basado esencialmente en el análisis bibliográfico y documental, realizado en diferentes bases de datos del sistema de bibliotecas públicas de Catalunya y de España, así como en bases de tados del sistema de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La elaboración de la presente tesis se realizó con una beca de Formación de Personal Investigador - FPI del Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital (BES-2014-068229). Además, durante el período de su redacción se realizó una estancia de investigación de tres meses (05/09/2016-05/12/2016) en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México – UNAM, bajo la dirección de la Dra. Marisol Anglés Hernández.

La presente investigación pretende contribuir con el debate en torno al proceso de juridificación[19] de los SNS, y además proporcinar una visión sistematizada del referido proceso en el ámbito supraestatal.

[19] Gunther TEUBNER, 'Juridification: Concepts, Aspects, Limits, Solutions', in Gunther TEUBNER (ed). *Juridification of Social Spheres: a Comparative Analysis in the Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law* (Berlin, 1987), p. 6.

CAPÍTULO I - SITIOS NATURALES SAGRADOS: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS, FILOSÓFICAS Y SOCIOLÓGICAS

1. INTRODUCCIÓN

En este primer capítulo se describe y conceptualiza el fenómeno de los SNS en sus diferentes manifestaciones y a partir de distintas perspectivas teóricas. Los objetivos principales del mismo son: en primer lugar, conceptualizar los SNS a partir de la perspectiva de la sociología de las religiones para, a continuación, describir algunas de sus diferentes manifestaciones y tipos; y, en segundo lugar, analizar datos generales sobre la dimensión del fenómeno a nivel mundial y sobre el estado de la cuestión en relación a los estudios cuantitativos realizados sobre el tema, con la finalidad de presentar al lector una visión general de su dimensión.

Las preguntas fundamentales a las que se pretende dar respuesta en este capítulo son: ¿qué son los SNS?; ¿cuáles son los principales problemas asociados a la formulación de un concepto general de SNS?; ¿cuál es el significado de cada una de las palabras que forman la expresión Sitio Natural Sagrado?; ¿qué tipos de SNS existen, y cómo clasificarlos?; ¿es posible cuantificarlos?; ¿existen bases de datos sobre el tema?

En el contexto más amplio de la investigación, la función de este capítulo es la de, a partir de la perspectiva de las ciencias humanas, introducir el tema para así preparar el análisis de los tres capítulos posteriores, en los cuales se aborda el tema desde una perspectiva jurídica. Teniendo en cuenta los objetivos principales de este capítulo, su contenido es básicamente descriptivo, esto es, se busca presentar el estado de la cuestión y adoptar un concepto instrumental de SNS que será utilizado en los siguientes capítulos.

Así, siguiendo este orden de ideas, el capítulo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, y principalmente a partir del pensamiento de Mircea ELIADE, se presenta una conceptualización de lo *sagrado* y de su dimensión espacial; en segundo lugar, se analizan algunas posibles definiciones de SNS; en tercer lugar, a partir de los diferentes sistemas de clasificación identificados en la literatura sobre el tema, se presenta una tipología de los SNS; en cuarto lugar, se discute la situación de la investigación de carácter cuantitativo en relación al fenómeno de los SNS; en quinto lugar, se conceptualizan algunas ideas asociadas a los SNS que también han surgido en los últimos años en el marco de la normativa sobre el tema en el Derecho Internacional; y, para finalizar, se presentan unas conclusiones parciales.

2. LO SAGRADO Y LO PROFANO: EL HOMBRE RELIGIOSO

En primer lugar, antes de conceptualizar los SNS, es necesario delimitar qué se entiende por "sagrado". Esta palabra es una de las que forma la expresión SNS, pero además es un concepto fundamental en cualquier estudio sobre el fenómeno religioso. Por lo tanto, este primer apartado del capítulo se dedica a presentar un concepto de lo sagrado, y se divide a su vez en tres partes: primero, se plantean ciertas consideraciones sobre algunas cuestiones metodológicas relativas a la perspectiva teórica adoptada en la presente investigación; segundo, se presenta un concepto específico de lo sagrado; y, finalmente, se analiza la dimensión espacial asociada a dicha idea.

2.1. CUESTIONES METODOLÓGICAS

La idea de SNS, como ocurre con todos los temas relacionados con el análisis transcultural de las religiones, es bastante difícil de ser conceptualizada. Se trata de un fenómeno universal pero no uniforme, es decir, observado en prácticamente todas las religiones mundiales pero con diversidad de expresiones, por lo cual resulta complicado establecer una teoría general sobre el mismo.[20] La principal dificultad reside en que la sacralidad no es un elemento autoevidente, sino que es algo que depende de determinados contextos 'culturales'. Siendo así, un observador externo al contexto en cuestión, no tiene los medios para identificar o verificar directamente la presencia de dichos elementos de sacralidad. Por otra parte, la complejidad del fenómeno puede ser ejemplificada a través de la misma complejidad asociada a la interpretación de las palabras que forman el concepto de sitio natural sagrado individualmente consideradas. En el contexto de la antropología y de las religiones comparadas, los debates sobre qué significa "*natural"* y cuál es el concepto de "sagrado", respectivamente, son interminables y no hay consenso alguno sobre el contenido preciso de estos términos cuando son utilizados como categorías descriptivas con pretensiones de universalidad.

Dada la dificultad de analizar teóricamente el fenómeno religioso,[21] y considerando el carácter instrumental que esta discusión posee en la presente investigación, este capítulo parte de una perspectiva metodológica específica sobre el cómo estudiar referido

[20] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts* (Vancouver, B.C., 2005), p. 7.
[21] Las religiones, o el ámbito de lo sagrado son, contemporáneamente, abordados básicamente desde tres perspectivas diferentes: desde la investigación sociológica y etnológica; desde la investigación fenomenológica; y desde la investigación comparada de la historia de las religiones. *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid, 2014), p. 11.

fenómeno: la perspectiva fenomenológica y hermenéutica de Mircea ELIADE. Por lo tanto, en el desarrollo de la investigación se prioriza a dicho autor en lo relativo a los análisis del fenómeno religioso de carácter más marcadamente sociológicos, porque se ha considerado que su perspectiva permite conceptualizar el fenómeno de los SNS de manera respetuosa y preservando la percepción interna del mismo en diferentes contextos religiosos. Tal y como se verá en el capítulo IV, una conceptualización del fenómeno lo más cercana posible a la imagen interna que se efectúa del mismo en los diferentes contextos es fundamental para poder analizar su incorporación a los sistemas jurídicos.

Una vez hechas estas consideraciones iniciales, es posible explicar brevemente en qué consiste el método empleado por ELIADE, antes de pasar a describir su conceptualización de lo sagrado en el siguiente apartado. El autor considera que es necesario estudiar el fenómeno religioso a partir de tres perspectivas diferentes y complementarias que permitirían al investigador formarse ideas precisas sobre las diferentes religiones: la perspectiva histórico-cultural, la perspectiva fenomenológica y la perspectiva hermenéutica. Su análisis metodológico se formula como alternativa a los abordajes del estudio de las religiones, las cuales, para explicar el fenómeno religioso, reducen la experiencia religiosa a otras categorías sociológicas o psicológicas.[22]

En este sentido, en lugar de buscar reducir la experiencia religiosa a categorías abstractas previas,[23] la tarea del investigador en religiones comparadas debe ser la de comprender la experiencia en su contexto a partir de la narrativa propia de la comunidad religiosa. Como afirma RIES, el análisis fenomenológico en la historia comparada de las religiones tiene como principio fundamental la idea de que "las experiencias religiosas no son reductibles a formas de comportamiento no religiosas".[24]

Por la misma razón, bajo esta perspectiva, no se puede pretender explicar toda la experiencia humana de lo sagrado desde un estudio exclusivamente histórico-cultural, o a partir de una reducción del fenómeno religioso a experiencias puramente psicológicas.[25]

Esa perspectiva metodológica tiene por finalidad evitar visiones reduccionistas del fenómeno religioso que intentan explicarlo exclusivamente haciendo referencia a

[22] *Cfr.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano, op. cit.,* p. 15.
[23] Por ejemplo, como hace DURKHEIM al reducir lo sagrado a un producto de la consciencia humana colectiva que tenía la función de transmitir a los individuos los ideales colectivos. *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, op. cit.,* p. 76.
[24] *Ibid.,* p. 71.
[25] *Ibid.,* p. 59.

procesos históricos, sociológicos o estados psicológicos, reduciendo así la experiencia de lo sagrado a otras experiencias humanas (no religiosas).[26] Esta posición, como se verá en el apartado correspondiente, es fundamental para el análisis concreto que se realiza en la presente investigación sobre la interpretación jurídica de los SNS por parte de los tribunales.[27] Gran parte de las decisiones judiciales relativas a SNS, principalmente las relacionadas con pueblos indígenas, fracasan a la hora de comprender la dimensión real de la importancia de estos espacios para la vida de la comunidad por aplicar conceptos de religión reduccionistas.[28]

ELIADE concibe este método como una sucesión de etapas que permitirían en su totalidad obtener una compresión real y comparada de diversas manifestaciones de hechos religiosos. Así, siguiendo los pasos de sus predecesores sociólogos de la religión, el autor, en primer lugar, resalta la necesidad de analizar el hecho religioso en su contexto social e histórico; y, en segundo lugar, señala que la tarea consiste en clasificar la experiencia religiosa. Así, bajo su perspectiva, sería entonces posible realizar la tarea hermenéutica de comparar la expresión de las diferentes manifestaciones religiosas, en diferentes momentos históricos y desde culturas distintas. Según el autor, el papel de la historia de las religiones debe ser el de identificar la presencia de lo transcendente en la experiencia humana.[29] Así, comprende el fenómeno religioso como hierofanías, es decir, como manifestaciones de lo sagrado en la experiencia humana, y la tarea del investigador en historia de las religiones es la de dar visibilidad a la dimensión supra histórica de los hechos religiosos particulares.[30]

Para finalizar este primer apartado, se considera relevante realizar algunas aclaraciones de carácter metodológico. En este sentido, es necesario indicar que en el contexto de este trabajo las palabras "religión", "sagrado" y "espiritual" son utilizadas con significados muy similares en la mayoría de los casos, salvo cuando se haga referencia expresa a otro significado.[31] Por otro lado, la palabra religión es utilizada en un sentido amplio,

[26] *Ibid.*, p. 72.
[27] *Vid.* El análisis de decisiones judiciales de los apartados 3 y 4 del Capítulo III.
[28] Esta es una de las conclusiones a las que llega ROSS en su estudio sobre los SNS en la suprema corte de Canadá. *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 171.
[29] *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, *op. cit.*, p. 73.
[30] ELIADE veía la tarea del historiador de las religiones como la de aquel que permite tornar comprensibles y actuales las diferentes experiencias humanas de lo sagrado a lo largo de la historia. *Ibid.*, p. 75; Mircea ELIADE, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid, 1974), p. 28.
[31] En el ámbito de la investigación sobre religiones comparadas se puede identificar diferentes matices en el uso de aquellas palabras y sus diferentes traducciones que, sin embargo, no son necesarias para la

incluyendo cualquier práctica de contacto con la dimensión sagrada, inclusive aquellas que no están institucionalizadas y las de trasmisión oral, como lo son la mayor parte de las tradiciones de los pueblos indígenas.[32]

Como ya se ha explicado en la introducción, los problemas relacionados con las decisiones judiciales y con la regulación administrativa de estos espacios, suelen conectarse con las dificultades que presentan la interpretación y el reconocimiento de lo que son los SNS para las personas o grupos humanos que se relacionan con ellos, y por esta razón es fundamental poseer buenas herramientas teóricas para tratar de comprender el fenómeno de la manera más cercana posible a la realidad de dichos grupos humanos.

Este tipo de metodología, que busca comprender el sentido de la experiencia religiosa en el contexto en que se presenta, sin reducirla, es importante en el ámbito político-legal porque es la única manera de tomar en serio la experiencia de vida de los colectivos humanos que viven de forma completamente diferente a la de la experiencia secularizada occidental. Un buen método para comprender un determinado fenómeno religioso es, en el contexto de la presente investigación, aquél capaz de suministrar a una persona que no esté necesariamente vinculada a ninguna tradición religiosa una idea -lo más aproximada posible- a la experiencia de mundo que posee la persona religiosa. De esta manera, lo que se pretende no es saber si realmente lo sagrado puede ser considerado como una dimensión autónoma de la existencia humana, o si existen seres espirituales o algo de esta índole. No se trata de hacer teología. El objetivo es ser capaz de comprender las descripciones sobre los SNS y la importancia que estos espacios poseen en determinados contextos. Por lo tanto, no se trata de analizar la veracidad o no de las afirmaciones sobre la existencia de estos espacios especiales, sino de crear mecanismos para reconocer que éstos existen, por lo menos como dimensión de la experiencia de gran parte de la humanidad que habita el mundo en la actualidad.

comprensión general del fenómeno religioso que se pretende alcanzar mediante el presente trabajo. Para un análisis sociológico de las diferencias entre el uso de los referidos términos en las sociedades contemporáneas, *Cfr.* Michael STAUSBERG; Steven ENGLER (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (Oxford, 2016), p. 9 y ss.

[32] Utilizar la palabra religión para referirse a las prácticas de los pueblos indígenas o a las prácticas no institucionalizadas es algo que puede ser criticado, por unificar experiencias muy diferentes como si fueran manifestaciones diferentes de una misma cosa. Sin embargo, por razones instrumentales, este tipo de distinción no posee mayores consecuencias para la investigación. Para una descripción general de las *religiones* de los pueblos indígenas, con especial énfasis a los pueblos indígenas de los EE.UU, *Cfr.* Principalmente los capítulo 3 y 8 de: Vine DELORIA JR., *God is Red: a native view of Religion* (Golden, Colorado, 2003).

2.2. LO SAGRADO COMO DIMENSIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Una vez hechas las aclaraciones de carácter metodológico, es posible adentrarse en el análisis del concepto de sagrado, que resulta importante para entender el objeto de la investigación que se desarrolla en este trabajo. Como los SNS son fenómenos asociados siempre a la experiencia de lo que se considera sagrado, la cual puede estar o no asociada a religiones formalmente constituidas, es imprescindible conocer los diferentes sentidos que esta palabra posee, así como su sentido preciso en el marco de la expresión SNS.

Así, para comenzar por un análisis etimológico de la palabra "sagrado", cabe indicar que deriva de la palabra latina *sacer*, que significa consagrar o poner en apartado. A su vez, la palabra latina deriva de la raíz *sak-* que significa santificar, y del sufijo *–ro*, que juntos forman la palabra *sakro*.[33] Esta es la misma raíz de la palabra sanscrita *sachch*, que significa verdad.[34]

Entre los distintos significados que posee la palabra en el lenguaje común, se pueden destacar los siguientes: algo apartado de una existencia ordinaria; algo especialmente verdadero; o la dimensión más verdadera de la experiencia humana.[35] Como observa HUBERT, a pesar de que la idea de lo sagrado varía según las diferentes culturas, hay tres propiedades asociadas al concepto que parecen estar presentes en todos los casos: la separación de las cosas comunes, o de una existencia ordinaria; el respeto que provoca; y la existencia de una serie de prescripciones de carácter ético, que están siempre asociadas a las relaciones que se establecen con los objetos que poseen esta propiedad.[36]

Como anota RIES, la idea de lo sagrado es fundamental en cualquier religión, incluso más que la idea de Dios,[37] porque hay religiones, como por ejemplo el budismo, en las que la idea de Dios no tiene mayor importancia y, sin embargo, hay un ámbito de lo sagrado definido de manera muy precisa.[38]

---

[33] *Vid.* Gloria PUNGETTI, 'Sacred species and sites: dichotomies, concepts and new directions in biocultural diversity conservation', in Gloria PUNGETTI, Gonzalo OVIEDO, and Della HOOKE (eds.), *Sacred Species and Sites* (Cambridge, 2012), p. 18.
[34] *Vid.* M. VANNUCCI, 'Sacredness and Sacred Forests', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management*, *op. cit.*, p. 17.
[35] *Vid.* Jane HUBERT, 'Sacred beliefs and beliefs of sacredness', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds.), *Sacred sites, sacred places* (New York, 1994) p. 10.
[36] *Ibid.*, p. 11.
[37] *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, *op. cit.* p. 26.
[38] *Vid.* Christopher IVES, 'BUDDHISM A mixed Dharmic bag: Debates about Buddhism and ecology', in Willis JENKINS, Mary Evelyn TUCKER, and John GRIM (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (london, 2016) p. 43.

WALKER JR., analizando la idea de lo sagrado en el contexto de las religiones indígenas de los EE.UU., considera que para estas culturas la oposición sagrado-profano no funciona de la misma manera que para las grandes religiones monoteístas, sino que lo sagrado es más bien una propiedad de todos los seres, es un atributo de todos los fenómenos que ocurre en diferentes grados.[39]

Desde una perspectiva sociológica, como la seguida por DURKHEIM, lo sagrado es algo apartado.[40] Algo sagrado es algo que no es de uso común o, utilizando las palabras de BELLAH, lo sagrado se refiere al reino de la realidad no ordinaria.[41] Lo sagrado se opone, desde esta perspectiva, a lo que es profano, de uso común, o a la vida ordinaria.[42] Las religiones, desde esta perspectiva, serían estructuras humanas creadas para tratar aquellas cosas de clase especial. La perspectiva sociológica ignora la relación entre sacralidad y transcendencia, porque no acepta esta segunda categoría.[43] En este sentido, como observa RIES, este tipo de perspectiva puramente sociológica es la que más se aleja de una explicación interna (es decir, de la comunidad religiosa) del fenómeno. Toda la experiencia del fenómeno religioso de las mismas comunidades es reducida a categorías sociológicas establecidas.[44]

Lo sagrado es, como señala CALLOIS, una cierta propiedad que puede ser atribuida a determinadas cosas.[45] Como afirma RIES, citando al previamente mencionado autor: "lo sagrado se presenta como una propiedad, estable o pasajera y que afecta a unos seres, espacios, tiempos, cosas, que reviste a estos seres o a esas cosas de las que se

---

[39] *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', in Christopher VECSEY (ed), *Handbook of American Indian Religious Freedom, op. cit.,* p. 103.

[40] *Vid.* Émile DURKHEIM, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia* (Madrid, 1982), p. 33.

[41] *Vid.* Robert N. BELLAH, *Religion in human evolution: from the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, Mass., 2011), p. 1.

[42] Esta división entre lo sagrado y profano, a pesar de ser fundamental en la sociología de las religiones, no puede ser considerada como una división absoluta y aplicable a todas las religiones o manifestaciones religiosas existentes. En lugar de una división absoluta, se trata más bien de diferentes grados de sacralidad. En algunas religiones la división entre vida sagrada y vida profana es muy marcada, y en otros la división es casi imperceptible, o no tiene mucho sentido, en los casos en los que la vida ordinaria es realmente vivida como una experiencia sagrada. En estos casos, la división se aplica más bien como una forma de delimitar actos materialmente sagrados y actos de la vida ordinaria. La vida monástica es un buen ejemplo de la imprecisión de esta división, por los diferentes tipos de monacato, toda la vida es vivida como una experiencia sagrada. *Cfr.* Émile DURKHEIM, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia, op. cit.,* p. 33; Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano, op. cit.,* p. 41.

[43] *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, op. cit.,* p. 99.

[44] En este sentido, por ejemplo, para DURKHEIM el *mana* como fuerza que está en el origen de lo sagrado es solamente una hipostasis del clan. *Vid.* Émile DURKHEIM, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia, op. cit.,* pp. 194, 322.

[45] *Cfr.* Roger CALLOIS, *El hombre y lo sagrado* (Ciudad de México, 2006), p. 12.

posesiona".[46] El autor observa que la consagración de un objeto lo transforma sin modificarlo, y esta transformación condiciona todas las relaciones que se establecen entre el "objeto" y todos los demás seres que se relacionan con él. Entender lo sagrado como una propiedad permite comprender cómo cualquier elemento del mundo natural ordinario puede, en dado momento, ser considerado como poseedor de dicha característica. Esta particularidad es importante en el momento de identificar objetos sagrados en contextos cosmológicos muy distintos del modelo al que estamos acostumbrados, porque permite tener en mente las diferentes formas de expresión de aquella propiedad en una variedad de *objetos*.

Desde la perspectiva fenomenológica de ELIADE,[47] lo sagrado es una potencia de un orden distinto al orden natural que se manifiesta al hombre a lo largo de la historia a través de distintas formas. Las religiones serían, desde este punto de vista, hierofanías, es decir, manifestaciones de lo sagrado. Aunque, según el autor, lo sagrado se manifiesta al hombre siempre a través de las cosas y nunca directamente y de forma completa. Las cosas por las cuales lo sagrado se manifiesta pasan a ser también ellas mismas sagradas. Como explica RIES: "lo sagrado se manifiesta por medio de objetos o de seres que se convierten en otra cosa sin dejar, sin embargo, de participar en su ambiente natural".[48] En este sentido, el objeto natural sacralizado, por participar de esta dimensión transcendente, pasa a tener una cualidad diferente, que está directamente vinculada a aquella participación. Este cambio de cualidad de la cosa sagrada es una propiedad fundamental. En el ámbito de los SNS, este elemento es muy evidente. Los objetos naturales, en un principio, parecen idénticos a objetos similares. El cambio es de orden cualitativo y no directamente observable exteriormente, esto es, por alguien ajeno. Como observa RIES, en toda hierofanía están presentes tres elementos: el objeto natural, la realidad invisible, y el objeto mediador revestido de sacralidad.[49] Tomando el ejemplo de una montaña sagrada, se puede decir que la montaña es el objeto natural, la realidad invisible es aquella que se manifiesta en determinado contexto histórico, y el objeto mediador o sacralizado es la

[46] *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, op. cit.,* p. 40.
[47] La perspectiva del historiador de las religiones que utiliza los métodos fenomenológicos y hermenéuticos propuestos por ELIADE difiere de la perspectiva teológica, porque el historiador se ocupará de la observación fenoménica y transcultural del hecho religioso manifestado y no directamente de la elaboración de determinada hierofanía particular. *Cfr.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, op. cit.,* p. 82.
[48] *Ibid.,* p. 78.
[49] *Ibid.,* p. 80.

misma montaña después de haber sido utilizada como mediadora. Por lo tanto, como observa ELIADE, la veneración a una planta o a una piedra o a cualquier otro objeto sagrado, no es al objeto en sí mismo, sino a la manifestación de lo sagrado que ocurre a través de este objeto natural.

Incluso en las religiones de carácter animista o inmanente, diferentes elementos de la naturaleza son considerados sagrados porque se considera que la naturaleza está poblada por seres de carácter espiritual. En estos casos, la sacralidad de la naturaleza está relacionada a que se la considera como una manifestación de diferentes seres espirituales.[50] Según el autor, esta relación con las denominadas hierofanías produce un tipo diferente de experiencia en el mundo, de modos de ser, la cual ELIADE trata como la experiencia del hombre religioso (*homo religiosus*), en oposición a la experiencia del hombre secularizado. La principal característica de esta experiencia religiosa del mundo sería, bajo su perspectiva, vivir en un mundo que no es ni espacial ni temporalmente homogéneo, como lo es la experiencia de mundo del hombre secularizado.[51]

Esta propiedad es, como se verá en el capítulo III, muchas veces ignorada en la judicialización de conflictos relacionados a los SNS, en razón de una idea bastante común en el mundo jurídico, la de que bienes o elementos del mundo natural pueden ser sustituibles por otros de igual valor y uso. Siendo la sacralidad un elemento no observable, es posible que referida característica sea ignorada, o menospreciada en la valoración de daños.

Para ELIADE, el hombre religioso, por aceptar la dimensión sagrada y reconocer sus diferentes manifestaciones, experimenta diferentes rupturas con la experiencia cronológica del tiempo y con la experiencia puramente tridimensional del espacio. Por ejemplo, el hombre religioso vive, a través de los rituales, en relación con una escala temporal no cronológica, los orígenes y/o la eternidad. Los rituales actualizan mitos de creación o eventos importantes de la historia de una religión (por ejemplo, el rito de la misa católica o los rituales estacionales de la cosecha). Respecto al ámbito espacial, como se analizará más adelante, la experiencia de vida también es distinta, porque el espacio -

[50] Como se verá más adelante, en algunos casos de SNS, estos se consideran sagrados porque el elemento natural es la manifestación física de un ser espiritual, como es el caso del Ganges en India, o el del Río Whanganui (el Te Awa Tupua, que es el nombre de la entidad metafísica) en Nueva Zelanda, en el cual el río físico es apenas una parte del ser espiritual del río. En otros casos de SNS, el elemento natural no es en sí mismo el ser espiritual que le da sacralidad, sino que se considera su morada, o su hábitat.
[51] *Cfr.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 16.

desde una perspectiva religiosa- no es homogéneo, posee calidad y dimensión. El acceso a un espacio sagrado sitúa al hombre religioso fuera de la dimensión ordinaria del espacio tridimensional. La religión, a partir de esta perspectiva, es un modo de ser en el mundo que asume diferentes características a lo largo de los procesos históricos y culturales.[52]

También desde un punto de vista fenomenológico, HAY-EDIE Y HADLEY consideran que aceptar la existencia de la dimensión sagrada de la experiencia de vida humana significa percibir el mundo –desde adentro– como un cosmos, es decir, como un universo que posee un orden interno. Este orden condiciona todas las dimensiones de la vida del hombre religioso, porque es algo a lo que también está sometido, ya que se considera como parte integral de este mismo orden. Como dimensión de la experiencia humana, lo sagrado se presenta históricamente como una vivencia que ocurre siempre de forma colectiva. Las diferentes religiones son sistemas colectivos, transmitidos de forma colectiva y vividos de forma colectiva. [53]

Como se verá con más detalle en el capítulo IV, es importante adoptar una perspectiva fenomenológica de la religión por parte del operador jurídico, porque es la que permite un acercamiento más neutro e imparcial al fenómeno. La adopción de una perspectiva reduccionista puede impedir que el fenómeno religioso sea comprendido en su dimensión real, es decir de la manera en la que es experimentado por la comunidad religiosa.

2.3. LA DIMENSIÓN ESPACIAL DE LO SAGRADO

Tal y como se ha visto, desde la perspectiva de ELIADE, lo sagrado debe ser entendido como una dimensión de la experiencia humana que se manifiesta históricamente a través de diferentes hierofanías. Como esta dimensión de la experiencia se manifiesta siempre a través de intermediarios, éstos, por esta misma razón, pasan a gozar de propiedades similares a la de la realidad invisible; pasan ellos mismos a ser sagrados, a poseer esta propiedad. Como la hierofanía ocurre en el espacio-tiempo, la sacralización que produce no es solamente de los objetos que intervienen, sino también del espacio físico en el cual ocurre. El espacio sagrado es, por lo tanto, una categoría esencial en cualquier religión.

[52] *Ibid.*, p. 17.
[53] *Vid.* T. HAY-EDIE and M. HADLEY, 'Natural Sacred Sites - A Comparative Aproach to Their Cultural and Biological Significance', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management , op. cit.*, pp. 48-49.

Una primera idea importante observada por ELIADE en torno a las relaciones espaciales que establece el *homo religiosus*, es que el espacio físico del mundo no es homogéneo como en la perspectiva profana. El espacio está compuesto por roturas cualitativas.[54] Desde esta perspectiva, el espacio sagrado es más real incluso que el espacio no consagrado, porque aquél conecta al hombre con una dimensión más real del ser. El espacio sagrado, en términos de ELIADE, fundamenta ontológicamente al mundo, porque es el lugar que da sentido a la existencia física. Por el contrario, para la experiencia profana, el espacio es homogéneo, posee solamente extensión y no cualidades sustancialmente distintas[55]. En este sentido, el espacio profano es uniforme.

A partir de esta de idea de espacio cualitativamente distinto, se pueden comprender las prescripciones éticas que regulan el acceso a determinados SNS. La falta de entendimiento respecto de este carácter especial que poseen determinados elementos de un paisaje, puede dar lugar a políticas públicas o decisiones judiciales injustas en relación con el acceso y uso de determinados espacios considerados sagrados.

Como observa ELIADE, la experiencia espacial de lo sagrado está en el origen de la experiencia religiosa de la humanidad, que se califica como primaria.[56] El lugar sagrado, como espacio de intermediación entre las dimensiones profanas y sacras de la experiencia sería, desde esta visión, un espacio que está en cierto sentido fuera del mismo espacio-tiempo porque es el punto de acceso a otra temporalidad, porque pone al hombre en contacto con lo absoluto. Según ELIADE, citado por RIES, el espacio sagrado es un espacio de comunicación entre modos de ser distintos: el modo de ser profano y el modo de ser sagrado. El espacio sagrado permite al hombre religioso actualizar su relación con la dimensión sacra de su existencia.[57] O, como resume RIES: "el objeto o el ser revestido de la dimensión sacra gracias a la manifestación de lo sagrado constituye para el hombre religioso el medio de entrar en comunicación con el poder sobrenatural".[58]

[54] *Cfr.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano, op. cit.,* p. 21.
[55] Conforme señala Mircea ELIADE, y también por ejemplo Eric VOEGELIN, la dimensión religiosa de la experiencia humana no desaparece completamente, incluso en las sociedades más secularizadas, es posible observar comportamientos específicamente religiosos, desvinculados de lo sagrado. Se trata de un proceso de sacralización de elementos profanos. *Ibid.*, p. 22–23; *Cfr.* Eric VOEGELIN, *Las religiones políticas* (Madrid, 2014), p. 31.
[56] *Vid.* Julien RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, op. cit.,* p. 81.
[57] *Ibid.*, p. 85.
[58] *Ibid.*, p. 88.

Para ELIADE, el espacio sagrado es considerado siempre como un centro a partir del cual el mundo se mantiene. Por esa razón, en muchos de los mitos sobre la creación, en las religiones de los pueblos originarios se consideran ellos mismos y su territorio como el centro del universo. En cierto sentido, el espacio sagrado tiene esa función, porque es donde la dimensión más real de la existencia, la dimensión sagrada, se manifiesta en el plano profano. Como afirma el autor "todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente".[59]

Para utilizar un ejemplo propuesto por ELIADE, la diferencia entre espacio sagrado y profano puede ser vista claramente en una iglesia o templo situado en cualquier calle del mundo. Para el religioso, el traspaso de la puerta del templo significa no solamente un desplazamiento espacial, sino también de orden cualitativo. La entrada en el templo es la entrada a una dimensión no-ordinaria y superior de la existencia humana. Otra imagen que ayuda a aclarar la dimensión sagrada y la dimensión profana de los objetos naturales es la consagración de la hostia para la Iglesia Católica, según la cual es el mismo Jesús Cristo y no un símbolo.[60]

En un sentido similar, PARK considera que los lugares sagrados son portales espaciales de comunicación con la dimensión no conocida de la vida, así como los ritos de pasaje (como la muerte) son portales de carácter temporal de acceso a la dimensión de la existencia absoluta de la vida.[61] La imagen del *axis mundi* o de la columna universal que conecta los tres mundos (cielo, vivos y muertos) expresa esa idea de apertura y expansión en sentido vertical y no en sentido horizontal. Al mismo tiempo, ese eje es el centro de la comunidad y del mismo mundo, en oposición a la periferia del espacio homogéneo horizontal.[62]

Más allá de las consideraciones sobre la verdad o falsedad de esta experiencia, lo importante es comprenderla, porque solamente a partir de su compresión será posible para el Estado tratarla jurídicamente.

---

[59] *Vid.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano, op. cit.*, p. 25.
[60] Sobre el dogma de la presencia real, véase los artículos 1373 hasta 1381 del Catecismo de la Iglesia Católica. *Cfr.* Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid, 1992), p. 1373–1381.
[61] *Vid.* Chris C. PARK, *Sacred worlds : an introduction to geography and religion* (London, 1994), p. 246.
[62] *Vid.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano, op. cit.*, p. 32.

3. UNA DEFINICIÓN DE SITIO NATURAL SAGRADO

Una vez que en los apartados anteriores se ha realizado una aproximación a la idea de lo sagrado y a su dimensión espacial, en este apartado, principalmente a partir de la propuesta hermenéutica y fenomenológica de ELIADE, se busca presentar una definición más concreta de la expresión SNS. Sin embargo, es necesario realizar previamente algunas aclaraciones sobre la utilización de la palabra "natural" en la expresión SNS.

3.1. SIGNIFICADO DE LA PALABRA NATURAL EN LA EXPRESIÓN SITIO NATURAL SAGRADO

La palabra "natural" en la expresión SNS tiene el sentido de área no construida, es decir, de área sin o con poca intervención humana. Más adelante, al hablar de las tipologías de SNS, se analizarán las diferentes formas que pueden asumir los SNS a partir de ejemplos concretos; no obstante, en este momento del desarrollo de la investigación, lo que interesa es tener en cuenta las diferentes problemáticas relacionadas con el término "natural" en el marco de la referida expresión.

Como se verá al avanzar en el análisis de la crítica al concepto de naturaleza a partir de las corrientes de la antropología contemporánea que serán analizadas, existen diversos problemas para asumir como universal la división de los elementos del mundo entre un ámbito considerado natural y un ámbito considerado como apenas cultural. También será necesario tratar la contraposición entre lo natural y lo sobrenatural, o entre lo natural y lo divino. De esta forma, cuando es utilizada en oposición a lo sagrado, la palabra natural adquiere un sentido aproximado al de la palabra profano.

Aquí, de nuevo, se considera importante resaltar la aportación de ELIADE al tema, porque la idea de mundo puramente natural o puramente profano es algo extraño a la mayoría, sino a todas las religiones. Para el autor, el hombre religioso nunca ve a la naturaleza como algo puramente "natural", es decir como algo completamente profano. Siempre está presente, bien sea de forma latente o potencial, la dimensión religiosa del mundo natural, porque éste también es, bajo esa visión, creación de Dios; aunque después, este mismo creador no se manifieste directamente en todos los aspectos del mundo natural. El mismo autor observa que para el hombre religioso, el mundo es en sí mismo una gran hierofanía, es decir, una manifestación de la dimensión sagrada, porque a través del mundo o, mejor

dicho, del mundo como cosmos (como orden cognoscible) y no como caos, el hombre religioso podría intuir propiedades de lo sagrado.[63]

La sacralidad de los elementos naturales es más pronunciada en las religiones de carácter animista, porque sus rituales y cultos están asociados de forma directa a elementos naturales.[64] Sin embargo, la sacralidad de toda la creación es una característica también de las grandes religiones monoteístas abrahámicas, precisamente porque todo el mundo es un cosmos, un orden, una manifestación de la voluntad divina de un dios creador.[65]

A partir de estas afirmaciones, surge la duda sobre cuál sería el carácter especial de los SNS, porque si todo el mundo *natural*, por ser una manifestación de lo divino, es también sagrado, no habría razón para considerar determinados espacios naturales como SNS. La respuesta a este interrogante también la da el mismo ELIADE, quien considera que la sacralidad debe ser entendida como una propiedad que se presenta en grados. Por lo que, desde una perspectiva religiosa, los elementos del mundo son dotados de diferentes grados de sacralidad. Los lugares o espacios sagrados poseen, por así decirlo, mayor grado de sacralidad en relación con el resto del ambiente.[66]

De manera similar, ROSS observa que los SNS funcionan como lugares en los cuales la conexión espiritual de una determinada comunidad, principalmente en los casos de comunidades indígenas, es potencializada o mantenida a lo largo del tiempo. Incluso en los casos en los que toda la naturaleza es considerada como sagrada, los SNS se constituirían como espacios que poseen una cualidad especial. De esta forma, funcionan como estructuras que mantienen la cohesión del grupo.[67]

La experiencia de una naturaleza completamente desacralizada es reciente en la historia de la humanidad y empieza a ser construida a partir de la modernidad. Sin embargo, como observa ELIADE, una experiencia completamente desacralizada es algo muy difícil, incluso en las sociedades modernas, porque desde su perspectiva, los sentimientos de asombro, de admiración y la contemplación estética de bellezas naturales son sentimientos de origen religioso.[68] Es el sentimiento "creatural" del que habla VOEGELIN.[69] Por estas razones se puede afirmar que el sagrado como dimensión de la

[63] *Ibid.*, pp. 87-88.
[64] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *Hofstra Law Review*, xxxiii/2 (2004), p. 751–783, p. 754.
[65] *Cfr.* Willis JENKINS, *Ecologies of Grace* (Oxford, 2008), p. 64.
[66] *Cfr.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 89.
[67] *Vid.* LEE Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 10.
[68] *Vid.* Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*,p. 113.
[69] *Vid.* Eric VOEGELIN, *Las religiones políticas*, *op. cit.*, p. 31.

experiencia humana en el mundo no está necesariamente vinculado a una religión en particular, y incluso sociedades seculares pueden sacralizar, o absolutizar, elementos 'profanos'.

3.2. UNA DEFINICIÓN INSTRUMENTAL DE SITIO NATURAL SAGRADO

Tras haber examinado en los apartados anteriores una idea general de lo sagrado como dimensión de la experiencia humana, y tras haber interpretado el significado de la palabra natural en la expresión SNS, es posible empezar a abordar las diferentes propuestas de definición de la expresión en su conjunto.

La primera definición a tener en consideración es la creada con fines instrumentales en el ámbito de la UICN en el marco de sus directrices del año 2008, y es la que sigue: "Áreas de agua o tierra que tienen especial significado espiritual para los pueblos y comunidades."[70] Se trata de una definición bastante sencilla que resalta la naturaleza colectiva de las relaciones que se establecen con estos espacios al referirse expresamente a pueblos y comunidades. Como fue creada en el ámbito conservacionista, está inspirada en los SNS vinculados a las tradiciones de los pueblos indígenas, porque son quienes con mayor frecuencia se asocian a áreas protegidas. La definición de la UICN no hace referencia al grado aceptable de intervención humana en un espacio determinado para ser o no considerado como un espacio *natural*.

En el año 2011, algunas organizaciones internacionales dedicadas al diálogo interreligioso aprobaron un Código Universal de Conducta relacionado con los Espacios sagrados. En este documento se presenta una definición de espacio sagrado bastante amplia, que bien podría ser aplicable a los SNS. Su artículo 1 los define así:

> "los espacios sagrados son entendidos como lugares de significancia religiosa para determinadas comunidades religiosas. Estos incluyen, pero no se limitan a, los lugares de culto, cementerios y santuarios, incorporando su entorno inmediato cuando éstas forman parte integrante del sitio. A los efectos de este Código, los espacios sagrados son lugares de área definida y limitada que son designados como tales por cada comunidad religiosa y en acuerdo con las

[70] *Vid*. Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Naturales Sagrados Directrices para Administradores de Áreas Protegidas.* Serie Directrices para Buenas Prácticas en Áreas Protegidas Nº 16. Gland, Suiza: UICN, 2008. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-016-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. xii.

> autoridades públicas competentes, de acuerdo con sus diversas herencias y costumbres, reconociendo también que un solo sitio puede ser sagrado para más de una comunidad."[71]

Un concepto más elaborado de espacio sagrado, desde la perspectiva de la geografía, es el formulado por JACKSON Y HENRIE: "that portion of the earth´s surface which is recognized by individuals or groups as worthy of devotion, loyalty or esteem. Space is sharply discriminated from the non-sacred of profane world around it. Sacred space does not exist naturally, but is assigned sanctity as man defines, limits and characterizes it through his culture, experience and goals".[72] Así, los SNS son una especie del género de espacio sagrado que se reconoce en áreas naturales.[73] Como se observa a partir de esta definición, para los citados autores, los SNS suelen contar con límites claros en relación con el espacio profano. Además, su definición incorpora un nuevo elemento respecto a la primera definición presentada: la dimensión simbólica de la idea de SNS. Desde la perspectiva de los geógrafos, la sacralidad es un elemento que "no existe naturalmente", pero que es asignado por una cultura determinada a un espacio geográfico concreto.

En un sentido similar, ROSS identifica dos dimensiones en la idea de SNS: una dimensión física, observable universalmente; y una dimensión inmaterial, simbólica, accesible solamente a través de la intermediación del grupo humano específico.[74] El autor considera que los SNS no son naturalmente sagrados, sino que la sacralidad es un símbolo vinculado a una tradición.

Asimismo, STUDLEY crea el neologismo "enspirited sacred natural sites" para destacar precisamente la idea de que los sitios naturales son "espiritualizados" por un determinado grupo humano. La expresión destaca el componente de la agencia humana en estos fenómenos.[75]

---

[71] *Cfr. Código Universal de conducta sobre los Espacios Sagrados*, (Oslo, 2011).

[72] Citado por PARK en: Chris C. PARK, *Sacred worlds : an introduction to geography and religion*, *op. cit.*, p. 250.

[73] *Cfr.* Robert WILD; Christopher MCLEOD. (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 21.

[74] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 7.

[75] El autor explica su neologismo de la siguiente manera: "The term 'en-spirited' is used deliberately to describe biophysical entities that are inhabited by a numina spirit or genius loci. It is used in preference to inspirited, animated or vivified because it describes a process that is contingent on human agency. Furthermore, the prefix 'en-' denotes conversion from one state to another, in this case from natural to enspirited." *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood* (New York, 2019), p. 3.

Tal y como se ha indicado, todos los autores citados identifican en el fenómeno de los SNS la existencia no solamente de un elemento material inmediatamente visible, sino también de un elemento inmaterial. Por esta razón, por ejemplo, la integridad de un determinado ecosistema puede no depender, desde la perspectiva religiosa, solamente del equilibrio físico del ecosistema, sino que también puede estar asociada a elementos inmateriales no accesibles.[76] Un bosque que por su tamaño ya no sea considerado importante desde la perspectiva de la biodiversidad, puede seguir siendo importante desde el punto de vista de los seres inmateriales que lo habitan; o lo que se considera como uso equilibrado de un animal o una planta determinada, puede ser algo que genere conflicto para diferentes perspectivas del mundo.[77]

Como se evidenciará a lo largo del trabajo de investigación, los principales problemas relacionados con la regulación jurídica de este fenómeno están precisamente asociados a la falta de compresión de la extensión e importancia de esta dimensión inmaterial del fenómeno de los SNS.[78]

Así, como se verá en el capítulo IV, es fundamental saber en qué consiste esta dimensión "simbólica", "inmaterial", o "cultural" del fenómeno, y en qué sentido es posible tratarla como real, y es aquí donde radica la importante aportación de la crítica de la antropología contemporánea al tema.

3.3. SITIOS NATURALES SAGRADOS COMO ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA

Como se ha resaltado en apartados anteriores, los SNS no son cosas que puedan ser directa y exteriormente reconocidas. Desde el punto de vista de la experiencia directa de los sentidos son espacios naturales ordinarios como cualquier otro que pueda inspirar

[76] *Vid.* T. HAY-EDIE; M. HADLEY, 'Natural Sacred Sites - A Comparative Aproach to Their Cultural and Biological Significance', *op. cit.,* p. 57. Qué es lo que se considera un uso equilibrado de determinado "recurso natural" en determinado espacio sagrado puede ser algo conflictivo, como ya ha demostrado la literatura sobre el tema. *Cfr.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', in Lesley GREEN (ed.), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (Cape Town, 2013), p. 16; Piergiorgio DI GIMINIANI, 'The contested rewe : sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations.', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xix/3 (2013), p. 527–544.

[77] *Vid.* Piergiorgio DI GIMINIANI, 'The contested rewe : sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations´, *op. cit.,* p. 530.

[78] Diferentes autores que han investigado sobre conflictos relacionados con los SNS han señalado que el principal problema en estas demandas judiciales está relacionado con la definición de sagrado. *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.,* p. 155; Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.,* p. 781.

sentimientos de admiración o de contemplación estética, pero nada más que esto. El carácter sagrado de estos lugares sólo puede ser conocido a través de la mediación de un grupo humano específico. A la hora de estudiar los conflictos asociados a los SNS, esta característica dificulta la actividad del tercero encargado de gestionar el conflicto, bien sea el órgano judicial o el poder ejecutivo. Una agravante de la situación es que, en algunos casos, el discurso de los SNS es utilizado como recurso retórico exclusivamente para favorecer un argumento de defensa del territorio.

Algunos teóricos y activistas involucrados en los movimientos políticos contemporáneos sobre derechos de los pueblos indígenas, han criticado la idea de los SNS, por considerar que en realidad son formas de representación occidentales de una de las experiencias de la espiritualidad indígena que, en definitiva, no son del todo adecuadas. Una crítica en este sentido es la realizada por Randall BORMAN. Para este autor, actual cacique del pueblo Cofán en Ecuador,[79] la idea de SNS es conceptualmente inapropiada porque para la cosmología de su pueblo, todo su territorio es sagrado y lo espiritual y material están presentes en todo el espacio físico de su territorio.[80] Por esta razón, no tendría sentido hablar de unas partes del territorio que serían más sagradas que otras. Para BORMAN, los lugares específicos que forman parte de la historia mítica del pueblo son importantes, pero no son más sagrados que las demás partes del territorio. Este pueblo, por ejemplo, no cuenta con ninguna palabra para referirse a sitios sagrados dentro de su vocabulario. No obstante, BORMAN reconoce que, a pesar de que la idea no sea precisa, por las razones ya indicadas, esta fue adoptada como estrategia política de defensa de su territorio desde los años 1980. Según el autor, su pueblo y diversos otros pueblos empezaron a darse cuenta de que la idea de sitio sagrado propia de las religiones abrahámicas ya estaba siendo aplicada a la espiritualidad de los pueblos originarios[81] y que, a pesar de la

[79] A pesar de no ser originario del pueblo indígena, tras vivir desde los 5 años de edad junto a la comunidad, se incorpora a ella, e incluso llega a ser considerado su jefe, actual cacique.

[80] *Vid*. Randall BORMAN, 'Introduction Whose Sacred Sites? Indigenous Political Use of Sacred Sites, Mythology, and Religion', in Fausto SARMIENTO; Sarah HITCHNER (eds.), *Indigeneity and the Sacred: Indigenous Revival and the Conservation of Sacred Natural Sites in the Americas* (New York, 2017) p. 6.

[81] Este autor considera que la idea de sitios naturales sagrados asociados a los pueblos originarios empieza a ser difundida en los EE.UU. a partir de los años 60 gracias a los movimientos de contracultura. La generación de jóvenes desencantados con las formas institucionales religiosas propias de su cultura empiezan a buscar la satisfacción de la necesidad de tener experiencias de ese tipo en formas de espiritualidad alternativas. En aquella época, en los EE.UU. las religiones orientales de origen indiana, principalmente, y las formas de cultivo de la espiritualidad de los pueblos nativos de las Américas constituyeron las principales fuentes de esa nueva búsqueda de la espiritualidad fuera de la tradición cristiana. Muchas de las ideas sacadas de su contexto histórico y cultural sobrevivían apenas como representaciones mal hechas o caricaturas del sentido original de estas prácticas en el contexto cultural

imprecisión, esta idea sería un recurso retorico más a su disposición en el marco de las luchas políticas y jurídicas por el territorio. De esta manera, se empieza entonces a utilizar el vocabulario ya en circulación en la contracultura, y después en los movimientos ambientalistas de los años 1970, como un argumento más a favor de las luchas por derechos territoriales. Así, según el autor mencionado:

> "Thus, the figure of the sacred site has become an important political tool in the hand of modern indigenous activists as we seek to regain control over our territories. We are not lying when we call these sites sacred. But the meaning of sacred for us is very different than for the Western world. The bottom line for us is that all of our territory is sacred in the sense that it is deeply, powerfully imbued with spiritual reality. To take any particular location and call it more sacred makes little sense within a worldview in which our interactions are with all of our environments, and all are sacred. But if the singling out of particular locations will aid us in dealing with the Western world as we seek to maintain our culture, we can meet them halfway."[82]

BORMAN cita un ejemplo concreto sobre como su pueblo se opuso a la construcción de una carretera que afectaría un área de la selva que su comunidad había designado para enterrar a sus muertos. La oposición a la construcción de la carretera fue formulada como respuesta a la vulneración de un sitio sagrado y no sencillamente como respuesta a la destrucción de un área natural que el pueblo utilizaba para extraer recursos naturales para su supervivencia y también como cementerio. Además, el discurso de la sacralidad en este conflicto se empleó como estrategia política, a pesar de que en la realidad sí que se correspondía con un sitio sagrado. El ejemplo revela que una de las mayores dificultades a la hora de realizar la traducción de un fenómeno es que no puede ser comprobado o acreditado por la ciencia al mundo jurídico. Estas diferentes perspectivas sobre el concepto de SNS pueden representar un problema en los casos en los cuales existan dudas sobre la sacralidad de un determinado elemento natural en el marco de un conflicto jurídico.[83]

---

propio. Este sería el caso de la idea de los SNS de los pueblos originarios, según la visión del citado autor. *Ibid.*, p. 8.

[82] *Ibid.*, p. 8.

[83] *Vid.* Capítulo III.

Otro ejemplo de este dudoso uso que se hace del argumento de la sacralidad de un espacio físico determinado es el adoptado por la Suprema Corte de los EE.UU. en el caso *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*. Tal y como observa WARD, en este caso, un grupo de Cherokees demanda al Estado de Tennessee por haber autorizado la construcción de una presa que inundaría territorio considerado sagrado. La Suprema Corte rechazó la pretensión de los demandantes por considerar que no había vulneración del derecho a la libertad religiosa, dado que el área que iba a ser inundada era de propiedad federal, por lo que el derecho a la libertad de religión no garantizaba un derecho absoluto de acceso al área en cuestión. El problema, tal y como observa el citado autor, es que el grupo indígena fue asesorado e incitado a demandar en contra de la construcción de la presa después de que algunas entidades ambientalistas ya hubieran perdido la demanda.[84] Dicho hecho podría haber generado una especie de sospecha por parte de la Corte sobre la relevancia real del área inundada para la religión de los Cherokees.

Asimismo, en el importante caso juzgado por la Suprema Corte de India en 2013 en relación con la minería desarrollada en territorio de los *Dongria Kondhs*, en la colina de Niyamgiri en Orissa, se observó que, en cierta medida los activistas ambientales (de la ONG *ActionAid*) que asesoraron a la población local para oponerse a la minería de bauxita en la zona, en cierto sentido habían estimulado o dirigido el discurso de la comunidad local para resaltar la sacralidad del espacio objeto del conflicto como mecanismo para contar con mejores argumentos en contra de la minería.[85] Incluso, se ha llegado a afirmar que las creencias locales fueron en cierto modo exageradas con la finalidad de obtener una movilización política.[86]

4. SITIOS NATURALES SAGRADOS, ANIMISMO Y RELIGIONES VINCULADAS AL TERRITORIO (*LAND-BASED RELIGIONS*)

El presente apartado está dedicado al análisis de las religiones practicadas por los pueblos indígenas. A pesar de que los SNS son fenómenos que están presentes en prácticamente todas las religiones a nivel mundial, son mucho más frecuentes en este tipo de religiones.

[84] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *Ecology Law Quarterly*, xix (1992), p. 795–846, p. 828.
[85] *Vid.* Radhika BORDE, 'Legal Interpretation of the Sacred Natural Sites and Cultural Heritage of the Dongaria Kondhs in India', in Bas VERSCHUUREN and Naoya FURUTA (eds.), *Asian Sacred Natural Sites Philosophy and practice in protected areas and conservation* (London; New York, 2016) p. 109.
[86] *Ibid.*, p. 110.

Como se verá a continuación, existen algunas características particulares de estas religiones tradicionales que determinan que en ellas exista un mayor número de SNS. En el presente apartado, en un esfuerzo por presentar una visión general sobre el fenómeno, se analizan dichas características.[87]

Tal como observa VECSEY, a pesar de las muchas diferencias que existen entre los pueblos indígenas de las diferentes partes del mundo, en sus religiones hay algunas características más o menos comunes: (1) la inexistencia de textos sagrados; (2) el carácter no unitario de las prácticas, es decir, dentro de un mismo grupo indígena pueden convivir diferentes prácticas religiosas, que pueden ser incluso conflictivas; (3) el carácter no sistemático de las creencias y de las prácticas; (4) la existencia de sincretismos con diferentes formas de cristianismo, es decir dificultades para saber qué puede y debe ser considerado como tradición[88]; (5) y la tendencia de las religiones a considerar que los elementos sagrados son también secretos, lo que dificulta el acceso al contenido de las creencias religiosas.[89] Por otro lado, el antropólogo WALKER JR., analizó las formas religiosas de los pueblos nativos del norte de los EE.UU, e identificó la existencia de otras diez características usualmente presentes en aquellas religiones: (1) un conjunto de mitos que explican un origen común como pueblos distintos; (2) un sentido de lo sagrado que se centra en los ciclos naturales y en la geografía natural de un espacio determinado; (3) un conjunto de rituales que están distribuidos y relacionados con los ciclos anuales; (4) la presencia de chamanes u hombres o mujeres dedicados a la medicina/salud espiritual del pueblo; (5) un conjunto de normas éticas relacionadas con lo sagrado; (6) la existencia de medios de comunicación con seres inmateriales; (7) confianza en los sueños y en las visiones como modos de conocimiento de la realidad; (8) la confianza en que a través de rituales se obtiene una especie de armonía con lo sagrado ; (9) la creencia de que a pesar de que toda la naturaleza sea, en cierto sentido sagrada, hay lugares más sagrados que otros; (10) y la

[87] La información presentada a continuación se obtuvo de fuentes indirectas, de estudios antropológicos sobre el tema. No se pretende universalizar las afirmaciones que se hacen sobre las "religiones", cosmologías, o visiones de mundo indígena, teniendo en consideración la diversidad de pueblos y de particularidades, pero estas sirven para tener una visión general de algunos modos de funcionamiento comunes, reconocidos por antropólogos y también integrantes de comunidades indígenas. *Vid.* Christopher VECSEY (ed.), *Handbook of American Indian religious freedom, op. cit.,* p. 13; Vine. DELORIA JR., *God is Red: a native view of Religion, op. cit.,* p. 153.

[88] VECSEY observa que entre un tercio y la mitad de los indígenas de los EE.UU. se declaran y reconocen formalmente como cristianos, pero sin abandonar algunas de las prácticas tradicionales. *Vid.* Christopher VECSEY (ed.), *Handbook of American Indian religious freedom, op. cit.,* p. 15.

[89] VECSEY considera que esa asociación entre sacralidad y confidencialidad se puede deber a los años de persecución sufridos por aquellas comunidades como consecuencia de las prácticas religiosas. *Ibid.*, p. 13.

creencia de que el objetivo de la vida espiritual es obtener poder espiritual y entendimiento para una vida exitosa.[90]

A modo de síntesis, incluyendo la mayoría de las características indicadas por los dos autores citados, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI), en uno de sus informes define la espiritualidad indígena de la siguiente manera:

> "El concepto de la espiritualidad indígena es la manifestación del respeto por la Creación en la vida y las relaciones de todos los días. Entre los elementos importantes de la espiritualidad indígena figuran las conexiones con los antepasados y los espíritus o deidades, las relaciones sociales, el respeto por la naturaleza y la relación con la tierra, los territorios y los recursos. La espiritualidad indígena es integradora y puede practicarse mediante ritos y ceremonias, aplicando en la práctica valores positivos y respetuosos y garantizando la transmisión de la espiritualidad a través de las generaciones. Está estrechamente vinculada con la cultura y la naturaleza indígenas. En particular, la tierra es fuente de espiritualidad. Es una convicción muy arraigada que la pertenencia a la tierra también es socioeconómica, emocional y política."[91]

Sin embargo, la principal característica de las religiones indígenas, que es la que contribuye a que existan una cantidad significativa de SNS en las mismas en comparación con las religiones mayoritarias,[92] es que los pueblos indígenas son, en cierto sentido, animistas; es decir, consideran que la consciencia y la autoconsciencia no son una propiedad exclusiva de los animales superiores y de los hombres, sino que son características comunes a diferentes seres corpóreos o incorpóreos. O, como afirma

---

[90] *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', *op. cit.*, p. 102.

[91] *Vid. Estudio del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Papel de los idiomas y la cultura en la promoción y protección de los derechos y la identidad de los pueblos indígenas*, A/HRC/21/53, 16 de agosto de 2012, Consejo de Derechos Humanos, 21º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/21/53, (último acceso en 10/01/2020), p. 14.

[92] En el ámbito de la investigación se adopta el concepto de religión mayoritaria adoptado por la Alianza de las Religiones para la Conservación (ARC). Estas religiones son: Baha´i, Budismo, Cristianismo, Confucionismo, Taoísmo, Hinduismo, Islamismo, Judaísmo, Jainismo, Shinto, Shikhismo, Zoroastrismo. Este concepto es utilizado en contraposición a las religiones minoritarias practicadas por los diferentes pueblos indígenas alrededor del mundo, pero también a las diversas formas de sincretismo religioso existentes en la actualidad. Según datos de la ARC, estas 12 religiones juntas incluyen un 85% de la población mundial. La división no es muy precisa, porque por ejemplo en China y en Japón, el Shinto y el Taoísmo son las religiones practicadas por sus comunidades *indígenas*, o tradicionales. Sin embargo, esta clasificación es utilizada ampliamente por diferentes organismos internacionales. *Cfr.* Pew Research Center, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. April 2, 2015. Disponible en: https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

VECSEY: "*Animals, plants, streams, mountains have the potential for life and can be treated as persons who can express will and can suffer*."[93] En palabras de GLENN, el mundo natural es el cuerpo mismo de la religión o el elemento material mediante el cual se manifiesta.[94] Este modelo ontológico representa la forma de pensar más antigua y más difundida, en la actualidad se estima que más de 300 millones de personas la adoptan en alguna de sus formas.[95]

El término "animismo" fue popularizado por el antropólogo Edward B. TYLOR durante la segunda mitad del siglo XX. TYLOR utilizó el concepto para referirse a la creencia de una naturaleza animada por "seres espirituales".[96] Según DESCOLA, el animismo es uno de los cuatro modelos ontológicos posibles, cuya característica esencial radica en considerar que la experiencia interior de los seres humanos (interioridad), como experiencia personal subjetiva del mundo, es una propiedad que no es exclusiva de ellos. Desde una perspectiva animista, el alma, es decir la consciencia, es una propiedad general de las cosas; la diferencia entre los entes del mundo ocurre a nivel corpóreo (fisicalidad).[97] De acuerdo con BERRY, en la cosmología animista el mundo es un lugar poblado de experiencias personales de carácter subjetivo, más que de objetos.[98]

De esta forma, el animismo está presente en diferentes religiones y no es exclusivo de las religiones tribales de los pueblos indígenas. En cierto sentido, el hinduismo y el budismo poseen creencias animistas, e incluso en el cristianismo se pueden observar representaciones animistas del mundo natural. Hasta el siglo XVI, el vitalismo o el animismo representaban la visión de mundo aceptada, incluso en el mundo occidental. Con la revolución científica, a partir del siglo XVII, esta idea de una naturaleza animada es abandonada por parte del mundo occidental y es sustituida por el naturalismo como modelo ontológico dominante.[99]

En las religiones de los pueblos indígenas, la dimensión a la que normalmente se hace referencia como espiritual o inmaterial, permea todas las actividades de la vida ordinaria.

---

[93] *Vid.* Christopher VECSEY (ed.), *Handbook of American Indian religious freedom, op. cit.,* p. 21.
[94] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law* (Oxford, 2007), p. 73.
[95] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood. op. cit.,* p. 8.
[96] *Vid.* Robert A. TYLOR, 'Animism for Tylor', in Graham HARVEY (ed), *Handbook of Contemporary animism* (New York, 2014) p. 53.
[97] *Vid.* Philipe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* p. 190.
[98] *Cfr.* Thomas BERRY, *The great work : our way into the future* (New York, 1999), p. 82.
[99] *Cfr.* Kenneth M. MORRISON, 'Animism and a proposal for a post-Cartesian anthropology', in Graham HARVEY (ed.), *The handbook of contemporary animism, op. cit.,* p. 40.

Por lo tanto, como resalta VECSEY, a pesar de tratarse de un plano inmaterial, esta dimensión de la existencia no puede, desde la perspectiva de las religiones previamente mencionadas, ser considerada como algo sobrenatural, es decir extraordinario o que vulnera el funcionamiento normal de los cuerpos.[100] Por esta razón, por ejemplo, la división entre lo sagrado y lo profano puede no ser la indicada para describir el modo de funcionamiento de aquellas experiencias *religiosas* fundamentales.

A partir de esta descripción inicial del significado de la cosmología animista, se puede deducir el por qué los SNS son fenómenos frecuentes en este tipo de tradiciones religiosas. Si se considera que el mundo natural está poblado por seres personales que pueden coincidir o no con seres biológicos, se entiende entonces que en estas culturas se puedan establecer relaciones con estas otras "personas". Como se verá a continuación al tratar la tipología de los SNS, muchos de estos espacios están asociados a la presencia de estos "seres espirituales" en elementos naturales; o los mismos elementos naturales pueden ser considerados entes personales con los cuales se considera necesario establecer relaciones en el marco de diferentes situaciones.

Otra de las particularidades de las religiones indígenas, que también está asociada a ideas de carácter animista y que hay que tener en cuenta a la hora de interpretar la relación con los SNS, es su vinculación al territorio. Esta vinculación ya ha sido ampliamente reconocida en el ámbito normativo y jurisprudencial, y este reconocimiento es objeto de estudio del apartado 12 del Capítulo II, por lo que ahora sólo se presentarán las razones por las cuales existe esta vinculación, todo ello a partir de la perspectiva de autores vinculados a alguna tradición indígena.

Como señala, VECSEY, al analizar el contexto de los EE.UU., la mayor dificultad de los órganos judiciales del país radica en la comprensión precisa de las instituciones y prácticas religiosas de los pueblos indígenas.[101] Según el autor, esta dificultad de comprensión se debe a que a la hora de traducir los términos utilizados en el contexto de los pueblos indígenas al inglés se emplean palabras que están vinculadas a la tradición de la filosofía occidental y a las formas occidentales de religión, la cuales difieren de manera significativa de la experiencia religiosa de estos pueblos originarios.

[100] *Vid.* Christopher VECSEY (ed.), *Handbook of American Indian religious freedom*, *op. cit.*, p. 14.
[101] *Ibid.*, p. 12.

SKIBIN[102] utiliza la expresión "*land-based-religion"* para referirse a las religiones indígenas. Según este autor, a diferencia de lo que ocurre con las grandes religiones monoteístas, la religión de los pueblos nativos (por lo menos de los EE.UU.), está completamente vinculada al territorio, y esta vinculación se basa en la idea de que el grupo humano ocupa el territorio que *debe* ocupar, y por lo tanto no se trata de un proceso ocasional. El grupo se ve a sí mismo como parte constitutiva de un determinado territorio, como lo son las demás especies que están presentes en la zona, como uno de los elementos que forman aquel ecosistema específico. Debido a que cada territorio particular tiene características propias, también existen formas específicas de conectar con una determinada parcela de tierra. Estas formas particulares de conexión con ciertas parcelas del territorio constituyen una parte significativa de las prácticas religiosas de los pueblos nativos. Estas religiones vinculadas a un territorio exigen que determinados rituales sean practicados en lugares concretos del paisaje. Dichos lugares forman una parte esencial de la misma religión, porque el mundo natural como un todo cumple una función de carácter sacramental. Esta es una de las razones principales por las que el desplazamiento de poblaciones indígenas es algo que puede resultar extremadamente grave en algunos contextos.

Como observa SKIBIN, citando a DELORIA, el conocimiento de sí mismos, para los pueblos indígenas, está vinculado al conocimiento registrado en un determinado espacio geográfico. El pasado está físicamente guardado en determinadas características del paisaje y por esa razón puede ser leído. La vinculación con el lugar geográfico tradicional parte de esta percepción compleja del elemento espacial.[103] La memoria colectiva del pueblo está presente en un sentido literal en las características de aquel paisaje determinado. Si se pierde la especificidad de la relación de estas comunidades con el territorio, se pierde la dimensión de la importancia del mismo para la supervivencia de la comunidad como grupo particular. La religión de estos pueblos está completamente vinculada al lugar geográfico, porque en realidad la religión representa una conexión con las diferentes dimensiones de los elementos que existen en el mismo.[104]

[102] *Vid.* Alex Tallchief SKIBINE, 'Towards a Balanced Aproach for the Protection of Native American Sacred Sites', *Michigan Journal of Race & Law,* xvii/2 (2012), p. 269–302, p. 270.
[103] *Cfr.* Keith Hamilton BASSO, *Wisdom sits in places : landscape and language among the Western Apache* (Albuquerque, 2010), p. 4.
[104] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.,* p. 800.

Esta vinculación con la tierra es el origen del término utilizado por Edward GOLDSMITH y posteriormente recogido por GLENN: *Chthonic legal traditions* o tradiciones legales ctónicas. Según el segundo autor, el uso de la palabra "ctónico" se prefiere ante otras como indígenas, nativos, o aborígenes, porque expresa en sí misma la vinculación especial con el territorio. Ctónico hace referencia a aquello que vive en armonía con la tierra.[105] De esta manera, analizando las diferentes tradiciones jurídicas que se han sucedido históricamente en el mundo, GLENN observa que este tipo de tradición es la más antigua y que no deriva de ninguna otra. Entre las características de las tradiciones mencionadas, el autor cita: la oralidad y la informalidad en la resolución de los conflictos; la propiedad colectiva de la tierra; la dificultad de separar las normas jurídicas de otro tipo de normas (normas morales); y la inexistencia de la idea de derechos subjetivos que protejan intereses puramente individuales.[106]

Por las razones previamente señaladas la alteración de determinados lugares sagrados es considerada tan grave, porque se cree que pone en riesgo no solamente a las religiones, sino también al propio sentido de identidad. Por ejemplo, en muchas culturas norteamericanas, se considera también que estas alteraciones pueden provocar "que los espíritus se vayan",[107] porque se piensa que la disminución de una determinada especie de fauna o flora viene asociada a la disminución de los seres espirituales asociados a cada una de ellas. En palabras de WALKER, los SNS son: "natural maps that provide direction to life and shape to the world. They give order to both geographic and social space, and by ordering space they order all that exists within it".[108]

En un sentido similar, WARD indica que, la destrucción de un SNS provoca una reacción en cascada: afecta a la religión como un todo, pudiendo llegar a destruirla completamente; la pérdida o debilitación de una religión, a su vez, provoca la destrucción o debilitación

[105] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law, op. cit.*, p. 60.
[106] GLENN considera que el derecho en estas sociedades no existe para proteger puramente el interés individual, y por esta razón el autor afirma que es muy difícil integrar la idea de derechos en un sistema legal basado en sociedades de carácter ctónico. *Ibid.*, p. 86.
[107] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 802.
[108] *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', *op. cit.*, p. 111.

de la cultura como un todo,[109] porque la religión es, para cualquier pueblo, uno de los principales elementos de cohesión social.[110]

Según GLENN, para estas tradiciones el Derecho, la religión y el mundo natural son prácticamente indiferenciables. Todos son fuentes de normatividad,[111] el orden del mundo natural es normativo, y es fuente de Derecho.[112] Al final todo este cosmos, que al mismo tiempo es un orden al cual hay que adaptarse, es algo sagrado: preestablecido e inmutable. Además, en estas religiones la idea de tiempo es no-lineal, siempre presente, según la cual las generaciones pasadas, la actual y las futuras generaciones están igualmente presentes. Tal y como observa el mismo autor, todas las tradiciones ctónicas están vinculadas a un estado, que a su vez no es una creación de la misma tradición.[113] El origen de los conflictos asociados a los SNS es precisamente, y como se verá reflejado a lo largo de la investigación, la convivencia de tradiciones jurídicas de origen muy distinto.

5. TIPOLOGÍA DE SITIOS NATURALES SAGRADOS

Tras haber presentado una idea general de lo que son los SNS, en este apartado se analizan diferentes tipologías del fenómeno, propuestas desde distintas perspectivas y que sirven de ejemplo para reflejar la variedad y la complejidad del tema. Por lo tanto, el presente apartado no tiene una finalidad exhaustiva, sino que pretende enumerar una lista de posibles manifestaciones concretas de la idea abstracta de SNS a lo largo de la historia.

Los SNS pueden ser clasificados de diferentes maneras y con diferentes objetivos. Como la finalidad de este apartado es ejemplificativa, se han seleccionado diferentes sistemas de categorización que, en su conjunto, permiten formarnos una idea de la amplitud del análisis y de las formas de ordenarlos y comprenderlos.

Los criterios de clasificación analizados son o están relacionados con: (a) la extensión; (b) la razón de la sacralidad del espacio; (c) la temporalidad o la duración; (d) las normas

[109] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 803.
[110] *Cfr.* Sigurd BERGMANN. 'Developments in Religion and Ecology', in Willis JENKINS; Mary Evelyn TUCKER; John GRIM (eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, *op. cit.*, p. 14.
[111] Como se discutirá en el Capítulo IV esta es una de las ideas centrales por detrás de toda la teoría de la Jurisprudencia de la Tierra. *Cfr.* Cormac CULLINAN, *Wild law: a manifesto for Earth justice* (Totnes, UK, 2011), p. 124.
[112] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law*, *op. cit.*, p. 75.
[113] *Ibid.*, pp. 78 y 81.

de acceso y de uso; (e) la finalidad principal del espacio; (f) las funciones que desempeñan; (g) la relación con el entorno; (h) y el régimen de propiedad.

Al final del apartado se presentan ejemplos de diferentes tipos de SNS en diversos lugares del mundo y pertenecientes a distintas tradiciones religiosas.

Como se podrá evidenciar en el siguiente capítulo, las referidas tipologías se ven reflejadas en las normas y en otros documentos de los diversos organismos internacionales analizados. De esta manera, ese análisis prepara el terreno para una mejor compresión del tratamiento político-normativo que se discute con más detalle en los Capítulos II, III y IV.

5.1. EN RELACIÓN CON LA EXTENSIÓN

Una clasificación inicial es la que se hace en función de la extensión de los SNS. En este sentido, se observa están presentes en diferentes culturas y en diferentes periodos históricos en diversas dimensiones. Pueden ser paisajes o ecosistemas enteros (como un bosque, o un cuerpo de agua), o tratarse de formaciones naturales individuales (como puede ser una montaña[114] o incluso algún árbol en concreto). Por lo tanto, en la literatura sobre SNS se encuentran diferentes categorías tales como: montañas sagradas,[115] bosques sagrados[116] o paisajes sagrados, que son las principales formas que asume el fenómeno de la sacralidad de elementos naturales. [117]

En el marco de la literatura sobre la conservación, que es la que más ha tratado el tema de los SNS en sus aspectos geográficos y cuantitativos, se considera que no suelen ser grandes extensiones de tierra, sino que más bien se presentan como partes específicas del territorio, fácilmente identificables y que suelen tener límites precisos. La sacralidad no está asociada a la extensión, pero sí a determinadas formaciones naturales que son

[114] *Vid.* Gloria PUNGETTI, 'Sacred species and sites: dichotomies, concepts and new directions in biocultural diversity conservation', *op. cit.,* p. 19.
[115] *Vid.* Edwin BERNBAUM, 'Sacred mountains and national parks: spiritual and cultural values as a foundation for environmental conservation', in Della HOOKE, Gloria PUNGETTI, and Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation, op. cit.,* p. 88.
[116] *Vid.* Shonil A. BHAGWAT; Claudia RUTTE, 'Sacred groves: potential for biodiversity management', *Frontiers in Ecology and the Environment,* iv/10 (2006), pp. 519–524.
[117] *Vid.* Douglas DAVIES, 'Introduction: Raising the Issues', in Jean Holm (ed), *Sacrad Places* (London, 1994), p. 1.

símbolos o formas arquetípicas generales, que incluso pueden ser comparadas entre diferentes colectividades humanas.[118]

5.2. EN RELACIÓN CON EL MOTIVO POR EL CUAL DETERMINADO LUGAR ES SAGRADO

Una segunda forma de clasificación, que tiene consecuencias prácticas importantes a la hora de interpretar el significado de un SNS para un determinado colectivo, es la que parte de los motivos por los cuales un aspecto determinado de la naturaleza es sagrado en un determinado contexto histórico y social. Los SNS son considerados como tales por diferentes razones, que deben ser buscadas en las explicaciones conferidas por aquel grupo humano asociado a un determinado espacio.

Hay una diferencia importante entre los sitios sagrados asociados a religiones transcendentes o a los grandes monoteísmos de origen abrahámico, y a religiones inmanentes, es decir los diferentes panteísmos o politeísmos de carácter animista. [119] En el primer caso, como la creación misma no es divina – la creación y Dios son realidades vinculadas pero distintas –, los sitios sagrados son lugares asociados a eventos históricos importantes y no son sagrados en sí mismos. Por ejemplo, dentro del ámbito católico, los lugares en los que se considera que hubo una manifestación de la Virgen María pasan a ser sagrados por este hecho y no en sí mismos. El lugar puede ser sagrado o sacralizado, pero nunca es divino, es decir no es la divinidad misma. Además, hay una idea de transitoriedad en relación con el carácter sagrado del espacio, mayoritariamente los lugares sagrados pueden dejar de ser dedicados.[120]

En el caso de las religiones inmanentes, como en las ontologías animistas, el mundo *natural* está poblado por seres *espirituales*, es decir, seres no-físicos. Por esta razón determinados elementos del mundo físico también pueden ser divinos, esto es, ser la morada de algún dios o espíritu importante para una determinada agrupación colectiva. En algunos casos el elemento natural es considerado como una manifestación o como la

[118] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.,* p. 25.
[119] *Vid.* Nigel DUDLEY; Liza HIGGINS-ZOGIB, 'Protected areas and sacred nature: a convergence of beliefs', in Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO; Della HOOKE (eds.), *sacred species and sites: advances in biocultural conservation, op. cit.,* p. 40.
[120] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.,* p. 44.

forma corpórea de algún ser espiritual.[121] A su vez, esta diferencia produce una distinción muy importante en las razones por las cuales algunos espacios naturales son considerados sagrados.

En otros casos, el "ente espiritual" es considerado como el dueño o el guardián de un determinado SNS o de una parte específica del territorio. En estos casos, este *numina* o "ente espiritual" es el que "administra" el espacio y determina que los seres humanos que habitan allí entren en relación con dicho "dueño" para utilizar el espacio para sus propios fines. En estos casos, ocurre lo que STUDLEY denomina como "gobernanza espiritual" (*spiritual governance*).[122] El autor califica a estos tipos de SNS como *enspirited sacred natural sites*, utilizando el sufijo *en-* para dejar clara la idea de que es la agencia humana la que "espiritualiza" el lugar.[123] Aquí, el uso de la palabra sagrado para referirse a las dos clases de sitios naturales con valor religioso puede incluso ser cuestionado, porque en los dos casos la misma expresión significa cosas muy distintas. Por lo tanto, la precisión conceptual que hace el autor es de fundamental importancia dado que manifiesta la diferencia particular de los SNS de las religiones que abogan por una visión animista de la realidad.

Otra diferencia significativa entre los SNS de las religiones monoteístas y los SNS de las religiones de los pueblos originarios, es que los primeros pueden ser en cierto sentido intercambiables; por el contrario, los SNS de los segundos no lo son. Por ejemplo, la misa católica puede ser realizada en diferentes iglesias,[124] mientras que determinados SNS de los pueblos originarios no pueden ser sustituidos por otros porque suele haber una vinculación directa con el lugar o con el *genius loci*.[125] Obviamente, esta diferencia no es

[121] Por ejemplo, para el pueblo Navajo de Utah en los EE.UU la fuente que está situada cerca del Puente del Arco-iris es considerada como la manifestación, o la forma encarnada de un dios, y, por lo tanto, es considerado un lugar sagrado, de adoración. *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 1.
[122] *Vid.* John. STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood*, *op. cit.*, pp. 5 y 7.
[123] *Vid.* John. STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood*, *op. cit.*, pp. 5 y 7.
[124] Obviamente, hay motivos especiales extra-religiosos por los cuales los sitios sagrados particulares de las tradiciones abrahámicas no puedan ser considerados intercambiables, pero se trata de motivos históricos, estéticos, sociales o económicos. No son razones específicas de los rituales religiosos. El culto religioso, sea cual sea puede ser realizado indistintamente en diferentes lugares sagrados, algo que no ocurre con todas las prácticas religiosas de las tradiciones religiosas vinculadas al territorio, como lo son las religiones de los pueblos nativos. *Vid.* Sarah Barringer GORDON, 'Indian Religious Freedom and Governmental Development of Public Lands', *Yale Law Journal*, xciv/6 (1985), p. 1447–1471, p. 1447.
[125] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 6.

muy objetiva porque, tanto en el caso de las religiones monoteístas pueden haber SNS no intercambiables, como en las religiones asociadas a las diferentes cosmologías indígenas pueden haber SNS que sí son intercambiables. Ejemplo del primer caso, son los SNS de carácter histórico para el cristianismo, como el monte Sinaí o el monte Tabor; y ejemplos del segundo caso pueden ser lugares sagrados que puedan ser sustituidos como, por ejemplo, los lugares de entierros de los muertos en las diferentes culturas.

Entre las razones para establecer la sacralidad de un espacio natural determinado se pueden identificar las siguientes:[126] (a) morada de dioses o espíritus ancestrales; (b) lugares que favorecen una especial conexión con diferentes planos de la realidad, lugares de poder, como los de búsqueda de la visión[127] o de otros rituales como la sauna indígena; (c) lugares de entierro de los muertos; [128] (d) lugares asociados al origen de seres míticos o del pueblo; (e) lugares asociados a algún evento histórico importante en el contexto religioso; (f) y lugares en los cuales se encuentran determinadas plantas, animales o minerales considerados sagrados o utilizados en ceremonias religiosas.[129]

Este estudio general de la sacralidad de los espacios naturales puede ser detallado y matizado en casos concretos. Por ejemplo, en el análisis que hace CARMICHAEL de los SNS de los Apaches Mezcaleros de Nuevo México, identifica las siguientes razones para la sacralidad: lugares importantes para la historia mítica del pueblo; lugares en los cuales se encuentran recursos (vegetales, animales o minerales) para ceremonias sagradas; lugares de poder especialmente propicios para que se establezca una relación con las dimensiones espirituales del mundo.[130]

---

[126] La enumeración se basa en la realizada en el marco de las Directrices sobre SNS de UICN, *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.,* p. 21.

[127] La búsqueda de la visión (*quest*) es una ceremonia común a diferentes pueblos indígenas de los EE.UU, y suele ser utilizada como rito de pasaje que marca la transición de la infancia a la vida adulta. *Vid.* Shawna LEE, 'Government Managed Shrines: Protection of Native American Sacred Site Worship', *Valparaiso University Law Review,* xxxv/1 (2000), p. 265–308, p. 268; Vine. DELORIA JR.,, *God is Red: a native view of Religion, op. cit.,* p. 196.

[128] Estos son los primeros tipos de sitios naturales sagrados pues hay evidencia de culto a los ancestros en lugares de entierro de hace 60.000 años. *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.,* p. 1.

[129] *Vid.* John R. BOWEN, *Religions in practice : an aproach to the anthropology of religion* (London, 2018), p. 223.

[130] *Vid.* David L. CARMICHAEL, 'Mescalero Apache sacred sites and sensitive areas', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds.), *Sacred sites, sacred places, op. cit.,* p. 90.

Otro tipo de clasificación es la propuesta por MAZUMDAR Y MAZUMDAR a partir de una idea original de EADE Y SALLNOW, la cual está relacionada también con el origen de los SNS, y así los dividen en dos tipos: sitios cuya sacralidad está relacionada al lugar (*place-centered sacredness*); y sitios cuya sacralidad está vinculada a una persona *(person-centered sacredness*).[131] Los del primer tipo están relacionados con las características de un determinado espacio natural; y los del segundo tipo son sitios asociados a personas, o a eventos externos al lugar sagrado. Ejemplos del primer tipo serían lugares de poder, que son un tipo importante de SNS para religiones indígenas; y, del segundo caso, se pueden citar los lugares en los cuales ocurrió algún evento histórico o mítico en el pasado, por ejemplo, el Monte Sinaí para el judaísmo.

5.3. EN RELACIÓN CON LA TEMPORALIDAD

Otra división que es necesario tener en cuenta en el marco de una investigación sobre SNS es su duración temporal, sus formas de consagración y de desacralización. Como en los demás ámbitos tratados en este apartado, una clasificación general siempre implica el riesgo de excluir situaciones importantes, por esta razón la manera concreta en la que un sitio sagrado es creado o extinguido deberá ser analizada en cada caso en particular. Sin embargo, en la literatura sobre el tema se pueden identificar algunos patrones.

Una primera división, tomando en consideración este criterio, es la que se realiza entre sitios permanentes o sitios temporales. Aquí se distinguen sitios sagrados constituidos para un fin específico (una ceremonia religiosa o una celebración con una duración determinada) y SNS considerados como permanentes, es decir que tienen una duración indeterminada.

También en relación con la temporalidad, hay que tener en cuenta que los SNS no son entidades estáticas, establecidas de forma definitiva e inmutable. Los procesos de reconocimiento (y/o establecimiento) de la sacralidad de los espacios físicos en las diferentes tradiciones religiosas asumen formas complejas y que evolucionan en el tiempo, lo que significa que existen nuevos SNS surgiendo constantemente en el mundo, y también que, por el contrario, hay lugares que dejan de ser considerados sagrados, es decir, pierden aquella característica. Por otro lado, en la tradición de los pueblos nativos de América del Norte, los denominados lugares de poder pueden perder su relevancia

[131] *Vid.* Shampa MAZUMDAR; Sanjoy MAZUMDAR, 'Religion and place attachment: A study of sacred places', *Journal of Environmental Psychology*, xxiv/3 (2004), pp. 385–397.

religiosa cuando son profanados. Esta pérdida del significado religioso convierte en irrelevante la práctica de cualquier acto religioso en estos lugares.

Como observa WALKER JR., hay una diferencia fundamental entre los SNS asociados a las grandes religiones monoteístas instituidas y los SNS de culturas indígenas, como por ejemplo de los pueblos nativos de los EE.UU., en relación con la forma de reconocimiento o la posibilidad de consagrar determinados sitios naturales. Según el autor, para los pueblos nativos de los EE.UU. algunos de los principales tipos de SNS, como los lugares de poder, deben ser reconocidos en el paisaje. Son lugares que por algunas características especiales favorecen especialmente el contacto con la dimensión sagrada de la existencia y que son considerados "puntos de acceso" o portales. Para estos casos no hay consagración, lo que se busca es su identificación.[132] Consecuentemente, los lugares sagrados son buscados y deben ser reconocidos. Sin embargo, no todos los SNS de los diferentes pueblos originarios del mundo son reconocidos de la misma manera. Hay casos en los cuales la consagración tiene un papel importante.[133]

En la misma línea, para algunas tradiciones africanas, los SNS tampoco son creaciones humanas, son lugares que existen en el paisaje, independientemente de la acción humana. Además, el conocimiento de su ubicación es transmitido entre generaciones.[134]

Otra característica de los SNS de los pueblos nativos, por lo menos de los de los EE.UU., resaltada por WALKER JR., es la asociación que existe entre espacio y tiempo en relación con los SNS. Como estas culturas poseen una visión de tiempo no-lineal o de tiempo cíclico, hay determinados momentos en los que la sacralidad de un sitio sagrado puede ser percibida. El autor cita el ejemplo del amanecer, del anochecer y de los solsticios, como momentos que suelen ser importantes para los diferentes rituales religiosos que son practicados por dichas culturas.[135]

También en relación con la temporalidad, se observan en la historia de las religiones procesos de superposición de sitios sagrados. El avance de las religiones con un fuerte

[132] *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', *op. cit.*, p. 104.
[133] Por ejemplo, en el caso del *Rewe* del pueblo Mapuche, en Chile. *Cfr.* Piergiorgio DI GIMINIANI, 'The contested rewe : sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations.' *op. cit.*, p. 530.
[134] *Cfr.* Gaia Foundation, *Submission to the African Commission: A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems*. Kenya, 2015. Disponible en: https://www.nape.or.ug/publications/reports/34-report-on-sacred-natural-sites-to-african-commission/file, (último acceso en 10/01/2020), p. 10.
[135] *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', *op. cit.*, p. 105.

carácter misionero, como el cristianismo y el islam, ha dado lugar históricamente a procesos de apropiación y de superposición de sitios sagrados entre tradiciones que anteriormente ocupaban el mismo espacio físico.[136] Los procesos de superposición estaban asociados a la conquista del territorio, pero también del territorio simbólico y cultural del pueblo conquistado. El ejemplo más evidente es el de Jerusalén, porque la ciudad es sagrada para el Judaísmo, para el Cristianismo y para el Islam. De igual manera, en la India, conviven en el mismo espacio físico lugares sagrados del hinduismo y del Islam.

Además del fenómeno de la sucesión histórica de grandes religiones, en diferentes partes del mundo existen procesos de sincretismo religioso, en los que se observa la mezcla de rituales, creencias y lugares sagrados. En países como Brasil, existen en la actualidad diferentes y nuevas formas religiosas que son fruto de la mezcla de tradiciones católicas, formas religiosas de los pueblos indígenas locales y religiones de origen africano,[137] como por ejemplo el *Santo Daime*, la *Barquinha*, la *Jurema*, el *Catimbó*, la *Umbanda* y el *Candomblé*. De esta forma, por poseer elementos de origen común, también pueden coincidir, en algunos casos, el culto de los mismos lugares sagrados, principalmente porque el elemento de culto a la naturaleza es común tanto en las religiones de matriz africana, como en las religiones originarias de los pueblos indígenas.[138]

5.4. EN RELACIÓN CON EL ACCESO Y EL USO

Precisamente, debido a la propia definición de lo sagrado, se observa que los espacios que gozan de esas características tienen un régimen especial de uso y de acceso. Por lo general, en las diferentes tradiciones, los sitios sagrados son espacios en los cuales hay reglas de comportamiento específicas respecto a las personas que pueden acceder a estos lugares, así como respecto al modo de actuar una vez dentro o en contacto con los mismos. Tal y como observa ROSS, existe una ética propia asociada al uso de estos espacios,[139] vinculada esencialmente a su carácter religioso. Las referidas normas forman parte del Derecho consuetudinario de estos grupos humanos.

---

[136] *Vid.* Chris C. PARK, *Sacred worlds : an introduction to geography and religion*, *op. cit.*, p. 252.
[137] *Cfr.* Erika FERNANDES-PINTO, *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: Inspirações para o reencantamento das Áreas Protegidas.* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponible em: http://ava.icmbio.gov.br/mod/data/view.php?d=4&mode=single&page=28, (último acceso en 10/01/2020). p. 7.
[138] *Ibid.*, p. 130
[139] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 174.

La gran cuestión en relación con la naturaleza de las referidas normas de conducta, que será discutida en el capítulo IV, es saber si pueden ser consideradas normas de carácter jurídico o no. Como bien observa CORREA, el análisis de la juridicidad de las referidas normas depende del concepto de Derecho que se adopte. Desde una perspectiva de la Teoría general del Derecho, cuyo modelo hegemónico es del monismo jurídico, es decir que solo es Derecho el Derecho estatal, referidas normas de conductas no serían normas jurídicas. Pero, aún según el autor, si se considera un concepto de Derecho de carácter más sociológico, como una forma de ejercicio del poder a través de normas de carácter prescriptivo, bajo la amenaza de la violencia, y por un cuerpo de personas autorizadas, determinadas normas relacionadas con los SNS podrían, en algunos contextos, ser consideradas normas jurídicas de un sistema normativo distinto al Derecho estatal.[140] El tema gana complejidad cuando se tiene en cuenta que, como observa GLENN, en las referidas tradiciones ctónicas, existe un sistema que podría ser considerado de "derecho natural", es decir la propia naturaleza es considerada una fuente de normatividad, y el 'deber-ser'y extraído del 'ser'.[141]

En este sentido, en lo que respecta al acceso, los SNS pueden ser clasificados como: (a) de libre acceso; (b) de acceso restringido a los miembros de determinada comunidad, después de determinados rituales de purificación o de preparación; (c) de acceso permitido solamente a determinadas personas dentro de una comunidad, como por ejemplo los chamanes; (d) y de acceso completamente restringido.[142]

Las normas de conducta (autorregulación) aplicables al acceso y al uso de sitios y objetos sagrados son importantes a la hora de evaluar los comportamientos permitidos y vetados en estos espacios, tanto en el ámbito administrativo como en la resolución de conflictos.[143] Como se verá en el capítulo II, se han editado guías de aplicación y normas de conducta relativas a los SNS en los diferentes ámbitos relacionados con la conservación.[144]

---

[140] *Vid.* Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso, op. cit.,* p. 47.
[141] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law, op. cit.,* p. 75.
[142] *Vid.* Elizabeth REICHEL, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', in Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO; Della HOOKE (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation, op. cit.,* p. 135.
[143] La autorregulación es uno de los temas fundamentales en las discusiones sobre pluralismo jurídico y será tratada, en relación con el tema central de esta investigación en la segunda parte del capítulo IV.
[144] *Cfr. AKWÉ: KON - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse en lugares sagrados o en tierras*

Además, en algunas culturas, se considera que cada especie animal o planta tiene un dueño propio al cual el cazador o el recolector tiene que pedir permiso para usarla. En estas situaciones, las normas de uso están relacionadas con ciertos rituales especiales para conseguir la autorización para su utilización.[145] Es un caso más de *gobernanza espiritual*, es decir, el actual responsable por la "gestión" del espacio y de toda la vida en la comunidad es el ser espiritual que se considera titular del espacio concreto. [146]

Los principales conflictos jurídicos asociados a los SNS se relacionan precisamente con la forma en la que el Estado incorpora o no dichas normas locales al sistema jurídico estatal.[147] Como se verá en el capítulo III, la cuestión se evidencia con una mayor gravedad y relevancia en aquellos SNS ubicados en áreas de propiedad del Estado o de un particular ajeno a las comunidades que lo consideran sagrado, porque estas situaciones conllevan la necesidad de compatibilizar intereses contradictorios entre diferentes grupos interesados en la utilización de un mismo espacio.

Entre las normas y restricciones de uso comunes de manera general relativas a los SNS, están aquellas que exigen que el lugar exacto de estos espacios sea en sí mismo un secreto para las personas ajenas a las comunidades o incluso para gran parte de la comunidad.[148] En estos casos, la actuación del Estado en la gestión de los conflictos se ve aún más comprometida, porque la posterior revelación, es decir en el curso del conflicto, de la sacralidad de una determinada área conflictiva, puede generar dudas sobre la veracidad o legitimidad de aquella alegación.[149]

---

o aguas ocupadas o utilizadas tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares. Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, Montreal, Canadá, 2005. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/publications/akwe-brochure-es.pdf (último acceso en 10/01/2020).

[145] Por Ejemplo, un representante del pueblo Mayangna de Nicaragua, relata su cosmovisión de la siguiente forma: "Existen seres espirituales que se conocen con el nombre general de walasa o nawalh. Estos seres espirituales se encuentran en los territorios mayangnas, tanto en la montaña como en los ríos, morando en partes remotas de los cerros más altos, en las cuevas y en las pozas profundas. Algunos de estos seres son dueños de los seres vivientes. Son los dueños de los animales quienes deciden si permiten que un cazador capture un animal o que un(a) pescador(a) pesque un pez." *Cfr.* Paule M. GROS and Nacilio Miguel FRITHZ, *Conocimientos del Pueblo Mayangna sobre la Convivencia del Hombre y la Naturaleza: Peces y Tortugas. Tomo 1* (Paris, 2010), p. 32. Otro ejemplo se puede encontrar en las descripciones de Davi KOPENAWA, al referirse a los *xapiri*, o espíritus de la naturaleza. Según la cosmología yanomani, expresada por el autor, los *xapiri* son guardianes de los animales. *Cfr.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT, *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, *op. cit.*, pp. 89 y ss.

[146] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood*, *op. cit.*, p. 18.

[147] El problema de la auto-regulación es tratado en el apartado 3.2.3 del Capítulo IV.

[148] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 803.

[149] Existen una serie de decisiones judiciales en las cuales la revelación de la sacralidad de manera posterior al inicio del conflicto fue un elemento tomado en cuenta por los jueces para desestimar las pretensiones de

Estas normas de uso y de acceso forman parte del derecho propio de la comunidad religiosa, y por esta razón dan origen a problemas relacionados con la idea de pluralismo jurídico y con los mecanismos que cada Estado en particular tiene para incorporarlas en sus sistemas jurídicos.[150]

5.5. CONSIDERANDO LA RELACIÓN ENTRE SITIOS NATURALES SAGRADOS Y EL ENTORNO

La tipología presentada en este apartado considera que la relación entre el SNS y el entorno fue propuesta dentro de un contexto conservacionista, con el objetivo de hacer énfasis en las diferentes relaciones entre sitios sagrados y sistemas institucionales de conservación. Esta tipología fue ideada por DUDLEY Y HIGGINS-ZOGIB,[151] y está compuesta por cinco categorías: (1) SNS; (2) sitios sagrados en sitios naturales; (3) especies sagradas; (4) tierras y aguas pertenecientes a un grupo religioso; (5) y áreas de tierra y de agua influidas por un grupo religioso.

En el primer caso, la formación natural es sagrada en sí misma, es decir el elemento natural individualizable (montaña, rio, bosque, etc.…). En el segundo caso, el elemento sagrado, que no necesariamente es una formación natural, está situado dentro de un entorno natural (es el caso de los templos ubicados en áreas naturales). En el tercer caso, no se trata de lugares sagrados sino de especies que pueden ser animales o vegetales; el cuarto caso, se refiere a áreas naturales que son propiedad de alguna organización religiosa como, por ejemplo, las áreas naturales bajo la propiedad de monasterios, muy comunes en Europa; en el último caso, a pesar de que el grupo religioso no posee el lugar y no considera precisamente sagrado el espacio en sí mismo, influye de alguna manera sobre él. El ejemplo clásico de este último caso son algunos tipos de peregrinaciones de carácter religioso como, por ejemplo, la de los huicholes en México, donde a pesar de que el grupo religioso no posee derechos de propiedad sobre todo el territorio de la peregrinación, éste ciertamente influye en todo el territorio. Este caso de México es

reconocimiento de la sacralidad de determinada área. Por ejemplo, en el caso *de Ktunaxa Nation v. British Columbia*, juzgado por la Suprema Corte de Canadá. *Vid.* Apartado 3.2.1 del Capítulo III.

[150] *Vid.* Apartado 3.2.3 del Capítulo IV.

[151] *Vid.* Nigel DUDLEY; Liza HIGGINS-ZOGIB, '*Protected areas and sacred nature: a convergence of beliefs*', *op. cit.*, p. 41.

especialmente importante, ya que se trata de una peregrinación de más de 400km, que pasa por territorios de diferentes titularidades jurídicas.[152]

La presente clasificación evidencia las diferentes formas que el fenómeno puede asumir en casos concretos, e indiscutiblemente implica que las relaciones entre SNS y áreas de conservación ya establecidas pueden asumir diferentes formas que deben ser objeto de un estudio particular en cada caso concreto.[153]

5.6. EN RELACIÓN CON EL RÉGIMEN DE PROPIEDAD

En relación con la clasificación anterior, los SNS pueden estar bajo diferentes regímenes de propiedad. Las formas más comunes son: (a) área de propiedad comunal; (b) área de propiedad privada de individuos o personas jurídicas; (c) áreas públicas de uso común; (d) áreas de titularidad del Estado.

También, en relación con el régimen de propiedad, los SNS pueden o no estar dentro de reservas indígenas. Esta es una cuestión básica a tener en consideración a la hora de abordar los conflictos jurídicos asociados y que será tratada de forma específica en el Capítulo IV.

Este tipo de clasificación del régimen de propiedad puede ser, como observa CORREAS, muy problemático a la hora de utilizar la referida idea (*propiedad*) para calificar la relación que, por ejemplo, determinadas comunidades indígenas asumen con un determinado territorio. Una vez más se puede presentar el problema de la traducción, con la pérdida del significado original de un término en una lengua indígena, a la muy conocida idea de propiedad de las sociedades capitalistas occidentales. El referido autor observa que las relaciones subjetivas que están en la base de la idea de propiedad, como por ejemplo la capacidad de disponer, de ser dueño de una determinada cosa, puede ser extraña en sociedades no-capitalistas indígenas, precisamente por lo que ya se ha comentado anteriormente, es decir la relación de pertenencia y de sacralidad con el territorio.[154]

---

[152] *Cfr.* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México). *Informe final de la Consulta sobre Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika*. México: CDI. 2010. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37010/informe_consulta_lugares_sagrados_wixarika_cdi.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[153] Para un análisis de la relación entre SNS y estructuras de conservación *Vid.* Capítulo II.

[154] *Vid.* Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso*, *op. cit.*, p. 131.

5.7. CONSIDERANDO LAS FUNCIONES DEL LUGAR

En relación directa con los sistemas de restricción de uso y de acceso a los SNS mencionados anteriormente, el presente apartado trata sobre las funciones que usualmente son atribuidas a los SNS en diferentes comunidades religiosas. Nuevamente se trata de un apartado sin pretensión de exhaustividad porque, como ya se ha señalado anteriormente, sería imposible profundizar en el análisis de las diferentes formas concretas por las cuales se manifiesta el fenómeno.

Como indica ROSS, una buena compresión de las funciones de los SNS es fundamental para la gestión de cualquier conflicto jurídico asociado a los mismos.[155] Las funciones descritas a continuación son internas, es decir, relacionadas con la propia comunidad vinculada al SNS. En el siguiente capítulo se analizan las funciones externas de los SNS, considerando otros valores como la biodiversidad, el patrimonio natural en general, el patrimonio cultural de la humanidad, etc.

Este apartado se divide en tres partes, que agrupan tres clases de funciones principales de los SNS en la vida comunitaria: las funciones asociadas al elemento religioso propiamente dicho; las funciones asociadas a la vida social de la comunidad; y una última parte dedicada a las peregrinaciones. Hay que tener en cuenta que la división es exclusivamente didáctica porque, al menos en las religiones animistas, estos elementos en realidad están completamente asociados y muchas veces son indisociables los unos de los otros. La separación de la vida en compartimientos separados es un procedimiento característico de la modernidad, lo que LATOUR denomina purificación, y que no ocurre en modos diferentes de organización del colectivo.[156] Por ejemplo, en muchos de los pueblos nativos de Sudamérica una actividad que desde una perspectiva occidental consideraríamos como política, es realizada por el líder espiritual de la comunidad e incluye a seres no-físicos, como espíritus de algún animal de caza o de algún otro ser de la selva.[157] La actividad de ordenación de la vida común es indisociable de la relación con los seres de orden inmaterial que habitan el mismo espacio físico. Como se verá en el Capítulo IV, para estos colectivos, la división cultura-naturaleza puede no tener sentido

[155] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 174.
[156] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires, Argentina, 2012), p. 206.
[157] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena', in Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (ed.), *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia* (Sao Paulo, 2013), p. 358.

o no tener el mismo sentido que tiene en nuestras sociedades, de tal forma que la división entre aspectos políticos, sociales y religiosos también tiene una función exclusivamente didáctica.

Como observa GLENN, en las tradiciones ctónicas es difícil diferenciar los distintos elementos de la vida social y colectiva y clasificarlos dentro de las formas utilizadas desde la perspectiva occidental. El autor cita como ejemplo la dificultad para identificar de manera precisa lo que sería el Derecho para estos tipos de tradición, considerando que son de carácter oral y además no hay una fuente única de autoridad que proclame el Derecho.[158]

En las sociedades modernas, cuyo substrato cultural de fondo es la tradición judeocristiana, los ámbitos son más identificables. Pero también en estos casos los sitios sagrados -y los SNS en particular- cumplen diferentes funciones, y funciones que no van exclusivamente asociadas al elemento puramente religioso.

5.7.1. Funciones religiosas: Lugar de realización de actos de adoración, prácticas rituales, purificación, culto a ancestrales, etc…

Las principales funciones de los SNS están relacionadas con las prácticas de carácter religioso de los diferentes grupos humanos, por razones evidentes, y el contenido concreto de estas prácticas debe ser evaluado en el contexto de las diferentes tradiciones. Sin embargo, la literatura sobre el tema identifica una serie de prácticas más o menos comunes que suelen darse en los diferentes SNS. Entre estas distintas actividades religiosas destacan las siguientes: actos de adoración y de agradecimiento; ofrendas y sacrificios; rituales de purificación, de iniciación, o de culto a los ancestros; consulta a oráculos y/o a espíritus y dioses; rememoración de eventos importantes; búsqueda de visiones o instrucciones religiosas; y preparación espiritual en lugares de poder.

El significado religioso de aquellos espacios es la razón por la cual en diferentes tradiciones el conocimiento sobre las cuestiones sagradas es algo sobre lo cual existe una serie de restricciones en relación con las personas que pueden o no acceder al mismo. El secreto, la confidencialidad, es una característica común en materia de SNS en las diferentes religiones indígenas.[159]

---

[158] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law, op. cit.*, p. 69.
[159] *Cfr.* Vine. DELORIA JR., *God is Red: a native view of Religion, op. cit.*, p. 274.

En este sentido, retomando la explicación de ELIADE sobre la dimensión espacial del concepto de sagrado, es posible comprender la importancia de las funciones religiosas de estos espacios. Por ser consideradas hierofanías, es decir, manifestaciones de lo divino en el plano humano, los SNS funcionan como centros alrededor de los cuales se desarrolla toda la vida de una determinada comunidad de creyentes. La imagen del *axis-mundi* es muy explicativa, porque permite visualizar como los SNS son centros a partir de los cuales la comunidad se constituye y mantiene su identidad, tal como las olas que se propagan en una laguna a partir de un estímulo inicial. Siguiendo con el ejemplo de la laguna, se puede decir que la identidad de la comunidad es el ámbito de proyección del conjunto de olas que se forman, y que para su mantenimiento es necesario un estímulo continuo en el centro. La vitalidad del centro afecta a la extensión de las olas. Los actos rituales propiamente religiosos funcionan como piedras que mantienen el flujo continuo de las olas que, a su vez, mantienen la estructura identitaria de la comunidad.

De igual manera, tal y como se señaló anteriormente, la división entre lo sagrado y lo profano constituye un intento de conceptualización de experiencias que en la realidad son mucho más complejas. Es decir, en último término, el elemento sagrado influye sobre toda la vida comunitaria, porque las religiones son sistemas de producción de significados que afectan a: la interpretación del mundo y todos sus elementos (cosmología religiosa) así como al modo de relacionarse (ética) – con el plano divino, consigo mismo, con los otros y con el mundo. Aunque los actos considerados como de carácter religioso se limiten a determinados periodos específicos, en principio, el resultado debería, por lo menos desde una perspectiva teórica e ideal, condicionar toda la existencia de los individuos y del grupo.

5.7.2. Funciones sociales: cultivo de la identidad colectiva

Si las religiones se comprenden como sistemas complejos de modos-de-ser en el mundo, es fácil percibir que la relación entre lo sagrado y lo profano es compleja y que muchas veces estas dimensiones de la existencia no se pueden separar del todo. Por ser un elemento fundamental del modo de vida religioso, el contacto con lo sagrado influye también, por lo menos en teoría, en todos los aspectos de la vida profana, y por esa razón se observa que toda la vida social y política está relacionada directa o indirectamente con la dimensión sagrada, o más precisamente con los SNS cuando es el caso.

Por estas razones, muchas de las prácticas importantes de la vida comunitaria de las religiones animistas se desarrollan en los espacios sagrados. Por ejemplo, ritos de pasaje, curaciones de enfermedades, celebración de ciclos anuales y estacionales, decisiones colectivas y sobre guerra, etc.[160] En este sentido, hay que recordar que uno de los significados de la palabra sagrado es "aquello que es lo más real". Si se considera la dimensión más real de la existencia, se entiende que la centralidad de estos espacios de contacto con esta realidad.[161]

En la literatura sobre derechos de los pueblos indígenas, está bien establecida la idea de que la relación de estas poblaciones con su territorio es compleja e incluye tanto aspectos materiales como inmateriales. Desde estas perspectivas académica y legal se ha realizado un esfuerzo por comprender afirmaciones tales como, las del pueblo Maorí de Nueva Zelanda sobre el Rio Whanganui: "Yo soy el Rio, y el Rio *es yo*". Este tipo de afirmación de la identidad colectiva a partir de la vinculación con un territorio es muy común en tradiciones animistas, y es un dato antropológico fundamental para la interpretación de la extensión de la importancia de determinados espacios físicos en determinados contextos culturales.

Al tratar el caso de las primeras naciones de Canadá, ROSS esquematiza su argumento de la siguiente manera: los SNS son puntos en los cuales se cultiva la relación espiritual con la tierra; la pérdida de un SNS significa la pérdida de un punto de conexión que, a su vez, produce como consecuencia, la disminución de la capacidad del pueblo para mantener su vínculo con el territorio; y, a su vez, debilita al grupo, facilitando la desagregación social y la pérdida de la identidad cultural colectiva.[162]

Los SNS son, como señala SKIBINE citando a WALTER ECHO-HAWK, un instrumento de conexión entre diferentes planos de existencia y a la vez constituyen puntos de conexión entre las diferentes generaciones.[163] Se trata de lugares que favorecen la relación entre lo humano y lo divino, y entre diferentes generaciones de grupos humanos. En un sentido

[160] En muchas culturas, cuando hay una situación de guerra, la ofrenda de sacrificios y/o la consulta a oráculos en los SNS es común. Es el caso por ejemplo del pueblo Busuku en Kenia, *Vid.* Simiyu WANDIBBA. 'Bukusu sacred sites', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds.), *Sacred sites, sacred places*, *op. cit.*, p. 117.
[161] *Vid.* Elizabeth REICHEL, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', *op. cit.*, p. 135.
[162] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 3.
[163] *Vid.* Alex Tallchief SKIBINE, 'Towards a Balanced Aproach for the Protection of Native American Sacred Sites', *op. cit.*, p. 302.

similar, en una declaración conjunta sobre los SNS, algunos custodios de diferentes países africanos afirman, entre otras cosas, que los SNS son fuentes de conocimiento intergeneracional. El propio lugar, por sus características especiales, transmite el conocimiento de la historia de un determinado pueblo.[164]

Los SNS también pueden ser fuente de fruición exclusivamente estética o recreativa, sin estar necesariamente vinculados a un contexto religioso. Este tipo de actividad es común en SNS ubicados en parques naturales.[165] Como se verá en el capítulo II, esta es una de las razones por las cuales se discute la inclusión de los "valores espirituales" en las políticas de gestión de espacios naturales protegidos.

5.7.3. Lugar de peregrinación

Entre las funciones más importantes usualmente asociadas a los SNS está la peregrinación. Este tipo de actividad religiosa, ampliamente difundida en diferentes culturas y religiones del mundo puede, aunque no necesariamente, estar asociada a algún SNS. Los ejemplos son innumerables: la peregrinación de los hindúes al templo de Badrinath en el Himalaya;[166] la peregrinación de los Wixárikas, en México; la peregrinación islámica obligatoria hasta la Meca, el *hajj*; las diferentes peregrinaciones vinculadas a la tradición cristiana tanto en occidente, como en las iglesias orientales.[167]

Las peregrinaciones asumen diferentes funciones en diferentes culturas, pero por lo general funcionan como períodos en los cuales el grupo o las personas individualmente se dedican a visitar lugares sagrados con finalidades diversas: rememorar eventos especialmente relevantes de un pasado histórico o mítico; realizar rituales de purificación o de intensificación de las prácticas espirituales; agradecer por un acontecimiento determinado en la vida individual o colectiva, etc. El fenómeno de las peregrinaciones puede dar lugar a una serie de conflictos jurídicos asociados al uso del territorio. En los casos en los cuales las rutas de peregrinación pasan por territorios de terceras personas,

---

[164] *Cfr.* African Biodiversity Network, *Statement of Common African Customary laws for the protection of Sacred Sites.* Nanyuki Custodian Meeting, Kenya, 28 April 2012. Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2012/08/Statement-of-custodians-Final.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 2.

[165] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.*, p. 23.

[166] *Vid.* Edwin BERNBAUM, 'Sacred mountains and national parks: spiritual and cultural values as a foundation for environmental conservation', *op. cit.*, p. 84.

[167] Por ejemplo, el camino de Santiago, la peregrinación a Fátima, a Lourdes, la Jerusalén, al Monte Athos, entre otros.

las rutas históricas pueden verse comprometidas. El caso de los Wixárikas en México es un ejemplo, porque la ruta de peregrinación pasa por tierras de diferentes titularidades, incluso por propiedad privada y tierras pertenecientes al Estado.[168] En la contemporaneidad, con el proceso de secularización y el desarrollo del turismo de masas, algunas peregrinaciones sufren cambios en sus significados, y en muchos casos el elemento religioso histórico ha incluso perdido significado. También, en la actualidad antiguas rutas de peregrinación son utilizadas con fines seculares. El ejemplo más claro es el camino de Santiago, históricamente vinculado al Catolicismo Romano y que en la actualidad es una ruta de turismo realizada por personas sin vinculación específica con el sentido religioso original del trayecto.[169]

El fenómeno de la peregrinación es algo que, como se verá en el siguiente capítulo, tiene especial relevancia a la hora de pensar en el reconocimiento formal de los SNS por parte de las estructuras institucionales del Estado, principalmente por sus posibles efectos sobre el ambiente circundante al sitio sagrado. Existe el riesgo de que la formalización y la visibilidad institucional de un determinado SNS en el ámbito de algún Estado puedan significar una mayor visibilidad y un aumento del flujo turístico hacia el lugar, lo que puede, en algunos casos, comprometer los valores religiosos asociados al espacio. Como se verá en el siguiente capítulo, la peregrinación y el turismo religioso en general, son algunas de las principales amenazas contemporáneas que algunos SNS afrontan, principalmente aquellos que también han sido reconocidos como patrimonio de la humanidad en el ámbito de la UNESCO.[170]

5.8. ALGUNOS TIPOS COMUNES DE SNS Y FENÓMENOS ASOCIADOS

Tras haber analizado diferentes formas de clasificación de los SNS, en este apartado se presentan ejemplos concretos de estos espacios y de otras formas de sacralización de elementos naturales. Asimismo, tal y como se afirmó en apartados anteriores, la finalidad de la ejemplificación realizada es la de proporcionar una dimensión del fenómeno y no la de acotar todas sus posibles manifestaciones. En el ámbito de la presente investigación, la ejemplificación se justifica con la finalidad de permitir un mejor análisis de los posibles problemas de orden jurídico asociados a la cuestión.

---

[168] *Cfr.* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México). *Informe final de la Consulta sobre Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika , op. cit.,* p. 23.
[169] *Vid.* Chris C. PARK, *Sacred worlds : an introduction to geography and religion*, *op. cit.*, p. 258.
[170] *Vid.* Capítulo III.

5.8.1. Cursos de agua sagrados

Entre los elementos naturales considerados como sagrados, los cursos de agua están entre los más comunes en diferentes partes del planeta. El uso ritual del agua es algo común en la mayor parte de las religiones.[171] En sus diferentes formas –lluvia, fuentes, ríos, cascadas, lagos, mares–, los cursos de agua han sido en muchas ocasiones lugares sagrados o reconocidos por cumplir alguna función ritual esencial. [172]

El simbolismo del agua está asociado a la fuerza vital, por ser el elemento indispensable para cualquier forma de vida en el planeta.[173] La lluvia, por ejemplo, como agua que desciende de los cielos y que es necesaria para el cultivo, es considerada en religiones agrarias como un regalo divino.[174]

Diferentes mitos, de diferentes tradiciones, están asociados al elemento del agua. Por ejemplo, en la mitología Romana, Egeria, ninfa que se casa con Numa Pompilio, el segundo rey de Roma, tras la muerte de su esposo y por llorar su muerte se convierte en una fuente. En el mito, este rey es considerado como el fundador de la religión romana, por haber recibido de Egeria instrucciones religiosas.[175] En las religiones de matriz africana practicadas, por ejemplo, en Brasil, las aguas dulces están asociadas a una divinidad denominada Oxum, y las aguas saladas a Yemanjá.[176] Como ejemplos de lugares sagrados asociados al agua, se pueden citar el cenote sagrado de Chichén Itzá en México, vinculado a la cultura Maya; el Rio Jordán en Palestina, asociado al bautismo de Jesús, o el rio Whanganui en Nueva Zelanda, etc. En la India, siete ríos son considerados sagrados: Gangā, Yamunā, Godāvari, Sarasvati, Narmadā, Sindhu (Indus) y el Kāveri.[177] El Ganges es sin duda el más importante, porque es considerado una diosa, la madre de los hindúes. El mismo río es considerado un ser espiritual, no es solo la morada de un ser

[171] *Vid.* Federico CINQUEPALMI; Gloria PUNGETTI, 'Ancient knowledge, the sacred and biocultural diversity', in Della HOOKE; Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*, *op. cit.*, p. 55.
[172] Para un análisis sobre la sacralidad del agua en diferentes culturas indígenas. *Cfr.* R. BOELENS, M . CHIB; D. NAKASHIMA; V. RETAN, (eds.), *El agua y los pueblos indígenas - Conocimientos de la Naturaleza 2* (Paris, 2007).
[173] *Cfr.* Rana P.B. SINGH; Pravin S. RANA, 'Indian sacred natural sites: ancient traditions of reverence and conservation explained from a Hindu perspective', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds.), *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and practice in protected areas and conservation*, *op. cit.*, p. 73.
[174] *Vid.* Federico CINQUEPALMI; Gloria PUNGETTI, 'Ancient knowledge, the sacred and biocultural diversity', *op. cit.*, p. 52.
[175] *Ibid.*, p. 53.
[176] *Cfr.* Reginaldo PRANDI; Pedro RAFAEL, *Mitologia dos Orixás* (São Paulo, 2009), p. 84.
[177] *Vid.* Rana P.B. SINGH; Pravin S. RANA, 'Indian sacred natural sites: ancient traditions of reverence and conservation explained from a Hindu perspective', *op. cit.*, p. 73.

exterior. En el contexto de la mitología hindú, se trata de la manifestación física de un ser espiritual, de manera similar a lo que ocurre con el río Whanganui en Nueva Zelanda.

La comparación entre la sacralidad de los Ríos Jordán y Ganges,[178] o Whanganui, nos permite identificar la diferencia entre el sentido de sacralidad asociada a la naturaleza que existen entre las religiones monoteístas occidentales y las religiones animistas. El río Jordán es un río considerado sagrado por un evento *histórico*, el bautismo de Jesús realizado por Juan Bautista, pero el río en sí mismo es un río común. Por otro lado, el río Whanganui de Nueva Zelanda, es sagrado porque el río mismo es considerado un ser espiritual importante para la comunidad de los Maorí. La Ley del año del 2017 reconoce tal hecho al afirmar que el río no es sólo los elementos físicos que lo componen, sino que también comprende los elementos metafísicos, es decir el espíritu del río.[179]

Cuando el río como un todo es sagrado, los conflictos de orden religioso pueden generar problemas de dimensiones importantes, porque la extensión puede significar que varios grupos humanos tengan acceso y lo utilicen de diferentes maneras. Por ejemplo, en el caso del Ganges, que posee más de 2500km de extensión, el río es utilizado para todo tipo de actividades, incluso para el desecho de aguas residuales. En 2018, el activista y profesor universitario GD Agarwal, que también es un Swami,[180] terminó muriendo al hacer una huelga de hambre para intentar presionar a las autoridades para que adoptaran providencias para descontaminar el río.[181]

5.8.2. Bosques sagrados

Las plantas son elementos fundamentales en cualquier religión indígena. El reino vegetal es utilizado y referenciado de diferentes formas. Además del uso ritual de las denominadas “plantas de poder”, los bosques son los tipos de SNS más comunes que

[178] El Ganges es una diosa del panteón Hindú, Ganga, cuyo nombre en sánscrito es *Tripathagá*. En este caso el rio no es solo una morada, el rio mismo es un dios. Para los hindúes, el Ganges es visto como una madre que da vida a través del agua. *Ibid.*, p. 55.

[179] *Vid. Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act*, 20 March 2017, (Public Act No 7). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020); Liz CHARPLEIX, ‘The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society’, *The Geographical Journal*, clxxxiv/1 (2018), pp. 19–30.

[180] Monje vinculado al hinduismo.

[181] *Cfr*. Michael SAFI, *Indian activist dies during hunger strike over Ganges river pollution*. The Guardian (london, 2018). Disponible en: https://www.theguardian.com/environment/2018/oct/12/indian-activist-dies-during-hunger-strike-over-ganges-river-pollution, (último acceso en 10/01/2020).

existen sobre el planeta. Además, fueron los primeros tipos de SNS estudiados desde la perspectiva de la conservación.[182]

Este tipo de SNS es muy común en África y en Asia, y también en el área de la selva amazónica entre Brasil, Perú, Colombia y Venezuela. Por lo general, los bosques sagrados son áreas cercanas a comunidades rurales, preservadas del uso económico y sobre las cuales se aplican diferentes tipos de restricciones de uso y de acceso. Pero, también pueden ser áreas de difícil acceso, relativamente aisladas del contacto humano. Tal y como indica RAMAKRISHNAN, en el espacio físico del bosque todos los elementos naturales o algunos de ellos pueden ser considerados sagrados, por esta razón el elemento sagrado puede ser desde entidades naturales individuales hasta todo el entorno del bosque, en el caso en que se tratara de un paisaje en el que en su integralidad es considerada sagrada.[183] Al analizar el contexto indiano, el mismo autor observa dos tipos de bosques sagrados: bosques naturales situados próximos a comunidades rurales locales, y bosques (o jardines, o incluso árboles individuales) plantados en templos religiosos. Según él, los bosques sagrados no suelen ser muy extensos, su extensión varía entre fracciones de hectáreas de hasta algunos km2. Son como islas dentro del territorio porque suelen mantener características originarias del ecosistema.[184]

Como observa VANNUCCI, para el contexto indiano, la sacralidad es una característica que puede darse en diferentes niveles, más o menos proporcionales al estado de conservación del bosque. En este sentido, los bosques más sagrados son aquellos en los cuales el funcionamiento del ecosistema del lugar en relación con las especies animales y vegetales es lo más cercano posible a su estado original.[185]

Desde la perspectiva de las ciencias de la conservación, los bosques sagrados pueden ser importantes fuentes de dispersión y de restauración de ecosistemas degradados, porque estos espacios suelen preservar características originales de los ecosistemas en los cuales

[182] *Vid.* Madhav GADGIL; V D VARTAK, 'The sacred groves of Western Ghats in India', *Economic Botany*, xxx/2 (1976), pp. 152–160.
[183] *Vid.* P.S. RAMAKRISHNAN, 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework', *op. cit.*, p. 8.
[184] *Ibid.*, p. 4.
[185] *Vid.* M. VANNUCCI, 'Sacredness and Sacred Forests', *op. cit.*, p. 24.

están situados.[186] Por lo general, la preservación de la vegetación viene asociada también, a la preservación de especies de animales nativos.[187]

Como se discutirá en el siguiente capítulo, toda la atención prestada al tema de los SNS en el ámbito internacional empieza a partir del interés de las organizaciones de conservación de la biodiversidad sobre bosques sagrados. Como la mayor parte de las unidades de conservación de carácter mundial en los países de América y Asia están ubicadas en territorios indígenas, el tema de los bosques sagrados tiene mucha importancia en todas las instituciones relacionadas con la conservación, ya que la principal dificultad es compatibilizar el uso religioso de dichos lugares con los intereses de carácter estatal y supraestatal relacionados con la conservación, como se tendrá oportunidad de tratar en el siguiente capítulo en la parte dedicada a la relación entre conservación de la biodiversidad y SNS en el ámbito internacional.

5.8.3. Montañas sagradas

Sin duda, las montañas, igual que las fuentes de agua, son los principales tipos de sitios sagrados que existen en el planeta. El simbolismo asociado a las montañas es evidente: la elevación hacia el cielo, las dimensiones gigantescas en relación con la escala humana, su ubicación (en algunos casos entre las nubes), la asociación al nacimiento de cursos de agua, etc., son elementos que evocan el sentimiento de asombro y de lo sagrado.[188] Las primeras grandes estructuras religiosas construidas en la historia de la humanidad lo fueron para evocar a las montañas. Por ejemplo, las pirámides egipcias y las mexicanas son estructuras construidas como montañas,[189] pero también las catedrales medievales evocan a las montañas por sus dimensiones y por su elevación en el paisaje.

BERNBAUM señala siete motivos por los cuales las montañas son consideradas espacios sagrados desde diferentes culturas: (a) como lugares de poder, (b) como moradas de deidades; (c) por ser jardines, asociados a la vida salvaje y con el paraíso; (d) como

[186] *Vid.* J. D. HUGHES; M. D. S. CHANDRAN, 'Sacred Groves Around the Earth: an Overview', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management*, *op. cit.*, p. 69.
[187] Como se verá en el Capítulo III, los bosques sagrados de la India y de África fueron los primeros tipos de SNS en ser considerados por parte de las instancias internacionales de conservación así como el punto de partida de toda la atención hacia el tema.
[188] *Vid.* Edwin BERNBAUM, 'Sacred mountains in Asia: themes and implications for protected areas', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds.), *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and practice in protected areas and conservation*, *op. cit.*, p. 30.
[189] *Vid.* Colin WILSON, *The atlas of holy places & sacred sites* (New York, 1999).

lugares de conexión con los ancestros; (e) como símbolos de identidad cultural; (f) como símbolos de pureza y longevidad; (g) como lugares que sirven para la inspiración y la revelación.[190]

Las montañas también pueden ser lugares considerados como portales de comunicación con el inframundo, como es caso de los Navajo en los EE.UU.,[191] o como morada de los espíritus de la selva, como es el caso de los Yanomami de la selva amazónica.[192] Por sus dimensiones, este tipo de sitio sagrado es utilizado como punto de localización geográfica de los pueblos.

5.8.4. Cuevas sagradas

Otro tipo de SNS presente en diferentes tradiciones son las cuevas sagradas. Como ocurre con los tipos de SNS mencionados anteriormente, por ser formaciones naturales especiales, generalmente ocultas, también suelen inspirar sentimientos de misterio y de asombro. El simbolismo asociado a las cuevas está relacionado con el inframundo,[193] o con el mundo de los muertos –las cuevas pueden ser vistas como entradas hacia aquel mundo–, pero también está asociado al útero (de la tierra) y a la fertilidad. Es, por lo tanto, un símbolo dual, relacionado tanto con la muerte como con la vida. Por ello, las ofrendas realizadas en las cuevas pueden ser dedicadas tanto a la Tierra en agradecimiento como a los muertos.[194]

En diferentes tradiciones del ascetismo las cuevas eran lugares especialmente recomendados para la práctica de la meditación y de la oración. Por ejemplo, en las tradiciones del monacato cristiano, o en la tradición hindú, determinadas cuevas asociadas a la vida de algún yogui importante son veneradas como lugares sagrados.[195] Como ejemplo de cuevas sagradas se pueden citar la cueva en la que nace el río Ganges en el

[190] *Vid.* Ed BERNBAUM, 'Sacred mountains: implications for protected area management', *PARKS Journal*, vi/1 (1996), p. 41–48.
[191] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 755.
[192] *Cfr.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT, *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami, op. cit.*, p. 91.
[193] Los aztecas en México consideraban todas las cuevas como entradas al inframundo. *Vid.* Nicholas J. Saunders, 'At the mouth of the obsidian cave: deity and place in Aztec religion', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds.), *Sacred sites, sacred places, op. cit.*, p. 173.
[194] *Vid.* Mindahi Crescencio BASTIDA MUÑOZ; Geraldine Patrick ENCINA, 'Biocultural Sacred Sites in Mexico', in Fausto SARMIENTO; Sarah HITCHNER (eds.), *Indigeneity and the Sacred: Indigenous Revival and the Conservation of Sacred Natural Sites in the Americas, op. cit.*, p. 190.
[195] Un ejemplo es la Cueva de Babaji que está ubicada en Kukuchina, en los Himalayas.

Himalaya o la cueva *Gomukh.*[196] Relacionadas con el catolicismo, en Pertosa, en la provincia de Salerno, en Italia, están las Cuevas del Arcángel dedicadas a Miguel, arcángel.[197]

5.8.5. Paisaje sagrado

Hay casos de SNS en los que el elemento humano y el natural están tan mezclados que su mejor representación es a partir del concepto de paisaje. En estos casos se observa de manera muy evidente la idea de una gradación en el nivel de sacralidad a través de los diferentes regímenes de uso del suelo y de diferentes tipos de restricciones de acceso.

Un ejemplo típico de paisaje sagrado es todo el curso del río Ganges en la India, desde su nacimiento en Garhwal en el Himalaya hasta su delta en la bahía de Bengala. El ejemplo del Ganges es muy adecuado para representar toda la complejidad que puede tener la sacralidad de determinados elementos naturales. El Ganges es sagrado, pero no sólo el curso del río, sino que también lo son diversos elementos a lo largo de su curso, como los templos, bosques y humedales, e incluso ciudades (Badrinath, Rishikesh, Varanasi, Allahabad, por citar algunas). Además, a pesar de esta sacralidad, el Ganges es utilizado para las más diversas actividades.

Conforme observa RAMAKRISHNAN, los paisajes sagrados son un tipo de *Social Fencing*, es decir de delimitación "social" de los ecosistemas. Los paisajes sagrados son una categoría reconocida actualmente por la UNESCO en el ámbito del Centro del Patrimonio Mundial (WHC, por sus siglas en inglés UNESCO's World Heritage Centre) como una especie de paisaje cultural.[198]

6. OTROS CONCEPTOS RELEVANTES

Para complementar la descripción general realizada sobre el fenómeno de los SNS en las páginas anteriores, es necesario aclarar otros fenómenos relacionados a ellos, y que aparecen en toda la normativa sobre SNS a nivel internacional.

[196] *Vid.* Rana P.B. SINGH; Pravin S. RANA, 'Indian sacred natural sites: ancient traditions of reverence and conservation explained from a Hindu perspective', *op. cit.* p. 73.
[197] *Vid.* Grazia FRANCESCATO; Daniela TALAMO, 'The Roman goddess Care: a therapy for the planet', in Della HOOKE; Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*, *op. cit.*, p. 189.
[198] Véase el Capítulo II.

6.1. CUSTODIOS Y CHAMANES

La primera figura importante a tener en cuenta es la de los guardianes o custodios de estos espacios. Las Directrices sobre SNS de la UICN definen la figura de los custodios de la siguiente manera: "Individuos o grupos de personas, usualmente entre las instituciones tradicionales, que asumen la responsabilidad de cuidar uno o varios SNS. Los custodios pueden vivir cerca o a una distancia considerable de los SNS, a los cuales se encuentran ligados por medio de su historia, cultura, su propia identificación y práctica espiritual".[199]

Como se puede observar a partir de la definición presentada, los custodios son las personas o grupos de personas que históricamente han sido responsables de cuidar los SNS. En el contexto de los SNS de los pueblos originarios, el guardián suele ser el líder espiritual del grupo, es decir el chamán,[200] el responsable de contactar con las dimensiones espirituales. Pero también puede ser una determinada familia o un determinado clan, e incluso la función puede estar distribuida entre todos los miembros del grupo. Como se observa en las Directrices de la IUCN, la custodia debe ser analizada caso a caso, porque puede asumir diferentes configuraciones.[201]

Los custodios africanos que firmaron la Declaración sobre SNS del año de 2015, definen a los custodios como:

> "*Each sacred site has custodians chosen by God at the time of creation. Not everyone is a custodian of sacred natural sites. Custodians lead the rituals for our clans and communities. There are men and women custodians with different roles. Custodians have to lead a disciplined life following certain customs, restrictions, times and protocols, according to the ancestral law, in order for our rituals to be acceptable and to have effect.*"[202]

---

[199] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD. (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.,* p. xii.

[200] El Chamán, u hombre o mujer medicina, es el curandero de un grupo indígena, responsable por gestionar todo lo que esté relacionado con las cuestiones espirituales. El chamanismo es una actividad que se aprende, a través de ritos iniciáticos, y una preparación que suele ser bastante larga. Tras esta preparación la persona termina por ser capaz de servir de intermediario de toda la tribu con los aspectos sagrados. Por esta razón estas personas suelen ser los responsables de custodiar a los SNS. *Vid.* Deward E. WALKER, 'Protection of American Indian Sacred Geography', *op. cit.,* p. 105.

[201] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, p. 22.

[202] *Vid.* Gaia Foundation, *Submission to the African Commission: A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems, op. cit.* p. 10.

Como se puede leer en la declaración, según aquellas tradiciones africanas el custodio es elegido para desarrollar su función.[203]

La situación se complica cuando determinado SNS es objeto de culto de más de una comunidad religiosa, ya que entonces se pueden producir situaciones de conflicto.[204] Las funciones de los custodios pueden ser de carácter administrativo y/o también de carácter religioso. En este sentido, los custodios pueden o no coincidir con los líderes espirituales de una determinada comunidad de creyentes. En las tradiciones ctónicas los custodios suelen ser también el chamán u "hombre o mujer medicina"; mientras que en las grandes religiones monoteístas, las funciones de custodios de espacios sagrados no están directamente relacionadas con el ejercicio de las funciones religiosas.

Conforme reconoce DAES en un estudio presentado ante la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el papel de los custodios es: "*Traditional custodians serve as trustees for the interests of the community as a whole and they enjoy their privileges and status in this respect for only so long as they continue to act in the best interests of the community*".[205]

Como los SNS son estructuras que funcionan dentro de sistemas tradicionales de organización vinculados a determinas jerarquías y formas de representación, que no necesariamente se basan en valores occidentales como la igualdad o la democracia, estas formas tradicionales de organización pueden entrar en conflicto con los valores reconocidos por el Estado, especialmente cuando el SNS está ubicado dentro de áreas de algún interés para el Estado, como puede ser un área natural protegida, tal y como se analizará en el Capítulo II.[206]

6.2. ESPECIES SAGRADAS, ENTEÓGENOS Y PLANTAS MAESTRAS

[203] La idea de que el chamán o custodio del conocimiento espiritual de determinada comunidad es elegido es común a diferentes tradiciones. Por ejemplo, para los Yanomami, según el relato en primera persona de Davi KOPENAWA, los seres espirituales de la selva Amazónica, los *xapiri*, contactan a los futuros chamanes en primer lugar a través de los sueños. *Vid.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT, *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami, op. cit.*, p. 90.

[204] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD. (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.*, p. 21.

[205] *Cfr.* Comisión de Derechos Humanos. *Estudio sobre la protección de la propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas preparado por la Sra. Erica-Irene Daes*, E/CN.4/Sub.2/1993/28, 28 de julio de 1993, 45º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/143/71/PDF/G9314371.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020), p. 9.

[206] *Vid.* capítulo 2.

Otro fenómeno asociado a los SNS son las especies sagradas, tanto de plantas como de animales. Para diferentes pueblos del mundo, algunas especies de plantas y de animales son consideradas sagradas por diferentes razones. Entre los motivos más comunes destacan: considerar que una determinada especie de animal es un ancestro de un grupo humano concreto; considerar que una determinada planta o animal es especial para algún dios; considerar que una determinada planta o animal tiene un "poder espiritual" particular, etc.

Entre las especies sagradas, las principales son las substancias enteógenas,[207] plantas con compuestos psicoactivos que son utilizadas en ceremonias religiosas, a las cuales se les atribuye el poder de expandir la consciencia de las personas que las utilizan en el contexto ritual,[208] y que son consideradas por diferentes culturas indígenas como plantas maestras, es decir que tienen la función de instruir a la persona que la utiliza en un conocimiento sagrado propio de aquella cultura.[209] Como ejemplo de esta clase de plantas se pueden citar el Peyote (*Lophophora williamsii*), utilizado por los Huicholes en México; o el cactus de San Pedro (*Echinopsis pachanoi*). En la Amazonia, diferentes pueblos utilizan la Ayahuasca, una bebida que es producida por la infusión conjunta de dos plantas[210] y que se utiliza en contextos religiosos. En Brasil, el uso de la Ayahuasca incluso ya está presente en religiones urbanas que, a pesar de ser influenciadas por elementos de las tradiciones indígenas, están sincretizadas con elementos cristianos y africanos, como el Santo Daime, la Unión del Vegetal y la Barquinha. Además, también en Brasil, se utilizan otra clase de plantas consideradas sagradas por sus efectos enteógenos, como es la Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora*), utilizada en religiones como la Jurema y el Catimbó. Las

[207] Los enteógenos son substancias a las cuales se les atribuye la capacidad de provocar estados alterados de consciencia y que son utilizadas en diferentes culturas alrededor del mundo en ceremonias religiosas por parte de diferentes culturas indígenas. El término enteógeno es un término técnico utilizado en substitución de la palabra alucinógeno, porque se considera que esta última palabra es prejuiciosa al implicar la idea de alucinación o de ilusión de las experiencias inducidas por aquellas substancias. El término fue propuesto por primera vez por WASSON, HOFMANN Y RUCK, en 1978 en el capítulo VII del libro *The road to Eleusis: unveiling the secret of the myste*RIES, *Vid.* Robert Gordon WASSON; ALBERT HOFMANN; Carl Anton Paul RUCK, *The road to Eleusis : unveiling the secret of the myste*ries (Berkeley, 2008), p. 139. Edward MACRAE, *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña* (Quito, 2000), p. 11. Para una discusión sobre el uso religioso de las sustancias enteógenas, *Cfr.* Huston SMITH, *La percepción divina: el significado religioso de las sustancias enteógenas* (Barcelona, 2001).

[208] *Cfr.* Josep M FERICGLA, *Al trasluz de la ayahuasca : antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas* (Barcelona, 2002), p. 32.

[209] *Vid.* Edward MACRAE, *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña, op. cit.,* p. 39.

[210] La Ayahuasca es una infusión obtenida básicamente de dos plantas encontradas en la Amazonia: *Banisteriopsis caapi* y diferentes variedades de plantas psicoactivas que asociadas producen la bebida enteógena. *Cfr.* Josep M FERICGLA, *Al trasluz de la ayahuasca : antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas, op. cit.,* p. 27.

plantas de poder constituyen sacramentos vegetales, utilizados, según estas tradiciones, como modo de contacto con las dimensiones no-físicas del mundo.[211]

Sin embargo, no todas las especies sagradas son enteógenos. Hay una serie de plantas consideradas sagradas para diferentes tradiciones y que no son utilizadas como psicoactivos.[212] En la India, por ejemplo, el Tulsi, que es una especie de albahaca, es considera sagrada por determinadas vertientes. El tabaco o la coca, también son plantas sagradas para diferentes culturas de las Américas.[213]

De la misma forma que los SNS, las plantas y los animales sagrados están siendo objeto de investigación por diferentes instancias internacionales relacionadas con la conservación de la naturaleza. Por ejemplo, en el año 2012, el grupo de la UICN, *Cultural and Spiritual Values of Protected Areas (CSVPA)* publicó una obra colectiva titulada *Sacred Species And Sites*, la cual reúne la aportación de diferentes autores sobre el tema, en lo que consiste la obra más importante sobre la relación entre especies sagradas (plantas y animales) y los esfuerzos de conservación de la naturaleza.[214]

7. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y CUANTITATIVA DE LOS SÍTIOS NATURALES SAGRADOS

Tras haber descrito el fenómeno de los SNS desde diferentes perspectivas, y tras haber presentado diferentes sistemas de clasificación y de tipologías de SNS, en este apartado se analizan brevemente la situación de los estudios de carácter cuantitativo sobre el asunto, pues una investigación cuantitativa precisa sobre la totalidad de los SNS existentes en el mundo es algo prácticamente imposible debido, esencialmente, a la multiplicidad de formas por las cuales el fenómeno de los SNS se manifiesta en los diferentes grupos humanos del mundo. Es por ello que todos los estudios que tratan el aspecto cuantitativo del fenómeno son de carácter aproximativo. El objetivo del presente apartado es, pues, el de contextualizar el fenómeno en términos cuantitativos y geográficos, con la finalidad de resaltar la importancia de la investigación en la materia. Considerando las limitaciones que existen en la propia investigación desde esta

[211] *Vid.* Joan PRAT I CARÓS, *La nostalgia de los orígenes: chamanes, gnósticos, monjes y místicos* (Barcelona, 2017), p. 556.
[212] *Vid.* Elizabeth REICHEL, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', *op. cit.*, p. 133.
[213] *Ibid.*, p. 133.
[214] *Cfr.* Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO; Della. HOOKE, (eds.), *Sacred species and sites : advances in biocultural conservation*, *op. cit.*, p. 2 y ss.

perspectiva de análisis, los datos que serán presentados son simplemente indicativos, pero sirven para ejemplificar la dimensión aproximada del fenómeno en el ámbito mundial.

El apartado está dividido en dos partes: en la primera, se analizan las bases de datos existentes sobre la materia; y, en la segunda, se analizan los resultados de las investigaciones realizadas sobre la materia.

7.1. LAS BASES DE DATOS SOBRE SNS

Como ya se ha afirmado anteriormente, uno de los ámbitos en los cuales surge el interés por los SNS es el de las instituciones internacionales dedicadas a la conservación. La UNESCO, el PNUMA y la UICN son las primeras organizaciones a nivel internacional den ocuparse del tema, y lo hacen en relación con el derecho de conservación. Fruto de esta preocupación por el fenómeno, nacen los primeros intentos de crear bases de datos sobre SNS asociados de alguna forma a los valores protegidos por las normas relacionadas con la conservación de la naturaleza.

Entre las iniciativas sobre SNS a nivel mundial, destacan la *Sacred Natural Sites Initiative*, la iniciativa Delos y la Silene. La primera, creada en el año 2007 por Bas VESCHUUREN y Robert WILD;[215] la segunda, fundada en el ámbito de la comisión de Áreas Protegidas (WCPA) de la UICN, por Thymio PAPAYANNIS, Josep M. MALLARACH y Irini LYRATZAKI; y, la última, coordinada por Josep Maria MALLARACH, funciona como una base datos de trabajos académicos, de leyes y de diferentes tipos de materiales sobre el tema. El objeto de las iniciativas previamente mencionadas no es el de crear bases de datos extensas, sino el de seleccionar estudios de casos para investigar problemas asociados. La particularidad de la Iniciativa Delos es que trata exclusivamente los SNS ubicados en los países industrializados.

En el año 2010, se crea el primer proyecto que tiene por objeto principal la constitución de una base de datos a nivel mundial sobre el tema, suministrando información útil relacionada con la gestión de estos espacios y su relación con la conservación de la biodiversidad: la SINASI (*a world database on sacred natural sites*).[216] Los datos disponibles todavía son muy incipientes y no son representativos de la cantidad de SNS,

[215] *Vid.* Sacred Natural Sites Initiative, *Programme Areas*. Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/about/programme-areas/, (último acceso en 10/01/2020).

[216] Se trata de una iniciativa de Cláudia RUTTE y de Shonil BHAGWAT iniciada en 2010, de la cual participan también Nigel DUDLEY, Martin PALMER y Kathy WILLIS. El proyecto es financiado por *Cogito Foundation y UniBern Forschungsstiftun.*

pues actualmente hay solamente 230 SNS catalogados en el sistema, la mayor parte de ellos en África y Asia.

Como el interés por los SNS en el ámbito internacional surge por su relación con la conservación de la biodiversidad (entre otros valores), la doctrina sobre el tema versa esencialmente sobre aquellos SNS que son importantes desde esta perspectiva. Hay, por ello, un déficit en relación con los SNS que tengan relación directa con la preservación de valores ambientales directos como la biodiversidad.

Desde la perspectiva del Derecho Internacional de los pueblos indígenas, que como ya se señaló es el segundo contexto institucional en el cual surge el interés por los SNS, no ha habido, por lo menos hasta el momento y que sea de mi conocimiento, un intento por catalogar los SNS a nivel mundial, aunque sí que existen algunos países que poseen sistemas de identificación y de registro de SNS previstos en sus legislaciones, como es el caso de Australia.

En conclusión, es posible afirmar que la creación de un registro de SNS puede, en algunos casos, ir en contra del interés de las mismas comunidades religiosas por motivos de confidencialidad (por ejemplo, por un posible aumento del flujo de turismo, tanto secular como religioso).

7.2. DATOS CUANTITATIVOS SOBRE SNS

Según lo indicado en el apartado anterior, los datos cuantitativos sobre SNS en el mundo son muy preliminares, y es difícil realizar estudios precisos debido a la complejidad del objeto que, como se ha señalado, tiene un carácter dinámico y actual – surgen algunos SNS, se extinguen otros-. Además, como ya se ha explicado, una de las características de algunos tipos de SNS es el secreto respecto a su ubicación geográfica precisa, lo que dificulta la investigación sobre la materia. La cantidad efectiva de SNS existentes en el mundo es, por lo tanto, desconocida.[217] Sin embargo, algunos datos estimativos pueden aproximarnos a la dimensión del fenómeno.

Un aspecto previo a tener en cuenta es que los SNS se manifiestan en una amplia variedad de escalas: desde individuos de algunas especies, incluso una roca; hasta todo un ecosistema o un paisaje. Todo ello comporta una mayor dificultad a la hora de intentar

[217] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, p. 25.

cuantificar dichos lugares. Por otra parte, un dato importante también relacionado con este punto es que un 7% de la superficie total del planeta está en propiedad de organizaciones religiosas.[218] Se estima que si se agrupa el área total de los SNS de todo el mundo equivaldría a unos 12 millones de km2 o, lo que es lo mismo, un 8% de toda la superficie terrestre.[219] Respecto a la extensión del área de bosque gestionada por comunidades locales, se estima que oscila entre 400 y 800 millones de hectáreas.[220]

En algunos países se ha procedido a realizar estudios estimativos para la cuantificación de SNS. Por ejemplo, en la India se estima que hay entre 100.000 y 150.000 bosques sagrados, aproximadamente un 1% del territorio del país;[221] en Ghana se estiman unas 1.900 arboledas sagradas; y en Mongolia, los datos indican la presencia de, al menos, unos 800 SNS.[222] También en países de Europa, donde las tradiciones religiosas mayoritarias no incluyen muchos SNS, entre un 20 y un 35% de las estructuras de conservación creadas formalmente, que inicialmente fueron creadas a partir de valores seculares, incluyen valores espirituales asociados.[223] Finalmente, datos de la Comisión de Lugares Sagrados de Guatemala indican la existencia de 3.288 lugares sagrados registrados en aquel país. Sin embargo, la misma comisión reconoce que los datos no reflejan la realidad de todos los SNS existentes en el país.[224]

En relación con la distribución geográfica de los SNS, lo primero que hay que tener en cuenta es que como el fenómeno está asociado mayoritariamente a las religiones ctónicas o animistas, su mayor frecuencia es proporcional a la existencia de población indígena. Actualmente, por lo tanto, los SNS se concentran con mayor frecuencia en América,

[218] *Ibid.*
[219] *Vid.* Shonil BHAGWA; Martin PALMER. 'Conservation: the world's religions can help', *Nature*, cdlxi (2009), p. 37.
[220] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 25.
[221] *Vid.* Shonil A BHAGWAT, 'Sacred groves and biodiversity conservation: a case study from the Western Ghats, India', in Della HOOKE; Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*, *op. cit.*, p. 330.
[222] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 25.
[223] *Vid.* Nigel DUDLEY (ed.), *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas.* Gland, Suiza: UICN, 2008. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/PAPS-016-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 73.
[224] *Cfr.* Congresso de la República de Guatemala, *Inicitaiva n. 3835, que dispone aprobar Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas*, 17 de junio de 2008. Disponible en: https://www.congreso.gob.gt/detalle_pdf/iniciativas/3125, (último acceso en 10/01/2020).

África, Asia y Australia. En las demás regiones también hay la presencia de estos espacios, pero en menor cantidad.

De esta forma, como la investigación sobre el tema de los SNS en las esferas internacionales se inició en el ámbito de la conservación de la biodiversidad, los estudios sobre el tema se concentran en regiones y países con niveles importantes de biodiversidad.

8. CONCLUSIONES

El objetivo principal de este capítulo consiste en presentar una visión general del fenómeno de los SNS, desde diferentes perspectivas académicas. A partir de las ideas resumidas anteriormente, es posible profundizar en el análisis de la normativa de Derecho Internacional relacionada con el objeto de estudio del segundo capítulo. Para finalizar y a la vez enlazar con la siguiente etapa de la investigación, es necesario sintetizar los principales resultados de lo analizado previamente.

El primer aspecto destacable es el hecho de que lo sagrado debe, desde el punto de vista metodológico elegido para la investigación, ser considerado como una dimensión autónoma del ser humano no reducible a otras esferas como la social, la psicológica o la cultural. Esta postura es fundamental en la delimitación del objeto de estudio a la hora de informar la actividad del Estado. Como se verá en el capítulo IV, la idea está fundamentalmente relacionada con lo que JAMES denomina "pluriverso", es decir la no reducción *a priori* de lo que se considera real.[225] Esa forma de entender y explicar el modo de funcionamiento de los SNS sin reducirlo evita que ocurra lo que STUDLEY denomina como *cultural editing* o la edición del fenómeno para que pueda ser encuadrado en una ontología naturalista.[226]

El segundo aspecto importante a tener en consideración es el de que los SNS son fenómenos que existen en todas las religiones y en todos los continentes, por diferentes razones y motivos. Hay una diferencia importante entre los SNS asociados a religiones con ontologías animistas y a religiones asociadas a ontologías naturalistas. Las razones de las diferencias fundamentales son más o menos evidentes: en el primer caso, por considerar que el mundo en general está animado por diferentes seres conscientes, se

[225] *Vid.* David SCHLOSBERG, *Environmental justice and the new pluralism the challenge of difference for environmentalism* (Oxford, 2002), p. 45.
[226] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op cit.*, p. 4.

suelen identificar una mayor cantidad de sitios sagrados en la naturaleza que en el segundo caso. En el primer caso, la naturaleza, por ser ella misma mediadora (y, en algunos casos, también divina), está asociada con mayor frecuencia al elemento sagrado. En las religiones del segundo tipo, que consideran que la divinidad es algo diferente a la naturaleza y está fuera de la misma, el papel sacramental de los elementos del mundo natural es significativamente reducido y, como consecuencia, no se evidencia la existencia de SNS en estas religiones a excepción de aquellos que están relacionados con algún evento histórico o mítico.

Entonces, a pesar de poderse afirmar que hay SNS en el Judaísmo, en el Cristianismo y en el Islam, las razones por las que estos espacios naturales son considerados sagrados son muy distintas a las razones por las cuales por ejemplo las tradiciones ctónicas consideran determinadas formaciones naturales sagradas. Como se verá en el Capítulo IV, estas diferencias serán importantes a la hora de tratar jurídicamente las diferentes formas en las que se presentan los SNS.

El tercer aspecto fundamental a tener en cuenta es la importancia y las funciones que cumplen los SNS para los diferentes colectivos humanos. Como se ha indicado, en muchos casos, los SNS además de las funciones rituales, propiamente religiosas, son espacios de preservación y transmisión de la identidad del grupo. Esta vinculación especial con un espacio territorial determinado es característica de unas formas religiosas, denominadas como "*land-based religions*".[227] En el caso de estas religiones, los SNS individualmente considerados, son de carácter insustituible porque, desde una perspectiva interna, la relación propia con determinada parcela del territorio no puede ser replicada en otro lugar, porque el territorio no es solamente un espacio físico en el cual se desarrolla pasivamente la actividad religiosa, sino que, en estos casos, el territorio es un interlocutor.

El cuarto aspecto principal analizado es que los SNS son fenómenos asociados a una visión de mundo completamente diferente a la visión naturalista que inspira todo el derecho occidental moderno. Es común que en las descripciones que se realizan de los SNS, o en las descripciones de sus funciones, se haga referencia a elementos que son ajenos al sistema jurídico: espíritus de la naturaleza, dioses, diferentes seres inmateriales,...

[227] *Vid.* Alex Tallchief SKIBINE, 'Towards a Balanced Aproach for the Protection of Native American Sacred Sites', *op.cit.*, p. 270.

La cuestión fundamental desde una perspectiva jurídica, y que será objeto de trabajo y estudio en los siguientes capítulos, es saber cómo tratar dichas afirmaciones. ¿Qué grado de importancia tiene las mismas en conflictos de intereses?, ¿Cómo dotar de un reconocimiento jurídico formal a esta clase de objetos que el sistema jurídico considera que no existen?

Un ejemplo concreto está relacionado con la idea de equilibrio del ecosistema. Para gran parte de los pueblos indígenas sudamericanos, el equilibrio del ecosistema en relación con el uso de los elementos del entorno se ha acordado entre los chamanes y los seres espirituales guardianes de cada aspecto del bosque, de los animales de la caza, de las plantas, de los cursos de agua, etc.[228] El registro etnográfico de las narrativas sobre la experiencia del chamán, observa que las relaciones son de carácter interpersonal, intersubjetivas. En consecuencia, ¿qué valor tendrá el conocimiento producido a partir de estas experiencias cosmopolíticas[229] de gestión de los intereses de los habitantes de un área natural determinada?

En los siguientes apartados se busca dar respuesta a dichas cuestiones: en primer lugar, a través de un análisis de las normas jurídicas existentes sobre la materia (Capítulos II y III); posteriormente, a través del replanteamiento del problema a partir de la idea de giro ontológico en la antropología para, finalmente, analizar cuál sería propiamente el papel del Derecho a la hora de incorporar los SNS como una categoría jurídica autónoma (Capítulo IV).

[228] *Vid.* Elizabeth REICHEL, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', *op. cit.*, p. 127.
[229] *Cfr.* Bruno LATOUR, 'Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck', *Common Knowledge*, x/3 (2004), p. 454; Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno LATOUR e as cosmopolíticas ameríndias', *op. cit.*, p. 15.

CAPÍTULO II - MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior, se presentó una visión general del fenómeno de los SNS desde diferentes perspectivas teóricas. En el presente capítulo, el objeto de análisis es la incorporación de dicha noción en los diferentes ámbitos institucionales y normativos de carácter internacional.[230] Así, la finalidad ahora es la de investigar el estado de la cuestión en el contexto de la normativa internacional sobre SNS y los fenómenos asociados a los mismos.

En este sentido, los objetivos principales son: (a) identificar las normas y contextos institucionales en los cuales se considera la idea de SNS en el Derecho Internacional; (b) realizar un análisis histórico de la incorporación del tema a los diferentes marcos jurídicos identificados.

En consecuencia, este capítulo, es de carácter histórico-descriptivo, y se estructura en cuatro partes: la primera de ellas, se dedica a presentar una introducción general sobre los cambios en el papel de las religiones en el marco de las organizaciones relacionadas con el desarrollo y con temas ambientales; las tres partes restantes, se dedican al análisis de ámbitos normativos e institucionales concretos: relacionados con el concepto de patrimonio mundial; con la conservación de la naturaleza; y con el Derecho internacional de los pueblos indígenas.[231]

La siguiente tabla[232] sintetiza los principales ámbitos normativos e institucionales que serán tratados:

Patrimonio Mundial	Conservación de la Naturaleza	Pueblos Indígenas
El programa sobre el Hombre y la Biosfera de la UNESCO (MAB) (1971)	La Unión internacional para la conservación de la naturaleza - UICN	El Convenio Núm 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT (1989)

[230] La mayor parte de las normas son normas flexibles (*soft law*), es decir, códigos de conducta, normas programáticas, resoluciones, recomendaciones y otros documentos que carecen de fuerza vinculante. *Vid.* Ángeles GALIANA SAURA, 'La expansión del derecho flexible y su incidencia en la producción normativa', *Anuario de filosofía del derecho*, xxxii/1 (2016), pp. 297–322.

[231] Como se verá a continuación, está división es exclusivamente para fines didácticos, y no es muy precisa, porque los temas como patrimonio cultural y patrimonio natural son tratados en prácticamente todas las convenciones. En este sentido, por ejemplo, el programa sobre el Hombre y la Biosfera trata tanto de biodiversidad, como de bienes culturales. Pero, en la división realizada se ubica en el apartado del patrimonio mundial, porque está directamente relacionada con la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (CPMCN), ambas creadas en el ámbito de la UNESCO.

[232] Tabla de elaboración propia.

La Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural (CPMCN) (1972)	El Programa de las Naciones Unidas para el Medio ambiente (PNUMA) (1972)	La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)
La Convención para la salvaguardia del patrimonio intangible (2003)	El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) (1992)	La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016)
	La Convención de Ramsar (1971)	
	La Iniciativa Armonía con la Naturaleza (2009)	

En cada uno de estos apartados se realiza un análisis histórico de la incorporación de la idea de SNS, examinando los principales eventos y documentos. Como se podrá observar, en muchos casos los contextos se solapan debido a la cooperación entre instituciones o debido a la realización de actividades conjuntas. No obstante, para facilitar la exposición, se ha optado por mantener análisis históricos separados para cada uno de los ámbitos a tratar.

En la introducción preliminar, se enmarca la incorporación de la idea de SNS en un ámbito más amplio correspondiente al resurgimiento del interés por las religiones en los contextos internacionales de desarrollo. Como se verá reflejado más adelante, el interés de las diferentes organizaciones internacionales por la idea en cuestión, corresponde a un contexto más amplio de resignificación de la importancia de las religiones en los diferentes ámbitos políticos, en lo que se denomina post-secularismo.[233] Por esta razón, la atención hacia el fenómeno de los SNS por parte de las organizaciones internacionales, además de por las razones propias de cada ámbito normativo e institucional concreto, se encuadra en el contexto de otorgar una mayor importancia al papel de la religión en la esfera pública.

2. EL INTERÉS POR LAS RELIGIONES EN DIFERENTES AMBITOS DEL DEBATE PÚBLICO

[233] El término postsecular es utilizado en la sociología de las religiones y en la teoría política para indicar la situación actual de la contemporaneidad post años 1970, en la cual los movimientos de laicización progresiva de los Estados y de secularización de la sociedad Europea, agravados después de la segunda guerra mundial, son reconsiderados, no como un efecto inevitable de la progresiva modernización en el mundo, sino que en realidad, se trataría de una excepción secular en un mundo que se mantiene en su gran parte como religioso. *Vid.* Jürgen HABERMAS, 'Notes on Post-Secular Society', *New Perspectives Quarterly*, xxv/4 (2008), pp. 17–29.

A partir de los años 1980, los pronósticos comunes a las ciencias sociales sobre la progresiva secularización de la sociedad se ven cada vez más cuestionados, y surge una nueva preocupación sobre el papel de la religión en diferentes ámbitos de la vida pública, tanto en el ámbito académico como en el político, especialmente en el marco de las organizaciones internacionales de fomento al desarrollo y de aquellas dedicadas a la conservación de la naturaleza. Desde aquellos años, la investigación sociológica empieza a observar casos concretos que contradicen los pronósticos de secularización progresiva. Con frecuencia se cita el caso de los EE. UU. como un ejemplo de sociedad que se modernizó sin que ocurriera un proceso de secularización tan evidente como pasó en algunos países de Europa. [234] Los estudios de sociología de la religión corroboran la misma tesis y constatan a partir de los mismos años 1980 un resurgimiento de la fuerza del fenómeno religioso en diferentes partes del mundo: en Latinoamérica (con los movimientos neo-pentecostales), y en las revoluciones de los países árabes. Como constata BERGER, lo que antes se consideraba como la regla general (una Europa cada vez más secularizada), pasa a ser visto como una excepción.[235]

A partir de finales de los años 1990, la sociología de la religión pasa a asumir que la secularización en la contemporaneidad viene acompañada de procesos importantes de contra secularización, como el renacimiento de los movimientos ortodoxos en los diferentes contextos religiosos, y un aumento del fundamentalismo y del terrorismo. El panorama más preciso de la situación del mundo a partir de la segunda mitad del siglo pasado es, utilizando la misma expresión del autor previamente citado, la de "un mundo masivamente religioso",[236] con pequeños espacios secularizados de mayor o menor dimensión, como es el caso de Europa.

El último informe del *Pew Research Center* del año 2017 sobre la situación demográfica de las religiones en el mundo, corrobora la tesis de la contra-secularización. En una de sus conclusiones señala que el porcentaje de no afiliados, es decir, de personas que se declaran sin vinculación religiosa alguna en relación con la población total del mundo

[234] Hasta los años 1970 era común en las ciencias sociales la idea de que la expansión de los procesos de modernización posibilitados por la globalización, producirían sociedades cada vez más secularizadas, en las cuales el papel de las religiones disminuiría en todos los ámbitos. *Ibid.*, pp. 11 y 17.
[235] *Vid.* Peter L. BERGER, 'The Desecularization of the World: A Global Overview', in Peter L. BERGER (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C., 1999), p. 8.
[236] *Ibid.*, pp. 6 y 9.

entre el período de 2015-2060, irá disminuyendo del 16% actual (2015), a un 13% de la población mundial para el año 2060.[237]

Los datos cuantitativos sobre la situación de la población religiosa coinciden con los datos relacionados con la actividad de las organizaciones religiosas en diferentes sectores de la sociedad. Por ejemplo, en un informe del Gobierno alemán sobre el papel de la religión en sus políticas de desarrollo, se indica que entre el 30 y el 40% de todos los servicios de salud prestados en el mundo se ofrecen por parte de organizaciones religiosas, y que la Iglesia católica es el mayor empleador del mundo, con más de 1.200 millones de trabajadores.[238] Estas nuevas evidencias y formas de interpretar el proceso de avance de la modernización en el mundo recolocan el tema de las religiones en el centro de diversos problemas políticos contemporáneos.

2.1. LA PARTICIPACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES BASADAS EN LA FE EN LA ONU

El aumento de la participación de las religiones en la vida pública se evidencia a través de su participación en la ONU. El primer paso formal en este sentido fue la creación del Comité de las Organizaciones no gubernamentales de carácter religioso ("*Committee of religious NGOs*") en el año 1972.[239] Sin embargo, la participación más activa tiene lugar a partir de los años 1980.

La participación de las *Faith-Based Organizations* (OBF´s)[240] se gestiona a través de su registro como organización consultiva en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC). Los datos del año 2016 demuestran que aproximadamente un 10% de todas las ONG´s registradas en dicho consejo son OBF, un total de aproximadamente 300 organizaciones.[241] De todas las OBF que actúan junto a las Naciones Unidas, tres tienen especial importancia por su dimensión: la Santa Sede, la Organización para la

[237] *Vid.* Pew Research Center, *The Future of World Religions…, op. cit.* p. 9.
[238] *Vid.* Federal Ministry for Economic Cooperation and Development (Germany), *The role of religion in German development policy, 2015.* Disponible en: https://www.bmz.de/en/publications/type_of_publication/information_flyer/flyer/booklet_religions.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[239] *Vid.* Jeffrey HAYNES, *Faith-based organizations at the United Nations* (New York, 2014), p. 57.
[240] La expresión organizaciones basadas en la fe (OBF) (*Faith-based organizations*) pasa a ser utilizada por diferentes organismos internacionales para referirse a cualquier organización que tenga alguna relación con religiones o sistemas de creencias, aunque sea indirectamente, como por ejemplo *Caritas* o la Organización por la Cooperación Islámica. *Ibid.*, p. 7.
[241] *Ibid.*, p. 27.

Cooperación Islámica (OIC),[242] y el Consejo Mundial de Iglesias (WCC).[243] Las dos primeras también poseen el estatus de Observador Permanente en la Asamblea General de la ONU.

Las OBF que actúan ante la ONU se ocupan de diferentes temas, y según HAYNES, intervienen para defender sus principios, pero no forman un bloque políticamente uniforme, porque incluso diferentes organizaciones vinculadas a la misma tradición religiosa pueden poseer visiones políticas muy distintas, la cuales varían desde perspectivas más conservadores hasta más liberales en lo que respecta a los temas más sensibles.[244]

En el año 2007, en el seno de la ONU, se creó la *United Nations Inter-Agency Task Force on Engaging Faith-Based Actors for Sustainable Development*, cuya misión es la de investigar sobre mecanismos para estimular y favorecer la participación de OBF´s en temas relacionados con el desarrollo.[245]

Debido a que el interés de esta investigación es la problemática ecológica, en el siguiente apartado se examinarán algunos de los eventos clave que ocurrieron a partir de los años 1980 en esta línea.

2.2. LAS PRIMERAS ETAPAS DEL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y ECOLOGÍA

El interés por las religiones en el debate político contemporáneo proviene de diferentes ámbitos. La actual e intensa relación entre las religiones y las cuestiones ecológicas tiene su origen en la segunda mitad del siglo XX, y en este apartado se pretende explicar algunos de los principales eventos históricos que marcaron la evolución de este proceso

[242] La OIC es segunda organización más grande del mundo después de la ONU, porque congrega a todos países islámicos.
[243] La WCC es una organización global que congrega diferentes denominaciones cristianas, protestantes y católicas no romanas.
[244] *Vid.* Jeffrey HAYNES, *Faith-based organizations…, op.cit.,* p. 27.
[245] La iniciativa está formada por representantes de diferentes órganos de la ONU, y el núcleo de su trabajo está relacionado con los denominados derechos reproductivos e igualdad de género. *Vid. Annual Report of the United Nations Inter-Agency Task Force on engaging Faith-Based actors for Sustainable Development: Engaging Religion and Faith-Based Actors on Agenda 2030/The Sdgs. 2018.*, p. 4 Disponible en: https://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Annual-Report-IATF-on-Religion-and-Development-Jan-18.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

(que es a la vez un movimiento social-político) y la estructuración de un incipiente campo de investigación mediante el desarrollo de una nueva disciplina académica.[246]

En el ámbito internacional, el primer evento que reunió líderes religiosos y personas preocupadas por la conservación fue el encuentro promovido en Asís en el año 1984 por parte del Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés). El encuentro se denominó "*Interreligious Gatherins on the Environment*" y se repitió dos años más tarde, en la misma ciudad, por iniciativa del Príncipe Philip del Reino Unido, entonces presidente de la WWF, contando con la participación de los líderes religiosos de las cinco religiones más grandes a nivel mundial: Cristianismo, Islam, Hinduismo, Budismo y Judaísmo.

El mismo año de la segunda reunión en Asís, esto es en 1986, en el ámbito del PNUMA, se creó la "Cooperación interreligiosa por el medio ambiente" (*Interfaith Partnership for the Environment-IPE*),[247] que organizó una serie de simposios internacionales para tratar del tema. Así, en Junio del año 2001 se realizaron dos seminarios en Teherán[248] (*International Seminar on Environment, Religion and Culture*) en los cuales se aprobó la Declaración de Teherán.[249] Posteriormente, en 2005, el PNUMA vuelve a organizar otra conferencia en el mismo país, la *International Conference on Environment, Peace, and*

[246] Sobre el recorrido histórico del desarrollo de los estudios sobre religión y ecología (Religious and Ecology Studies) la bibliografía es muy extensa. Se pueden consultar, por ejemplo: *Vid.* John GRIM; Mary Evelyn TUCKER, *Ecology and religion* (Washington :, 2014); Mary Evelyn TUCKER; John GRIM, (eds.), 'Religion and Ecology: Can the Climate Change', *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, cxxx/4 (2001); Roger S. GOTTLIEB, *The Oxford handbook of religion and ecology* (New York :, 2006); Roger S GOTTLIEB, 'Introduction. Religion and Ecology—What Is the Connection and Why Does It Matter?', in Roger S GOTTLIEB (ed), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (New York, 2006).

[247] Como resultado la actuación del PNUMA, se publicaron tres importantes documentos: en 1994, *Vid.* Noel J. BROWN; Pierre QUIBLIER, (eds.), *Ethics & Agenda 21: moral implications of a global consensus* (1994); Darrell Addison POSEY, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity* (Nairobi, Kenya, 1999); Libby BASSETT; John T BRINKMAN; Kusumita Priscilla PEDERSEN, *Earth and faith : a book of reflection for action* (New York, N.Y., 2000).

[248] El hecho de que estas conferencias hayan sido organizadas en Irán, un país que ya desde aquella época se caracterizaba por ser bastante cerrado en términos de aceptación de políticas relacionadas con los Derechos Humanos, puede provocar una cierta extrañeza, considerando que en occidente el discurso ambiental está, desde un principio, vinculado a los sectores más progresistas de la sociedad. Siendo una bandera vinculada, eminentemente, a movimientos políticos situados más a la izquierda del espectro político partidario. La vinculación entre religión y cuestiones ambientales puede ser vista también, en este sentido, como una manera para que diferentes actores del espectro político participasen de las discusiones sobre la materia.

[249] *Vid. Carta de fecha 9 de octubre de 2001 dirigida al Secretario General por el Representante Permanente de la República Islámica de Irán ante las Naciones Unidas. Declaración de Teherán sobre el medio ambiente, la religión y la cultura*, A/56/458, 11 de octubre de 2001, Quincuagésimo sexto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/56/458, (último acceso en 10/01/2020).

the Dialogue among Civilizations and Cultures[250]; y, en el año 2016, por iniciativa de la UNESCO y del PNUMA, tiene lugar "*The Second International Seminar on Environment, Culture and Religion – Promoting intercultural Dialogue for Sustainable Development*".[251]

En el ámbito de la ONU, por lo menos desde 1987, las religiones ya eran vistas como un elemento a tomarse en cuenta en las cuestiones ambientales. Por ejemplo, en el importante y conocido informe Brundtland, se hace una referencia específica a la posibilidad de que las religiones sean fuentes de valores que inspiren cambios en las conductas asociadas al medio ambiente.[252]

Otro evento importante, relacionado con las reuniones que ocurrieron en Asís en 1984 y 1986, es la fundación de la Alianza de las Religiones para la Conservación (ARC), entre los días 29 de abril y 3 de mayo de 1995, en Inglaterra. Al grupo de las cinco religiones que originalmente participaron en el encuentro de 1986 en Asís, se suman representantes de otras cuatro tradiciones religiosas: Baha'i, Daoistas, Jainistas y Sikhs. En el momento de la fundación de la ARC, los miembros de las nueve religiones participantes adoptaron la Declaración de Ohito,[253] que había sido preparada en una conferencia realizada un mes

[250] *Vid. Summary Report of the International Conference on Environment, Peace, and the Dialogue among Civilizations and Cultures*, 9-10 may 2005, Teheran. Disponible en: http://enb.iisd.org/download/pdf/sd/ymbvol108num1e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[251] *Vid. Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development. A Discussion Note prepared for the Second International Seminar on Environment, Culture and Religion – Promoting Intercultural Dialogue for Sustainable Development*, 23 – 24 April 2016, Tehran, Islamic Republic of Iran. Nairobi: UNEP, 2016. Disponible en: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/8696/-Environment,_religion_and_culture_in_the_context_of_the_2030_agenda_for_sustainable_development-2016Environment,_religion_and_culture_in_the_context_.pdf?sequence=2&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020).

[252] *Vid. Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: "Nuestro futuro común*", (A/42/427), Cuadragésimo segundo período de sesiones, Ginebra, 4 de agosto de 1987, p. 118. Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/42/427&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

[253] En la declaración de Ohito, se adoptan 10 principios denominados "principios espirituales" y 10 recomendaciones de acción. Los primeros son una serie de declaraciones relacionadas con la relación entre humanidad y naturaleza, entre los principios se destacan, por ejemplo, el reconocimiento de que la conservación de la naturaleza es una obligación de naturaleza religiosa (principio 2); el reconocimiento de que el origen de la crisis ambiental está en los patrones de comportamiento humanos (ganancia y avaricia) (principio 6); la necesidad de incluir a comunidades religiosas en las políticas de desarrollo (principio 8); la necesidad de tener en cuenta conocimientos tradicionales de comunidades tradicionales/religiosas (principio 9). Entre las recomendaciones, se pueden destacar: a los líderes religiosos, tener en cuenta las cuestiones ambientales en la enseñanza y la práctica religiosa de cada tradición (recomendaciones 1 y 3); la recomendación a las personas practicantes de las diversas religiones de que tengan en cuenta las cuestiones ambientales en sus hábitos de consumo, en la educación de la comunidad y de sus hijos (recomendaciones 4,5 y 7); la creación de mecanismos de autoevaluación por parte de las organizaciones religiosas para evaluar sus actividades en materia ambiental (recomendación 10). *Vid.* Alliance of

antes en la ciudad japonesa del mismo nombre. En la declaración se reconoce explícitamente que la cuestión ambiental es un tema que debería ser tratado por las organizaciones religiosas, así como que las religiones tienen un potencial importante para influir en las mismas a través de la posibilidad de estimular y propagar comportamientos ambientalmente responsables.

En 1993, por iniciativa del expresidente ruso Mikhail Gorbachov, se funda la Cruz Verde Internacional, organización que a pesar de no estar expresamente vinculada a ninguna tradición religiosa en particular también aborda los problemas ambientales basándose en valores. Por ejemplo, en su carta fundacional se afirma que: "*Life is precious. All forms of life have their own intrinsic value and share our planetary home in an interdependent community in which all parts are essential to the functioning of the whole. We have a moral and ethical obligation to preserve life in its integrity and maintain our planet's health and security for present and future generations*".[254] La organización es responsable de promover y coordinar diferentes conferencias en el ámbito internacional para discutir los problemas ambientales desde una perspectiva ética. Promueve así una serie de conferencias, denominadas *Earth Dialogue*s, iniciadas en el año 2002 en Lyon (Francia), en las que se discute el papel de las religiones en temas ambientales.[255]

Por otra parte, el Banco Mundial (BM), por iniciativa de su entonces presidente James D. Wolfensohn, con la participación del entonces arzobispo de Canterbury (George Carey), y en cooperación con la ARC, fundó la *World Faiths Development Dialogue*, una organización internacional con sede en la Universidad de Georgetown, constituida con el objeto de investigar posibles interacciones entre religiones y agencias seculares de desarrollo. En el año 2000, específicamente en relación con el tema ambiental, el BM crea un programa específico para tratar la relación entre OBF´s y cuestiones ambientales, el *Faith and Environment Program.* En el año 2003, en colaboración con la ARC, el BM publica el informe *Faith in Conservation*, coordinado por Martin Palmer y Victoria

Religions and Conservation – ARC. *The Ohito declaration on religions, land and conservation*. Ohito, Japan, 1995. Disponible en: http://www.arcworld.org/news.asp?pageID=871, (último acceso en 10/01/2020).

[254] *Vid.* Green CROSS Initiative, *Our Mission*. Disponible en: https://www.gcint.org/who-we-are/our-mission/, (último acceso en 10/01/2020).

[255] Los encuentros posteriores se realizaron en el año 2004 en Barcelona, en el 2006 en Brisbane (Australia), en el 2008 en Belo Horizonte (Brasil), y en el 2013 en Génova (Italia). *Vid.* Green CRROSS International and the Earth Council, *Globalization and Sustainable Development: Is Ethics the Missing Link?* Earth Dialogues Forum Lyon, February 21-23, 2002. Disponible en: https://cartadelatierra.org/biblioteca-virtual2/earth-charter-dialogues-lyon-france-synthesis-report-2002/, (último acceso en 10/01/2020).

Finlay. En dicho documento se sientan las bases de un naciente campo de investigación.[256] En el 2006, el BM publica el primer informe de seguimiento entre los años 2000-2005 titulado: *Faiths and the Environment World Bank Support 2000–05*.[257]

También, por otra parte, y por la misma época, diferentes organizaciones interreligiosas no-gubernamentales de carácter internacional empezaron a abordar directamente el papel de las religiones en los problemas ambientales. Por ejemplo, el Parlamento de las Religiones,[258] en sus ediciones de los años 1993 en Chicago, y en 1999 en Sudáfrica, trató específicamente el papel de las religiones en la crisis ambiental. En el primero de estos eventos, se aprobó una declaración propuesta por Hans KUNG titulada *Declaration Toward a Global Ethic*, en la que se reafirma el papel de las religiones en las cuestiones ambientales y se adopta una declaración de principios que deberían formar parte de una Ética Global.[259]

Entre las primeras iniciativas de las organizaciones de carácter propiamente religioso se puede citar la fundación, de la *National Religious Partnership for the Environment*[260] en el año 1993. Su creación surge como respuesta a la carta abierta de los científicos reunidos en el Fórum Global sobre el Medio Ambiente en Moscú en el año 1990, titulada *Preserving the earth: an appeal for joint commitment in science and religión*, en el que un grupo de 23 científicos reconocidos [261] procedentes de diferentes universidades abogan por la necesidad de una unión de esfuerzos entre ciencia y religión para afrontar las cuestiones ambientales.

---

[256] Martin PALMER, *Faith in conservation : new aproaches to religions and the environment* (Washington, D.C., 2003).

[257] *Vid.* The World Bank, *Faiths and the Environment: World Bank Support 2000–05*. Washington, DC, 2006. Disponible en: http://siteresources.worldbank.org/GLOBALENVIRONMENTFACILITYGEFOPERATIONS/Resources/Publications-Presentations/EAPFaith&Environment.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[258] El Parlamento de las Religiones es una ONG de diálogo interreligioso que nace en Chicago en 1893, y que desde entonces promueve encuentros regulares con líderes religiosos de todo el mundo. *Vid.* Parliament of the World's Religions, *Declaration Toward a Global Ethic*, 4 September 1993 Chicago, U.S.A. Disponible en: https://s3.amazonaws.com/berkley-center/930904KungParliamentDeclarationTowardGlobalEthic.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[259] En la declaración, los representantes de las diferentes religiones presentes en el parlamento reconocen, por ejemplo: "We are interdependent. Each of us depends on the well-being of the whole, and so we have respect for the community of living beings, for people, animals, and plants, and for the preservation of Earth, the air, water and soil." *Ibid.*, p. 1.

[260] Creada por una iniciativa conjunta de cuatro organizaciones religiosas ubicadas en los EE.UU: la Conferencia de los Bispos de los EE.UU (U.S. Conference of Catholic Bishops), el consejo nacional de Iglesias (the National Council of Churches), la coalición para el Medio Ambiente y la Vida Judaica (the Coalition on the Environment and Jewish Life), y la Red ambiental Evangélica(the Evangelical Environmental Network).

[261] Entre los cuales se puede destacar: Carl Sagan, Paul J. Crutzen, Stephen Jay Gould.

Dos años después, la *Union of Concerned Scientists*, organización que congrega diferentes científicos de todo el mundo, publicó un nuevo documento titulado *World Scientists´ Warning to Humanity*, firmado por más de 2000 científicos (incluyendo 200 premios nobel), en el que se reafirma la necesidad de que la crisis ambiental sea afrontada también desde una perspectiva religiosa.[262] Finalmente, es necesario mencionar el proyecto de creación de la organización *Faithinvest*, iniciado en el año 2017, bajo la coordinación de la ARC, en el marco del primer *Zug Faith in Finance meeting* en Zug (Suiza). En aquella reunión se aprobaron unas directrices de aplicación, *The Zug Guidelines for faith-consistent investment Faith in Finance: "What do you do with wealth to make a better planet?*. Se trata de un documento que reúne diferentes declaraciones en relación a las inversiones realizadas por ocho religiones diferentes y por organizaciones religiosas y que tiene por objeto servir de guía a inversores vinculados con las dichas tradiciones religiosas. El objetivo general del grupo es dar respuesta desde la fe a los Objetivos del Desarrollo Sostenible.[263] En el año 2018, se realiza la segunda reunión del grupo, donde participan inversores religiosos y diferentes representantes de organizaciones religiosas para discutir sobre la creación de la *FaithInvestment*, organización dirigida a asesorar a los inversores en la realización de inversiones éticas en diferentes ámbitos, con el objetivo general de contribuir para alcanzar las metas de desarrollo sostenible.[264]

Estos son solamente algunos ejemplos de cómo, a partir de los años 1980, el interés por las religiones por parte de diferentes ámbitos institucionales y académicos comenzó a formar parte del debate público relacionado con la cuestión ambiental,[265] y que se puede resumir en tres clases distintas de argumentos: (a) argumentos de carácter moral; (b) argumentos relacionados con la dimensión cuantitativa y organizativa de dichas

[262] *Vid.* Mary Evelyn TUCKER, 'Religion and Ecology', in Peter B Clarke (ed), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (Oxford, 2011), p. 822.
[263] *Vid.* Martin PALMER; Pipa MOSS, *The Zug Guidelines for faith-consistent investment - Faith in Finance : "What do you do with wealth to make a better planet?,* 20 October 2017, Alliance of Religions and Conservation, Bath, UK, 2017. Disponible en: http://www.arcworld.org/downloads/ZUG_Guidelines_to_FCI_2017.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[264] *Vid.* Alliance of Religions and Conservation – ARC, *Major new alliance of religious investment funds creating a better and fairer world*, 2017 http://www.arcworld.org/downloads/Zug Faith Investing Alliance Press Release.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[265] La mejor base documental para investigar la historia de la relación entre religión y medio ambiente o religión y ecología es la página Web del *Forum on Religion and Ecology*, de la Universidad de Yale, que compila una serie de artículos, conferencias, y documentos históricos. *Vid.* Yale University, *Forum on Religion and Ecology.* Disponible en: https://fore.yale.edu/, (último acceso en 10/01/2020).

organizaciones; (c) argumentos relacionados con la gestión territorial de las áreas propiedad de las OBF.[266]

Desde la primera perspectiva, se considera que las religiones son también sistemas de pensamiento complejo que son capaces de producir subjetividades y modos de interpretar y relacionarse (éticamente) con el mundo y que, por esta misma razón, en un contexto de crisis planetaria, podrían servir de fuente de inspiración para afrontar las cuestiones ambientales desde una perspectiva de cambio comportamental. Aquí se considera que las religiones son repositorios de normas éticas y de diferentes modos de vida que pueden ser utilizados, repensados o promovidos, cuando sea el caso, para alcanzar el objetivo común del cambio en la relación que se mantiene con el planeta.[267] Como observa MALLARACH, los diferentes ideales de vida monástica vinculados, por ejemplo, a las tradiciones cristianas oriental y occidental, son ejemplos de lo que se puede denominar actualmente como "estilos de vida resilientes", es decir, en armonía con el entorno natural, que a su vez es un objetivo fundamental de la idea política de sustentabilidad.[268]

Por lo que respecta a la segunda perspectiva,[269] tal como resume un informe del Banco Mundial, desde un punto de vista organizacional, las religiones deben tenerse en consideración por parte de las organizaciones de desarrollo (también ambiental) por las siguientes razones: las OBF tienen redes de influencia mayores comparadas con cualquier otro tipo de organización; tienen una larga experiencia en educación, gestión y organización institucional, y en algunos casos son la única institución que funciona; tienen un número mayor de seguidores que cualquier partido político o ideología.[270] En

[266] Esta división en tres ámbitos fue adoptada, por ejemplo, en un informe de la RSPB. *Vid.* Simon MARSH, *Saving Nature with Faith Communities: Working in partnership for nature in the UK and around the world*. Sabbatical Report, April 201, Royal Society for the Protection of Birds (RSPB). Disponible en: http://ww2.rspb.org.uk/Images/SNwFC_final_report_tcm9-345631.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[267] Este tipo de abordaje es evidente, por ejemplo, en la idea de conversión ecológica expresa en la encíclica *Laudato Si*, del papa Francisco. *Vid.* Papa Francisco, *Laudato Si : sobre el cuidado de la casa común* (Madrid, 2015).

[268] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH, 'Monastic communities and nature conservation: Overview of positive trends and best practices in Europe and the Middle East', *Diversity of Sacred Sites of Europe. Proceedings of the third workshop of the Delos Initiative, Inari-Anaar, 2010*, (Gland, Switzerland, 2012), 2012, pp. 157–173.

[269] Un ejemplo concreto de este tipo de argumento puede ser encontrado en los diferentes seminarios organizados por el PNUMA. *Vid.* UNEP, "Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 *op. ci.t*, p. 3

[270] La relación entre organizaciones religiosas e instancias internacionales de desarrollo no siempre es pacífica. En temas como el de las políticas de salud pública relacionadas con la contracepción y el aborto, promovidos por organizaciones como el Fondo de Población de las Naciones Unidas (FPNU), el conflicto con valores religiosos constituye una fuente importante de conflictos. En estos casos los intentos por coordinar acciones con organizaciones religiosas, principalmente en países de África, se convierten también

resumen, "*The faiths actually are the oldest, largest, most respected, and deepest-penetrating NGOs.*"[271]

En relación con el tercer punto de vista, este tiene en cuenta el hecho de que las organizaciones religiosas son propietarias de, aproximadamente, un 7% de toda la superficie del planeta. Así, se considera que este tipo de organizaciones pueden contribuir a la adopción de prácticas de gestión del territorio "ecológicas" o sostenibles. Especialmente en Europa, donde hay importantes áreas de tierras que son propiedad de comunidades monásticas cristianas, principalmente de la Iglesia Católica Romana y de diferentes Iglesias Ortodoxas, existe la posibilidad de coordinar esfuerzos en la lucha por alcanzar objetivos comunes.[272]

El proceso iniciado en la segunda mitad de los años 1980 continúa en la actualidad, con una ampliación considerable del espectro de actores involucrados, tanto de orden gubernamental como no gubernamental. Hoy en día, la lista de proyectos, encuentros y documentos sobre la relación entre estos dos sectores es demasiado amplia como para ser referida en estos breves apuntes históricos.[273]

La atención hacia los SNS por parte de las organizaciones internacionales debe ser comprendida dentro del contexto más amplio de replanteamiento del papel de las

---

en un intento por conseguir una mayor aceptación social para políticas que, de otra manera, encontrarían mayor resistencia. En estos casos, la actividad de las agencias internacionales puede ser criticada como un modo de realizar cambios estructurales en determinadas sociedades tradicionales de manera indirecta.

[271] *Vid.* Dwight NEWMAN, Elisa RUOZZI; Stefan KIRCHNER, 'Legal Protection of Sacred Natural Sites Within Human Rights Jurisprudence: Sápmi and Beyond', in Leena HEINÄMÄKI; Thora Martina HERRMANN (eds.), *Experiencing and protecting sacred natural sites of Sámi and other indigenous peoples* (Cham, Switzerland, 2017), p. 11.

[272] En Europa, principalmente en los países del este, una importante parcela de áreas naturales está ubicada en territorios de comunidades monásticas. Con la reciente participación de las organizaciones religiosas cristianas, principalmente de la Iglesia Ortodoxa y de la Iglesia Católica Romana, surge, desde dentro de las comunidades monásticas, una preocupación por la gestión ambientalmente responsable de las áreas naturales. Ejemplos importantes son El Monasterio de Poblet, en Catalunya-España, el Mont Athos, en Grecia, o el Monasterio de Rila, en Bulgaria. Sobre el papel de las comunidades monásticas cristianas en la gestión ambiental *Vid.* Josep-Maria MALLARACH, 'Monastic communities and nature conservation: Overview of positive trends and best practices in Europe and the Middle East', *op. cit.*, p. 157 ; Josep Maria MALLARACH ; Lluc TORCAL, 'Initiatives taken by the Cistercian Monastery of Poblet to improve the integration of spiritual, cultural and environmental values Catalonia, Spain', in Josep Maria MALLARACH and Thymio PAPAYANNIS (eds.), *The Sacred Dimension of Protected Areas: Proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative - Ouranoupolis 2007* (Gland, Switzerland, 2009), p. 162.

[273] Para un análisis histórico actual más detallado, se puede consultar las diferentes obras de referencia disponibles en la actualidad. Entre las obras básicas más relevantes sobre el tema, *Cfr.* Roger S. GOTTLIEB, *The Oxford handbook of religion and ecology, op. cit.*, p. 3 y ss; John GRIM; Mary Evelyn TUCKER, *Ecology and religion*; Willis JENKINS, Mary Evelyn TUCKER; John GRIM, (eds.), *Routledge handbook of religion and ecology, op. cit.* p. 13 y ss.

religiones (consideradas como sistemas de pensamiento y como estructuras organizadas) en el marco del debate sobre los problemas contemporáneos.

2.3. CAMBIOS EN LOS MODELOS DE CONSERVACIÓN: COMUNIDADES LOCALES, VALORES INMATERIALES, CULTURALES Y ESPIRITUALES

Con el objetivo de continuar con el hilo de los apartados anteriores, en el presente apartado se realiza una breve investigación sobre el cambio de modelo en los sistemas de conservación, que ocurre principalmente a partir de los años 1970, en relación con el modelo anterior surgido en los EE. UU. a finales del siglo XIX. Como se podrá constatar a continuación, se evidencia un proceso de apertura de los sistemas de conservación institucionales hacia las realidades locales. En un primer momento, una apertura de carácter formal relacionada con la adopción de procesos participativos; y, en un segundo momento, mediante cambios más sustanciales, relacionados con la recepción institucional de valores, prácticas y cosmologías locales.

La preocupación por el reconocimiento político de la diversidad, la cual caracteriza la teoría política después de la segunda guerra mundial, también se ve reflejada en la teoría sobre los modelos de conservación, lo que trae como consecuencia el aumento de la preocupación por el rol de los actores locales en dichos proyectos institucionales.

Así, se puede observar que el cambio en los modelos de conservación sucede en la misma época en la que las religiones, o más precisamente las OBF´s, pasan a ser reinsertadas en el debate internacional sobre el desarrollo, de tal modo que los temas tratados en el apartado anterior están vinculados a los cambios que serán tratados en este apartado. De manera general, se trata de un proceso amplio de apertura y de dar visibilidad a las diferencias en el ámbito institucional y político. Tanto la inclusión de las religiones en los marcos institucionales históricamente seculares, como la reconsideración del papel de los actores locales situados en el entorno de áreas de conservación, pueden ser vistos como expresiones concretas de un fenómeno de mayores dimensiones que, finalmente, puede ser entendido como un cambio en la imagen que se tiene de la naturaleza plasmada en diferentes contextos institucionales.

A manera de resumen, se observa que el modelo de conservación que inspira la creación de los primeros parques naturales, el modelo Yellowstone, desarrollado a finales del siglo XIX en los EE.UU, basado en la idea de que la conservación exige la exclusión de toda

y cualquier ocupación humana del lugar, pasa a ser matizado por una visión más abierta que reconoce el papel de las comunidades locales en las estructuras de conservación formalmente instituidas. [274]

En el ámbito internacional, dos instrumentos políticos y normativos aprobados en el seno de la UNESCO marcaron el inicio del cambio al que se hace mención: el Programa sobre el Hombre y la Biosfera (1971), y la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, natural y cultural (1972).[275] Fundamentalmente, lo que cambia en estos marcos normativos es el abordaje que se hace del papel de las comunidades locales en las iniciativas institucionales de conservación. Como observa GARCÍA FERNÁNDEZ, desde 1972 la UNESCO ha venido creando un Derecho internacional de la cultura, ampliando sus preocupaciones iniciales, e intentando tratar todos los temas relativos a los bienes culturales.[276]

El modelo Yellowstone[277] de parques naturales está basado en tres características fundamentales: fronteras bien delimitadas; propiedad estatal; y presencia exclusivamente transitoria de personas, es decir, visitantes. Este modelo excluye, por principio, la presencia humana en las áreas de conservación, por considerar que es la mejor manera de preservar determinadas características del ecosistema. Por lo tanto, la designación de parques naturales basada en este modelo implica el desplazamiento de los ocupantes tradicionales del lugar. En oposición a este modelo excluyente, a partir de los años 1970 y por influencia del movimiento político de los derechos de los pueblos indígenas y de las comunidades locales campesinas, se empieza a pensar en modelos más inclusivos capaces de integrar la vida de las comunidades locales y las necesidades de conservación de determinados bienes presentes en determinados ecosistemas. [278]

Tal y como constató el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en uno de sus informes presentados ante la Asamblea General de la ONU, la declaración de lugares patrimonio de la humanidad y de áreas protegidas, en un primer momento se hizo

[274] *Vid.* Stan STEVENS, 'The Legacy of Yellowstone', in Stan STEVENS (ed), *Conservation through cultural survival: indigenous peoples and protected areas* (Washington, 1997), p. 28.
[275] Ver el comentario sobre dichos instrumentos más adelante (apartado 3, del presente capítulo).
[276] *Vid.* Javier GARCÍA FERNÁNDEZ, *Estudios sobre el Derecho del Patrimonio Histórico* (Madrid, 2008), p. 205.
[277] El movimiento moderno de áreas protegidas se inicia en 1864 con la designación del Valle de Yosemite como patrimonio público por parte del gobierno de los EE. UU, seguido de la creación del primer Parque Nacional, el de Yellowstone en 1872. *Vid.* Mark STOLL, *Inherit the holy mountain : religion and the rise of American environmentalism* (New York, 2015), p. 7.
[278] *Vid.* STEVENS, "The Legacy of Yellowstone," *op. cit.*, pp. 31y 35.

sin tener absolutamente en consideración a las poblaciones indígenas presentes en esos lugares, lo que acarreaba diversos problemas, como la restricción de acceso a SNS o incluso la expulsión de los habitantes.[279] La idea central de este cambio de perspectiva es la de que el hombre es también parte de la naturaleza, y la protección de los espacios naturales debe también considerarlo como uno de los actores que forman parte de un determinado ecosistema. La presencia humana de forma permanente deja de ser considerada como incompatible con la conservación de los valores naturales presentes en el lugar.

Ejemplo de un modelo más inclusivo es el de las Reservas de la Biosfera, creadas por la UNESCO a partir del Programa sobre el Hombre y la Biosfera (*MAB Programme*, por sus siglas en inglés). En este sistema, se prevé la ocupación permanente de determinadas áreas integradas en un sistema mayor de conservación. Las reservas son pensadas para funcionar en tres niveles, tres zonas concéntricas con diferentes regímenes de uso posible: desde un centro, con alto grado de protección; hasta una zona *buffer*, en la cual estarían permitidos el uso tradicional y el desarrollo de actividades recreativas y de investigación; y una zona final, en la cual se desarrollarían actividades económicas importantes para las comunidades del entorno.[280]

Así, en esta misma dirección que apunta hacia una mayor participación de las comunidades del entorno en el proceso de establecimiento y gestión de áreas protegidas, se empieza a identificar la necesidad de que para que pueda darse la participación, es necesaria la adaptación del discurso oficial de conservación (basado en datos científicos de las ciencias biológicas, de la ecología, etc.) a los valores tradicionales de las comunidades locales, así como también es necesario un reconocimiento de los conocimientos tradicionales y formas de gestión del ecosistema ya practicadas por estas comunidades.

Además, surge también la idea de conservación basada en el vernáculo (*vernacular conservation*)[281]. Se trata de un modelo que reconoce no solamente las prácticas locales

[279] *Vid.* Asamblea General de la ONU, *Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Victoria Tauli-Corpuz, A/71/229, 29 de julio de 2016, p. 24. Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/71/229&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020)

[280] *Vid.* J. RONALD ENGEL, "Biosphere Reserves and World Heritage Sites," in *Encyclopedia of Religion and Nature* (Continnum, 2005), p. 192.

[281] *Vid.* Michel P. PIMBERT; Jules N. PRETTY, "Parks, People and Professionals: Putting ´Participation´ into Proteced-Area Management," in *Social Change and Conservation: Environmental Politics Ans Impacts of*

de gestión del ecosistema, sino también los sistemas de valor y motivos locales por los cuales determinada parcela del territorio es apartada del uso común. Cuando se pasa a considerar estos elementos locales, surge la necesidad de adaptar los mecanismos de gestión y participación.[282]

Además, en la literatura conservacionista surgen otros conceptos que evidencian estas nuevas necesidades de integración, como pueden ser el paisaje cultural, la conservación biocultural, la dimensión cultural de los recursos naturales, los SNS, entre otros. [283]

Como se verá en los siguientes apartados, la atención hacia los conocimientos locales, la inclusión de valores espirituales y las referencias al ámbito de lo sagrado en la literatura conservacionista significan, en cierto sentido, la extrapolación de la idea de naturaleza mecanicista que domina el *ethos* cultural moderno y contemporáneo desde el renacimiento. Como observan MALLARACH y PAPAYANIS, el modelo de conservación desarrollado en Europa se ha visto muy influenciado por esta visión mecanicista de la naturaleza, que la reduce a una experiencia cuantificable y científica. Esta es la razón por la cual el movimiento conservacionista que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XX ignoraba los valores inmateriales asociados a la experiencia real del mundo natural.[284] Los valores intangibles, ya sean de carácter cultural o espiritual o religioso,[285] eran en gran parte ignorados en los modelos oficiales de conservación, basados exclusivamente en indicadores como la biodiversidad u otras características del

NAtional Parks and Protected Areas, ed. Krishna B. GHIMIRE and Michel P. PIMBERT (Earthscan, 1997), p. 319.

[282] *Vid.* T. HAY-EDIE; M. HADLEY, "Natural Sacred Sites - A Comparative Aproach to Their Cultural and Biological Significance," in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management*, *op. cit.*, p. 60.

[283] *Vid.* Christopher HAKKENBERG, 'Biodiversity and Sacred Sites: Vernacular Conservation Practices in Northwest Yunnan, China', *Worldviews*, xii (2008), pp. 74–90.

[284] Es verdad que el primer movimiento conservacionista del siglo XIX en los EE.UU. estuvo influenciado por ideas no mecanicistas de la naturaleza, como sostenían John Muir, Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson, sin embargo, la perspectiva economicista y material prevaleció en el proceso de institucionalización de aquellas ideas iniciales a partir de principios del siglo XX. Para un análisis histórico del proceso *Vid.* Mark STOLL., *Inherit the holy mountain : religion and the rise of American environmentalism*. *Op. cit.*, p. 111. *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, "Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative," in Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (London, 2010), p. 199.

[285] La guía sobre incorporación de los valores inmateriales asociados a la naturaleza producida por EUROPARC en 2012 enumera seis tipos de valores inmateriales diferentes: 1. Valores estéticos y perceptuales; 2. Valores artísticos; 3. Valores sociales y etnológicos; 4. Valores orales y lingüísticos; 5. Valores religiosos; 6. Valores espirituales. *Vid.* Josep Maria MALLARACH, *Manual 10. El Patrimonio Inmaterial: Valores Culturales y Espirituales Manual Para Su Incorporación En Las Áreas Protegidas, Serie de Manuales EUROPARC-España Programa de Trabajo Para Las Áreas Protegidas 2009-2013* (Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez, 2012), p. 28.

patrimonio natural. Bajo este paradigma, la naturaleza es considerada como una fuente de recursos, o bien como una plataforma para obtener "servicios ecosistémicos".[286]

En este contexto, el tema de los SNS se constituye en un modelo de organización socio-territorial que funciona como un sistema de protección orgánica de determinadas parcelas del territorio que históricamente han funcionado de forma no institucionalizada. Los SNS son, en palabras de LATOUR, híbridos,[287] es decir son producto de la interacción de un determinado grupo humano con un entorno natural específico. En este sentido, su reconocimiento institucional denota una apertura del sistema jurídico hacia la incorporación de ideas con un origen muy distinto a la matriz conceptual que inspira el pensamiento jurídico occidental.

Se ha observado que desde la perspectiva de la conservación los SNS son las estructuras de preservación de determinadas parcelas del territorio más antiguas del planeta.[288] Como el elemento religioso suele ser considerado uno de los aspectos fundamentales de la cultura de un determinado pueblo, la preocupación por la sacralidad del territorio está íntimamente relacionada con los nuevos intentos por tener en consideración los diferentes aspectos "locales" en cualquier modelo de conservación del territorio del que se trate.

Como las áreas de conservación establecidas por los Estados Nacionales en muchos casos afectan a territorios tradicionalmente ocupados por pueblos originarios, la preocupación de las instancias de conservación por los SNS se asocia, en un principio, a los de los diferentes pueblos indígenas alrededor del mundo. Posteriormente, también los SNS de las grandes religiones monoteístas pasan a ser objeto de investigación, principalmente en Europa, por la posibilidad de que funcionen como centros catalizadores de valores asociados a la sustentabilidad. [289]

Por lo tanto, en todos los regímenes que serán analizados en los siguientes apartados, la atención sobre los SNS se basa en las siguientes razones: (1) la necesidad que tienen las

[286] Como se discutirá en el capítulo IV, esta representación real de la naturaleza como algo cuantificable es una reducción de la experiencia real concreta de los objetos naturales. Como se verá más adelante, el origen de esta división está, como constata LATOUR, en lo que WHITEHEAD denomina bifurcación de la naturaleza entre características primarias y secundarias. *Vid.* Bruno LATOUR, *An inquiry into modes of existence : an anthropology of the moderns* (2013), p. 115.

[287] En el capítulo IV se discute el concepto de híbrido, o de casi-objeto, a partir de la visión de LATOUR, *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*, *op. cit.*, p. 17.

[288] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Naturales Sagrados Directrices para Administradores de Áreas Protegidas, op. cit.*, p. x.

[289] Ver apartado 4.2.1.2 abajo.

organizaciones dedicadas a proyectar e implementar programas de conservación de tener en cuenta los modos de vida de las comunidades locales; (2) la necesidad de la incorporación de sistemas de valores y de vocabulario que permitan aumentar la capacidad de dialogar con las comunidades locales; (3) el rechazo, en muchos casos por parte de comunidades locales, de los modelos de conservación exclusivamente basados en discursos deslocalizados de tipo *top-down;* (4) la constatación de que los SNS han funcionado históricamente como sistemas de protección extra-institucionales de determinadas parcelas del territorio;[290] (5) la constatación de que el sistema de conservación basado en SNS ha tenido históricamente mejor aceptación social que los modelos de conservación basados en áreas protegidas; (6) la constatación de que los SNS son un fenómeno difundido por todos los continentes, con excepción de la Antártida y que, sumando las áreas que están bajo la propiedad de las grandes organizaciones religiosas del mundo, pueden representar extensiones significativas de la superficie del planeta.[291]

A todo lo anterior cabe añadir que a partir de la investigación llevada a cabo en el ámbito de la UICN se constató que los SNS son fenómenos presentes en la mayoría de los ecosistemas del planeta y en todas las categorías de áreas protegidas de la UICN.[292] Además, a partir de los estudios pioneros realizados en Ghana[293] y en la India[294] en los años 90, se empezó a observar que los SNS poseían niveles de conservación de la biodiversidad mucho más elevados que otras áreas del mismo entorno, y que estos niveles estaban directamente relacionados con su elemento sagrado.[295] Dichos hallazgos

[290] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, 'Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative', *op. cit.*, p. 199

[291] *Vid.* Shonil A BHAGWAT, 'Sacred groves and biodiversity conservation: a case study from the Western Ghats, India', in Della HOOKE, Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation, op. cit.*, p. 324.

[292] *Vid.* Bas VERSCHUUREN; Josep-Maria MALLARACH; Gonzalo OVIEDO, 'Sacred sites and protected areas', in Nigel DUDLEY; Sue STOLTON (eds.), *Defining Protected Areas An international conference in Almeria, Spain, May 2007* (Gland, Suiza, 2008), p. 169.

[293] *Vid.* Thomas SCHAAF, 'UNESCO's Experience with the Protection of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation', Cathy LEE; Thomas, SCHAAF, *International Workshop on the importance of Sacred Natural Sites for biodiversity conservation.* Kunming and Xishuangbanna Biosphere Reserve People's Republic of China, 17– 20 February 2003. UNESCO, 2003. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133358, (último acceso en 10/01/2020) pp. 13–20.

[294] *Vid.* P.S. RAMAKRISHNAN, 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds.), *Conserving the Sacred for Biodiversity Management, op. cit.*, p. 8.

[295] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices…, op. cit.,* p. 23; Shonil A. BHAGWAT; Claudia RUTTE, 'Sacred groves: potential for biodiversity management', *op. cit.*, pp. 519–524.

científicos han respaldado el movimiento por la inclusión de los SNS en las discusiones sobre conservación, como se verá a lo largo del presente capítulo.[296]

A modo de resumen, y de acuerdo con MALLARACH y PAPAYANNIS, se puede afirmar que el reciente interés por los SNS (y por los valores espirituales de la naturaleza en general) por parte de diferentes instancias internacionales relacionadas con la conservación está motivado por tres factores básicos: (a) la evidencia científica de los límites de la ciencia occidental; (b) la necesidad de tener en cuenta factores relacionados con la gobernanza de estos espacios; (c) y por el reciente interés de las grandes religiones en los temas relacionados con el medio ambiente.[297]

Además del reconocimiento de los derechos de las comunidades locales sobre sus territorios sagrados, este proceso de visibilización del fenómeno a nivel institucional tiene por objetivo el aprovechar los conocimientos tradicionales de gestión de estos territorios para mejorar así la efectividad de las políticas públicas sobre conservación de la naturaleza.[298]

Una de las principales preocupaciones, consecuencia de la reciente institucionalización de los SNS, es saber si esta incorporación por parte de diferentes organismos internacionales y nacionales servirá para revalorar o apoyar los sistemas locales de valores o si, por el contrario, puede provocar la desvinculación de estas comunidades locales de sus lazos simbólicos, sagrados con el territorio.[299] Como suele ocurrir en el modelo de sociedad capitalista actual, que tiende a transformar en mercancía todo lo que pueda, hay un riesgo de que haya una apropiación y un vacío de la idea de SNS en su proceso de institucionalización.[300]

Tras haber analizado el panorama general de las razones que determinan que los diferentes ámbitos normativos hayan empezado a preocuparse por la idea de SNS, en los

[296] Por ejemplo, las Directrices Akwé:kon, reconocen expresamente la relación entre preservación de la biodiversidad y los SNS en su párrafo 31 al referirse a los posibles impactos en lugares sagrados y actividades rituales y ceremoniales. *Vid. AKWÉ: KON - Directrices voluntarias…, op. cit.,* p., 15.
[297] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, 'Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative', *op. cit.*, p. 199.
[298] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices…*, *op. cit.*, p. x.
[299] *Vid.* T. HAY-EDIE; M. HADLEY, 'Natural Sacred Sites - A Comparative Aproach to Their Cultural and Biological Significance'…, *op. cit.*, p. 61.
[300] Una preocupación legítima asociada a los debates sobre los conocimientos tradicionales es la biopiratería de los mismos, por parte de organismos y empresas multinacionales. *Vid.* Vandana SHIVA, *Biopiratería: El saqueo de la naturaleza y del conocimiento* (Barcelona, 2001), p. 93.

siguientes apartados se estudiará el desarrollo histórico de este concepto en cada ámbito específico.

3. SITIOS NATURALES SAGRADOS, RESERVAS DE LA BIOSFERA Y PATRIMONIO CULTURAL

En este apartado se realiza un análisis de las normas y de las organizaciones internacionales relacionadas con la idea de patrimonio mundial y de patrimonio cultural. Concretamente, son objeto de estudio del presente apartado los siguientes instrumentos y contextos institucionales: el Programa sobre el Hombre y la Biosfera; la CPMCN, y la CSPCI.

3.1. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y EL PROGRAMA SOBRE EL HOMBRE Y LA BIOSFERA

La UNESCO es la primera institución de carácter internacional en la que se observa una preocupación directa por la relación entre SNS y conservación, principalmente a partir del Programa sobre el Hombre y la Biósfera (MAB) de 1971 y de la Convención sobre Patrimonio Mundial Natural y Cultural de 1972. Es aquí donde se inicia, dentro de las Naciones Unidas, el proceso de cambio respecto a los valores y el papel de los actores locales en la conservación del territorio.[301]

Dicho programa tenía ya desde su inicio el objetivo de coordinar las estrategias de conservación de la diversidad biológica con las necesidades de las comunidades locales, buscando alcanzar, según la expresión de los documentos oficiales, un equilibrio sostenible, el desarrollo económico y la preservación de los valores culturales. Al considerar conjuntamente los "valores culturales" y los "objetivos de conservación", el Programa plantea un cambio respecto a las anteriores estrategias de conservación que estaban basadas en la exclusión de la presencia humana, como las aplicadas a las reservas o parques naturales.[302]

[301] El programa se desarrolló en la práctica desde 1968, cuando se realizó la Conferencia Internacional de Expertos sobre las Bases Científicas de la Utilización Racional y la Conservación de los recursos de la Biosfera", en Paris. *Vid.* Asamblea General de la ONU, *Propuestas para un Programa Intergubernamental e disciplinario a largo Plazo sobre el hombre y la Biosfera*, 16/C/78, 6 de octubre de 1970, décimosexta reunión. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000161015_spa, (último acceso en 10/01/2020).

[302] Como señala J. Ronald ENGEL: "A creative aspect of the new system was the decision not to use conventional methods of segregated landscape protection, but to pursue preservation, scientific research and education in close cooperation with local communities so that they might have a constructive role in

Desde su creación hasta la estrategia de Sevilla de 1996, el Programa se ha ocupado de pensar en formas de incorporar las necesidades de las comunidades locales en los programas de conservación a través de mecanismos participativos y de desarrollo local.[303]

El MAB y la Convención sobre Patrimonio Mundial Natural y Cultural incorporan una visión integrada de la conservación que aúna temas de diversidad biológica y de diversidad cultural. El concepto de reservas de la biosfera puede ser considerado, como observa RAMAKRISHNAN, una interpretación moderna del concepto de paisaje sagrado, porque también incorpora la idea de un sistema integral en el cual el hombre se integra en el ambiente.[304]

Inicialmente no se emplea el término *sitios sagrados* o *sitios naturales sagrados*, sino que estos espacios son genéricamente considerados como elementos *culturales*. Es a partir de un proyecto realizado dentro del marco institucional del MAB, entre los años 1993-1997 en Ghana, titulado *Cooperative Integrated Project on Savanna Ecosystems in Ghana*,[305] cuando los SNS empiezan a ser tratados de forma autónoma.

En el proyecto se concluye que los bosques sagrados de la región *Jaagbo*, en Ghana, mantenían índices de preservación de la biodiversidad mucho más elevados que sus áreas contiguas.[306] Entre los años 1996 y 1997, el MAB financió en cooperación con el

environmental protection and in return grow in their capacity for regional sustainable development." *Vid.* J. Ronald ENGEL, 'Biosphere Reserves and World Heritage Sites', *op. cit.*, p. 192.

[303] En el artículo 3 del Marco Estatutario de la Red Mundial de Reservas de la Biosfera, aprobado en la Conferencia de Sevilla se establece que las reservas de la biosfera deberían cumplir con tres funciones: de conservación; de desarrollo y de logística. La segunda función incluye la mencionada necesidad de tener en cuenta las prácticas y conocimientos locales, incluidos los conocimientos religiosos. *Vid. Reservas de biosfera: la estrategia de Sevilla y el marco estatutario de la red mundial*. Programa sobre el Hombre y la Biosfera. París: UNESCO, 1996. p. 17. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103849_spa, (último acceso en 10/01/2020).

[304] *Vid.* P.S. RAMAKRISHNAN, 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework', *op. cit.*, p. 4.

[305]Thomas SCHAAF sintetiza que las conclusiones más importantes del proyecto fueron: "A sacred natural site is an important element linking nature and culture; A sacred natural site is often an anchor for cultural identity; A sacred natural site can constitute an effective means for environmental conservation as it is embedded in local and traditional belief systems; Sacred natural sites have great value for conservation ecology, for example: – as areas of high biological diversity; – as sanctuaries for rare or threatened species; – as sites that protect freshwater sources; – as indicator sites showing potential natural vegetation in areas subject to environmental degradation (important for the restoration and rehabilitation of degraded ecosystems)" . *Vid.* Thomas, SCHAAF, *UNESCO's Experience with the Protection of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, *In* International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation, *op. cit.*,p. 15.

[306] Se observa que dentro del bosque sagrado existían 220 variedades de plantas, mientras que en una zona contigua no sagrada el número era de 60. *Vid.* Samuel AWUAH-NYAMEKYE, 'Managing the Environmental Crisis in Ghana: The role of African Traditional Religion and Culture—A case study of Berekum Traditional Area. Disponible en: http://etheses.whiterose.ac.uk/5780/1/THE%20THESIS%20--%20HARD%20COVER--%2029-01-2014%5B%20PRINTED.pdf , (último acceso en 10/01/2020).

Gobierno Holandés, otro estudio sobre los bosques sagrados en Kerala, India, titulado *Study on the Role of sacred Groves in Conservation and Management of Biological Diversity in india*.[307] Es a partir de entonces cuando se empieza a poner atención, desde el ámbito internacional, a la necesidad de investigar sobre la posibilidad de emplear los SNS como instrumentos de conservación de la biodiversidad.

Según HAY-EDIE, antropólogo directamente vinculado con las primeras iniciativas por asociar la sacralidad y la conservación, el tema surge dentro de la UNESCO en el año 1996. En ese momento se consideraba la posibilidad de tratar a los SNS como expresiones de lo que se denomina conocimiento ecológico tradicional o *vernacular protected áreas*.[308] A partir de ese momento el tema es llevado a las conferencias internacionales. Es en la década de los años 1990 cuando el elemento sagrado pasa ser considerado de forma autónoma en diversos coloquios y simposios, de entre los cuales se puede destacar: *The role of Sacred Groves in Conservation and Management of Biological Diversity*, en 1997, Kerala, India; *International Symposium on Natural Sacred Sites, Cultural Diversity and Biological Diversity*, en 1998 en París. Posteriormente, en México en el año 2001, la WWF México junto con la IUCN y la Fundación Rigoberta Munchu Tum, organizaron un seminario para tratar el tema; el mismo año, en Japón, se realizó el *Thematic Expert Meeting on Asia-Pacific Sacred Mountains*; en 2002, la UNESCO organizó un simposio sobre Montañas sagradas;[309] en el año 2003 el *International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation* tuvo lugar en la Reserva de la Biosfera Kunming and Xishuangbanna en China; y luego, en el año 2005 se desarrolló el *International Symposium Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes* en Wakayma, Japón.

Entre los documentos oficiales del programa MAB,[310] el primero que trata expresamente de los SNS es la Estrategia de Sevilla, adoptada por la Resolución n. 28 C /2.4 de la

[307] *Vid.* P.S. RAMAKRISHNAN, 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework'. p. 6.
[308] *Vid.* Terence HAY-EDIE, 'International animation: UNESCO biodiversity and Sacred Sites', in Alan BICKER; Paul SILITOE; Johan POTTIER (eds.), *Development and Local Knowledge: New Aproaches to issues natural resources management, conservation and agriculture* (London, 2004), p. 119.
[309] *Vid.* Gonzalo OVIEDO; Sally JEANRENAUD, 'Protecting Sacred Natural Sites of indigenous and Traditional Peoples', in Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS (eds.), *Protected Areas and Spirituality Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative* (Gland Suiza, 2007), p. 79.
[310] El símbolo del MAB es la letra egipcia *ankh* que significa vida eterna o ciclo de la vida, haciendo así referencia a la totalidad de las esferas de existencia. La relación entre el elemento sagrado y las reservas de la biosfera radica en su propio origen. *Vid.* UNESCO, *Reservas de biosfera: lugares especiales para las personas y para la naturaleza*. París: UNESCO, 2002. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000151939, (último acceso en 10/01/2020), p. 7.

Conferencia General de la UNESCO, aprobada en la Conferencia de Sevilla sobre Reservas de la Biosfera organizada entre los días 20 y 25 de marzo de 1996. El Objetivo Principal II, Recomendación a nivel nacional n. 3, invita a los gobiernos nacionales a incluir en las reservas de la biosfera zonas en las cuales "perduran estilos de vida tradicionales y usos autóctonos de la diversidad biológica (comprendidos los lugares sagrados)."[311] Sin embargo, en la revisión de la Estrategia de Sevilla, adoptada en Pamplona en octubre del año 2000 por la 16ª Reunión del Consejo del MAB, no se hace referencia expresa a los sitios sagrados, aunque sí se refiere en diversas ocasiones al vínculo entre diversidad cultural y diversidad biológica. En el borrador preparatorio de la publicación "Reservas de Biosfera: Lugares especiales para las personas y para la naturaleza"[312] que fue discutido en la conferencia, las referencias a los sitios sagrados son abundantes. De hecho, hay un apartado específico, titulado *Biosphere reserves as sacred places*, en el cual ya se consideraba que las descripciones de los ecosistemas en términos exclusivamente científicos o utilitarios era insuficiente como estrategia de conservación, pues en muchos casos, las comunidades locales, habitantes de las reservas, interactuaban de forma completamente distinta con el entorno, aplicando sus propios conocimientos y a través de prácticas de regulación de los ciclos y de equilibrio del ecosistema.[313]

El 3 de septiembre de 2002, en Johannesburgo, Sudáfrica, la UNESCO, en cooperación con el PNUMA, organizó una mesa redonda titulada *Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development*[314] en el marco de la Cumbre Mundial sobre desarrollo sostenible. El documento resultante resalta el vínculo entre la diversidad biológica y la cultural y la necesidad de pensar en políticas que reconozcan esa relación como fundamental: "*The perceived separation between biological diversity and cultural diversity obscures the reality that both diversities are mutually reinforcing and mutually dependent.*" [315]

[311] *Vid. Reservas de biosfera: la estrategia de Sevilla y el marco estatutario de la red mundial*. Programa sobre el Hombre y la Biosfera. París: UNESCO, 1996. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103849_spa, (último acceso en 10/01/2020), p. 8.
[312] *Vid.* UNESCO, *Reservas de Biosfera: Lugares especiales para las personas y para la naturaleza*., *op. cit.*, p. 20
[313] *Ibid.*, p. 21.
[314] El documento resultado del evento puede ser consultado en : UNESCO, *Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development: A jointly convened UNESCO and UNEP high-level Roundtable*, 3 September 2002, Johannesburg, World Summit on Sustainable Development. UNEP, 2003. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132262_eng, (último acceso en 10/01/2020).
[315] *Ibid.*, p. 8

La diversidad cultural es vista como fuente de innovación y creatividad, que a su vez posee valor en sí misma y que se ve amenazada por el propio proceso de homogenización cultural. La mesa redonda, donde se trató en diversas ocasiones el tema de los sitios sagrados, fue presidida por el presidente de Francia, Jacques Chirac, y estuvo formada por representantes de India, Mozambique, Colombia, Mali, Costa Rica o Guatemala, entre otros países. Al respecto, el presidente de Mozambique, Joaquim CHISSANO, señaló que en su país más del 80% de la población vive bajo sistemas religiosos tradicionales y que una estrategia de conservación basada exclusivamente en sistemas modernos, necesariamente externos, tendría menos éxito que modelos basados en la coordinación con las comunidades locales.[316]

En el 2003, entre el 17 y el 20 de febrero, se organizó en Kunming, China, uno de los eventos más importantes a nivel mundial sobre sitios sagrados: *International Workshop on The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*[317]. En las actas del mismo se encuentran diversos estudios de casos de Asia, África y Latinoamérica, constituyendo la primera gran recopilación sobre el tema a nivel internacional. Además, en el *workshop* se presentó el borrador de la guía de la UICN sobre la gestión de los sitios sagrados, que no fue aprobado hasta el 2008.[318] En el documento resultante del evento se exponen claramente los vínculos entre diversidad cultural y biológica y la necesidad de su consideración conjunta en el contexto de las políticas de desarrollo sostenible. Se señala también que los SNS cumplen una función equivalente a la de los sistemas de conservación occidentales (parques, reservas, espacios protegidos, etcétera), funcionando gracias a un modelo de organización propia, independiente de las estructuras institucionales de los Estados.[319]

En el año 2005, en Tokio (Japón), el mismo programa en cooperación con la UICN, el secretariado del Convenio de Diversidad Biológica, el UNPFII y la FAO, entre otras entidades, organizaron el *International Symposium - Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes.* Este simposio se dedicó a tratar de manera específica la relación existente entre SNS y la conservación de

[316] *Ibid.*, p. 27
[317] Las actas del Workshop pueden ser consultadas en: Cathy LEE; Thomas SCHAAF, (eds.), *International Workshop on the importance of Sacred Natural Sites for biodiversity conservation*, *op. cit.*
[318] *Vid.* Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, *op. cit.*, p. 167
[319] *Vid.* Thomas SCHAAF, '*UNESCO's Experience with the Protection of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*', *op. cit.*, p. 13.

la biodiversidad, y aprobó una declaración titulada: *Declaration on the Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes in the Conservation of Biological and Cultural Diversity*. De dicho documento se pueden destacar los siguientes puntos como de especial interés: (1) la vinculación entre los SNS y la protección de la diversidad biológica y cultural; (2) el reconocimiento de que el proceso de homogeneización provocado por la globalización amenaza la diversidad biológica y cultural a la vez; (3) la vinculación de la capacidad de resiliencia de los sistemas ecológicos y sociales y la conservación de la diversidad biológica y cultural; (4) y, finalmente, se insta a todos los organismos involucrados en la gestión de áreas protegidas a reconocer y promover el papel de los pueblos indígenas y de las comunidades locales como custodios, a través del enfoque de los derechos.[320]

El congreso internacional más reciente dedicado exclusivamente al tema de los sitios sagrados dentro del programa MAB, tuvo lugar en septiembre de 2007 en el Terelj National Park en Mongolia, en el marco del Encuentro de la Red Asiática de Reservas de la Biosfera. Los actas del encuentro fueran publicados bajo el título *Protection of Sacred Natural Sites: Importance for Biodiversity Conservation.* En el congreso se aprobó la Declaración de Terelj que, entre otras cosas, proponía la creación de una Red Internacional de SNS relacionados con la conservación ambiental.[321]

En el plan de acción 2008-2013, aprobado en el 3º Congreso Mundial de Reservas de la Biosfera, celebrado en Madrid en febrero de 2008, tampoco se menciona la expresión exacta de SNS, pero se hace referencia a los "valores espirituales". La sostenibilidad social, que según el documento incluye a la cultural y a la espiritual, es una de las misiones de la Red Mundial de Reservas de la Biosfera.[322] En el formulario de propuesta para la

[320] *Vid.* Thomas SCHAAF; Cathy LEE, (eds.), 'Declaration on the Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes in the Conservation of Biological and Cultural Diversity', *International Symposium "Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes"*, Tokyo (Japan), 30 May-2 June 2005. Paris: UNESCO, 2006. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147863, (último acceso en 10/01/2020).

[321] *Vid. Protection of Sacred Natural Sites: Importance for Biodiversity Conservation*, CN/2007/SC/RP/6. The 10th Meeting of UNESCO-MAB East Asian Biosphere Reserve Network (EABRN-10), 1-5 September 2007, Terelj National Park, Mongolia. p. 233. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000156685, (último acceso en 10/01/2020).

[322] *Vid. Plan de Acción de Madrid para las Reservas de Biosfera (2008–2013).* Programa sobre el Hombre y la Biosfera, SC.2008/WS/36, SC.2010/WS/22, UNESCO, 2008. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000163301_spa, (último acceso en 10/01/2020), p. 9.

creación de Reservas de la Biosfera de 2013, los Sitios Sagrados constan como una de las variables a ser consideradas.[323]

En el borrador para el nuevo plan de acción sobre las Reservas de la Biosfera (2016-2025) divulgado en mayo de 2015 y discutido en el 4º Congreso Mundial de las Reservas de la Biosfera y en la 28ª Reunión del Consejo Internacional del MAB (que tuvo lugar entre los días 14 y 17 de marzo de 2016 en Lima, Perú) tampoco se menciona de manera directa a los Sitios Sagrados, pero se hace referencia a los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas.[324]

En los documentos oficiales adoptados por dicho programa, tal y como ocurre en los diferentes ámbitos internacionales relacionados con la materia, se utilizan una variedad de expresiones: valores espirituales, sitios sagrados, conocimientos tradicionales, valores inmateriales, valores culturales, diversidad biocultural. Todos ellos términos que denotan una preocupación por la participación de las comunidades locales en el ámbito institucional. A partir de esta primera aportación de la UNESCO, diferentes instituciones internacionales comenzaron a tratar dichos aspectos inmateriales de la naturaleza. En los siguientes apartados, se analizará dicho proceso.

3.2. Sitios Naturales Sagrados y la convención sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural (CPMCN)

Otra de las iniciativas pioneras de la UNESCO con una visión integrada de la conservación del patrimonio natural y cultural es la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (CPMCN) de 1972.[325] La Convención nace a partir de la percepción de la comunidad internacional de la necesidad de proteger determinados sitios naturales o culturales del avance del progreso material, según señala en su preámbulo.[326] Por su carácter único o por su importancia histórica, estos lugares

[323] *Vid.* UNESCO, '*Formulario de propuesta de reserva de la biosfera*. Programa sobre el Hombre y la Biosfera, UNESCO, 2013, p. 31. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/biosphere_reserve_nomination_form_2013_es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[324] MAB Strategy Group, *Elements Proposed for Inclusion in the First Draft of the MAB Action Plan*, SC-15/CONF.227/INF.5, May 2015, p. 2. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/SC-15-CONF-227-INF-5_Elements_for_MAB_Action_Plan_en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[325] La CPMCN puede ser considerada como un sub-órgano de la UNESCO, porque su estructura institucional está dentro de la organización, y el secretariado de la Convención es nombrado por el Director General de la UNESCO (artículo14.1).

[326] La convención está pensada para crear mecanismos de apoyo entre los Estados para la conservación de esa clase de bienes. Parte del reconocimiento de que muchos Estados no tienen condiciones técnicas y/o

son considerados como elementos que deberían ser preservados para las futuras generaciones, esto es, como patrimonio de la humanidad.[327] Así, el modelo de conservación que se desarrolla está basado en la idea de que los Estados nacionales deben ser los principales encargados de proteger el patrimonio mundial.[328]

Junto con el Programa del hombre y la biosfera, la CPMCN es un instrumento normativo innovador por su visión integrada de la conservación del patrimonio mundial[329] cultural y natural en un mismo instrumento. Por esta razón, en este apartado, se analiza brevemente la historia de cómo los valores religiosos pasaron a ser una preocupación central de todo el sistema institucional de la Convención.

El apartado se divide en tres partes: en la primera (3.2.1), se trata el concepto de patrimonio mundial; en la segunda (3.2.2), se analiza la progresiva incorporación de la idea de SNS en el ámbito de la CPMCN, a través de la incorporación del concepto de paisaje cultural; y, la tercera parte, (3.2.4) versa específicamente sobre el patrimonio de interés religioso, ámbito actual en el cual el tema de los valores religiosos se trata dentro del marco de la convención.

3.2.1. Concepto de Patrimonio Mundial

La idea de un patrimonio mundial (*Word heritage*) ha tenido una evolución lenta en el marco del Derecho internacional, pues se trata de un concepto que fue empleado por primera vez en este ámbito en la Convención sobre Patrimonio Mundial Natural y

financieras para cubrir los costes de mantenimiento. Se trata de un régimen de cooperación internacional (artículo 7), que funciona a través de dos sistemas básicos: la inclusión en la lista de propiedades de la Convención y la financiación del mantenimiento de las mismas. Como el Estado nacional es considerado el mayor responsable de la gestión del patrimonio bajo su soberanía (artículo 4), la Convención subvenciona financiera y técnicamente a aquellos Estados para que tengan una mayor capacidad para llevar a cabo la tarea de conservación

[327] *Vid.* Diana ZACHARIAS, 'The UNESCO Regime for the Protection of World Heritage as Prototype of an Autonomy-Gaining International Institution BT', in Armin von BOGDANDY; Rüdiger WOLFRUM, Jochen von BERNSTORFF; Philip DANN; and Matthias GOLDMANN (eds). *The Exercise of Public Authority by International Institutions: Advancing International Institutional Law* (Berlin, 2010) , p. 302.

[328] *Vid.* Sarah M TITCHEN, *On the construction of outstanding universal value : UNESCO's World Heritage Convention (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972) and the identification and assessment of cultural places for inclusion in the World Heritage List*, p. 97, Australian National University, Canberra, 1995. Disponible en: http://hdl.handle.net/1885/10039, (último acceso en 10/01/2020).

[329] El concepto de patrimonio mundial (World Heritage) es desarrollado en diferentes documentos internacionales de carácter vinculante (como la CPMCN, Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003); o Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005), y no vinculantes, como la Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y el Carácter de los Lugares y Paisajes (11 de diciembre de 1962); Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2 de noviembre de 2001); Declaración de la UNESCO relativa a la destrucción intencional del patrimonio cultural (17 de octubre de 2003).

Cultural de 1972.[330] Sin embargo, conforme observa Michel BATISSE, uno de los redactores del borrador que dio origen a la convención, el concepto nace originalmente en una conferencia de la Casa Blanca (EE.UU.) sobre cooperación internacional, en 1965. Inicialmente la idea era la de constituir un fondo mundial (*World Heritage Trust*) para la protección conjunta de bienes (tanto naturales como culturales) considerados como de importancia mundial.[331] Así, tal y como observa el mismo autor, la propuesta era la de exportar el modelo norteamericano de protección conjunta del patrimonio natural y cultural a nivel mundial.[332]

Actualmente, el marco jurídico internacional sobre patrimonio mundial está compuesto por una serie de convenciones internacionales, entre las cuales destacan como las más relevantes la ya mencionada convención de 1972 y la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial[333] (CSPCI) del año 2003.

El patrimonio mundial se puede clasificar a partir de dos criterios. El primero, asociado a la materialidad o no de los bienes; y el segundo, relacionado con su origen, es decir, si se considera como fruto de la creación humana o no. En relación con el primer criterio, el patrimonio puede ser de dos tipos: material o inmaterial; y en relación con el segundo criterio, también hay dos posibilidades: patrimonio cultural o natural. La combinación de las dos tipologías da lugar a 4 posibilidades: patrimonio material cultural; patrimonio material natural; patrimonio inmaterial cultural, y patrimonio inmaterial natural.

[330] La atención de la comunidad internacional a los lugares situados dentro de los Estados cuyo interés en su protección sobrepasaban los límites del territorio nacional surge contemporáneamente con el proyecto de construcción de la presa de Aswan High en Egipto, que conllevaría la inundación de los templos de Abu Simbel, en 1959. En ese mismo año, a petición de Egipto y de Sudan, la UNESCO lanza una campaña internacional para salvar al referido templo, trasladándolo a otro lugar fuera del área de inundación. La campaña fue bien sucedida y el tiemplo es desplazado para un área segura en el año de 1968. *Vid.* Alexander GILLESPIE, *Protected areas and international environmental law* (Boston, 2007), p. 9.

[331] *Vid.* Michel BATISSE; Gerard BOLLA, 'The Invention of "World Heritage"', *History Papers Unesco action as seen by protagonists and witnesses* (Paris, 2005) p. 16.

[332] En los EE. UU., tanto los bienes considerados relevantes por su valor cultural, como por su valor natural son administrados por un mismo órgano federal, el *National Park Service*. Ya en 1971 el servicio de parques de los EE. UU. había presentado un borrador del *World Heritage Trust*, en el cual incorporaba la idea de *world heritage* englobando tanto bienes culturales como naturales. *Vid.* Peter H. STOTT, 'The World Heritage Convention and the National Park Service, 1962–1972', *The George Wright Forum*, xxviii/3 (2011), p. 279–290. Al final, en 1966 la UICN también empezó a discutir la idea de una convención incorporando la idea original de patrimonio mundial. *Vid.* Francesco BANDARIN, 'World heritage challenges for the millennium', (Paris, 2007), 2007, p. 28

[333] *Vid. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, 17 de octubre de 2003, 2368 UNTS 3. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#ENTRY, (último acceso en 10/01/2020).

La CPMCN se centra exclusivamente en el patrimonio material, y excluye así de su ámbito de aplicación el patrimonio inmaterial, motivo por el cual se aprobó en el año 2003 la CSPCI. Los conceptos de patrimonio cultural y natural son dados, respectivamente, por los artículos 1 y 2 de la CPMCN. Y el concepto de patrimonio cultural inmaterial, por el artículo 2.1 y 2.2 de la CSPCI. Por su parte, el concepto de patrimonio inmaterial natural es una interpretación conjunta de dichos instrumentos legales. [334]

Tanto el patrimonio material cultural, como el patrimonio material natural pueden ser de tres tipos. Respecto al primer tipo, se trata de monumentos, conjuntos y lugares (artículo 1º); y respecto al segundo tipo, se trata de: "Monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de esas formaciones"; "Las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas estrictamente delimitadas que constituyan el hábitat de especies animal y vegetal amenazadas"; y de "Lugares naturales o las zonas estrictamente delimitadas" (artículo 2).

El patrimonio inmaterial cultural está definido en los artículos 2.1 y 2.2 de la CSPCI. De su definición se pueden extraer cuatro elementos: un elemento objetivo, un elemento subjetivo, un elemento procedimental y un elemento teleológico. En relación con el primero, el artículo 2.1 identifica cinco tipos de acciones: los usos, las representaciones, las expresiones, los conocimientos y las técnicas y los objetos asociados a dichas prácticas (objetos, artefactos y espacios culturales). Respecto al elemento subjetivo, se prevén tres tipos de actores: comunidades, grupos y, en casos excepcionales, individuos. Respecto al elemento procedimental, son dos las conductas descritas: "ser transmitido de generación en generación", y "[ser] recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia". El último elemento, el teleológico, indica que la práctica de dichas acciones por parte de los actores mencionados debe producir un resultado específico, lo que el artículo describe como: "infundiéndoles [en los actores] un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana".

[334] *Vid.* Eric DORFMAN, *Intangible natural heritage : new perspectives on natural objects* (New York, 2012).

Una diferencia fundamental entre la convención de 1972 y la de 2003 es el requisito de poseer un valor universal excepcional para su inclusión o no en las listas de protección de las convenciones. Como se constata en el párrafo anterior, no se exige relevancia universal o mundial para la inclusión de un bien cultural como patrimonio inmaterial. La CSPCI presupone que la preservación de las culturas es un bien en sí mismo, y por eso permite la inclusión de prácticas cuyo valor sea exclusivo para las comunidades locales.[335]

Las estructuras institucionales más importantes, además de los diferentes órganos de las dos convenciones tratadas,[336] son el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS), el Centro Internacional para el Estudio de la Preservación y Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM), y la Unión Internacional para Conservación de la Naturaleza (UICN).[337] Como se podrá constatar a continuación, las dos primeras organizaciones gubernamentales también tuvieron un papel importante en la incorporación de valores religiosos al ámbito de la CPMCN.

3.2.2. Evolución histórica de la incorporación de la idea de sitios naturales sagrados al marco de la CPMCN

Considerando que el objetivo final de la tesis es presentar una visión transversal de los diferentes regímenes jurídicos internacionales, y que el análisis detallado de cada uno de ellos es tarea imposible, este análisis se limita a los eventos y normas que se consideran como principales. La descripción histórica se realiza a partir de los eventos que de acuerdo con la consideración del estudio guiaron hacia la incorporación de la idea de SNS al marco normativo. Por lo tanto, el presente apartado se divide en dos partes: (3.2.2.1) la primera, dedicada a analizar el período comprendido desde la aprobación de la Convención en 1972 hasta la incorporación del concepto de paisaje cultural (*cultural landscape*) en 1992; (3.2.2.2) y, la segunda, dedicada a tratar el período posterior hasta la actualidad, con la creación de la iniciativa sobre patrimonio de interés religioso (*Initiative on Heritage of Religious Interest*).

[335] El patrimonio inmaterial se tratará en el siguiente apartado (3.3).
[336] La estructura institucional está compuesta por los siguientes órganos: Asamblea General de las Partes; Comité intergubernamental de protección del patrimonio mundial cultural y natural (*World heritage Comittee*)[336], Secretariado (*World Heritage Centre*).
[337] Como es sabido, la UICN no tiene por objetivo específico el tratar el patrimonio mundial, sin embargo funciona como órgano asesor de la CPMCN, y de hecho contribuyó a la propia redacción del borrador de la Convención.

Sin embargo, previamente , hay que tener en cuenta que la protección de lugares y objetos religiosos[338] en el Derecho internacional tiene una larga historia, cuyo marco inicial en la modernidad puede ser establecido con la Convención de La Haya sobre Derecho de Guerra de 1899.[339] Desde entonces y hasta la Convención sobre la protección del Patrimonio mundial, cultural y natural de 1972, se adoptaron diversas normas internacionales que no se toman en consideración de manera específica en el presente trabajo porque sobrepasan el objeto de esta investigación.[340] Además, es a partir de dicha norma internacional que nace la idea de protección conjunta de elementos naturales y culturales dentro de un mismo marco jurídico, lo cual es fundamental para la incorporación de los SNS en el ámbito normativo.

3.2.2.1. La incorporación del concepto de paisaje cultural en el marco de la CPMCN

Como se ha evidenciado, la CMPCN trata exclusivamente del patrimonio material, que puede ser cultural o natural. Hasta la adopción del concepto de paisaje cultural, como criterio de inclusión de propiedades en la lista, existía una separación nítida entre patrimonio cultural y patrimonio natural.[341] El patrimonio cultural estaba eminentemente compuesto por construcciones humanas; y el patrimonio natural, de la naturaleza prácticamente inalterada. La Convención no reconocía directamente la posibilidad de que la importancia de un determinado lugar residiera en la asociación de valores culturales y

[338] Los lugares sagrados, como objeto de regulación o protección jurídica específica, son algo bastante antiguo, que se remonta al Digesto de Justiniano. Conforme señala TSIVOLAS, el modo como el poder político dominante trata los lugares religiosos siempre fue objeto de discusión y de producción normativa, porque estos lugares han funcionado históricamente como centros de agregación social de las comunidades religiosas, por lo que su protección jurídica o ausencia de ella tiene consecuencias para la estabilidad del poder político. La manera en la que son tratados jurídicamente, es decir, si son permitidos, protegidos o prohibidos depende de cómo el poder de donde emana el derecho se relaciona con la religión dominante y con las religiones minoritarias. Para un estudio histórico del tratamiento jurídico de los sitios sagrados, *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'Law and religious cultural heritage in Europe', (New York, 2014), , p. 5–21.

[339] En los artículos 27 y 56, se prohíben los bombardeos a los sitios religiosos, junto con el de los sitios de interés cultural, histórico y artístico.

[340] Algunos ejemplos de normas internacionales que de alguna forma tratan los lugares sagrados son: el artículo 25 de las Reglas de la Guerra Aérea de 1922; el artículo 53 de la 4ª Convención de Ginebra de 1949, que después va dar origen al Protocolo Adicional a la Convención de 1977 titulado *Protection of cultural objects and of places of worship;* la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención 1954; la Carta Internacional sobre la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios (Carta de Venecia) de 1964. Para una investigación histórica bastante amplia sobre el tema, *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'Law and religious cultural heritage in Europe', *op. cit.*, p. 16.

[341] *Vid.* Alexander GILLESPIE, *Protected areas and international environmental law, op. cit.*, p. 93.

naturales al mismo tiempo. En ese sentido no existía, consecuentemente, la posibilidad de que los valores religiosos pudieran estar asociados a elementos naturales.

De hecho, incluso en relación con el patrimonio puramente cultural (artículo 1) no se hacía referencia explícita a la religión o a cualquier otra palabra que pudiera ser relacionada directa y específicamente al contexto religioso. El artículo en mención indica que el valor universal excepcional puede estar asociado a los siguientes contextos: arqueológico, histórico, artístico, científico, estético, etnológico, antropológico, de conservación y belleza natural. No obstante, y aunque no se menciona expresamente en el texto convencional, desde el principio las propiedades asociadas a la religión se incluyeron en la lista de patrimonio mundial.[342] En efecto, la primera propiedad incluida, en el año de 1978, fue la Catedral de Aquisgrán en Alemania.[343] Se estima que desde los inicios de la Convención las propiedades con interés religioso representan la categoría individual más numerosa.[344] Las propiedades religiosas se incluían en la lista por otros criterios; en el caso concreto de esta catedral su inclusión estuvo motivada por los criterios (i), (ii), (iv) y (vi).[345]

Específicamente en relación con los SNS, la sacralidad de un espacio natural tampoco se contemplaba en el texto original de la Convención. En el artículo 2, los valores asociados al patrimonio natural con posibilidad de ser calificados como de excepcional valor universal son exclusivamente: científicos, estéticos, de conservación y de belleza natural. Del mismo modo que ocurrió con el patrimonio cultural, incluso antes del cambio de

[342] Por ejemplo, cómo observa LEANZA, en la petición de inclusión de Jerusalén en la lista en el año de en 1982, una de las razones mencionadas era su importancia para el "estilo de vida (*lifestyle*)" de algunas personas. La evidente importancia religiosa no es mencionada en el documento. *Vid.* Umberto LEANZA, 'General Problems of International Law Concerning Sacred Places', in Silvio FERRARI; Andrea BENZO (eds.), *Between Cultural Diversity and Common Heritage Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean* (New York, 2016), p. 39.

[343] *Vid.* World Heritage Convention, *Lista de patrimonio mundial*. Disponible en: https://whc.unesco.org/es/list/, (último acceso en 10/01/2020).

[344] *Vid.* Herb STANLEY-PRICE, 'Introtuction', in Herb STOVEL; Nicholas STANLEY-PRICE; Robert KILLICK, *Conservation of Living Religious Heritage - papers from the ICCROM 2003 forum on living religious heritage : conserving the sacred*. ICCROM conservation Studies n. 3. Rome: ICCROM, 2005. Disponible en: https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_ICS03_ReligiousHeritage_en.pdf, (último acceso en 10/01/2020)., p. 2.

[345] (i) representar una obra maestra del genio creador humano; (ii) atestiguar un intercambio de valores humanos considerable, durante un periodo concreto o en un área cultural del mundo determinada, en los ámbitos de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, la planificación urbana o la creación de paisajes; (iv) ser un ejemplo eminentemente representativo de un tipo de construcción o de conjunto arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre uno o varios periodos significativos de la historia humana; (vi) estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan una importancia universal excepcional.

1992, diversos espacios naturales con valores sagrados asociados ya habían sido incluidos en la lista sin que mediara entretanto un reconocimiento y protección explícitos de dicho valor. Un ejemplo es el Parque Nacional Tongariro en Nueva Zelanda, que ya había sido incluido en la lista en 1990 como patrimonio natural, y que con el surgimiento de la categoría de paisaje cultural en 1992 se reconocieron los valores espirituales asociados al espacio natural por parte del pueblo Maorí.[346]

Actualmente se estima que un 20% de todos los bienes considerados como patrimonio mundial, están asociados de alguna forma al contexto religioso.[347]

3.2.2.2. Concepto de paisaje cultural según las directrices de aplicación de la CPMCN

El gran cambio en el tratamiento de los valores espirituales o religiosos en el marco de la Convención tiene lugar con la incorporación del concepto de paisaje cultural en las directrices de aplicación de 1994.

El paisaje es un concepto propio de la geografía que combina dos cosas: en primer lugar, un elemento espacial, un espacio físico que puede o no haber sido modificado por el hombre; y, en segundo lugar, las relaciones que se establecen entre un determinado grupo humano y ese mismo espacio.[348] Las relaciones pueden ser de diversos tipos: sociales, económicas, estéticas, artísticas, o religiosas. Por lo tanto, en el concepto de paisaje está presente un elemento subjetivo relacionado con la percepción del espacio por parte de un determinado grupo humano. En este sentido, se puede afirmar que sobre un mismo espacio físico pueden concurrir paisajes distintos para diferentes grupos de personas, porque los elementos intangibles pueden no ser compartidos.[349]

Adrian PHILLIPS explica el concepto de paisaje a partir de tres relaciones. En primer lugar, el paisaje relaciona personas con la naturaleza; en segundo lugar, relaciona el presente

[346] *Vid.* 'Lista del Patrimonio Mundial (UNESCO)'.
[347] *Vid.* Initiative on Heritage of Religious Interest, *Conclusions and Recommendation. Thematic Expert Consultation meeting on sustainable management of World Heritage properties of religious interest with focus on South-Eastern and Mediterranean Europe*, 16 to 18 February, 2016. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1276/, (último acceso en 10/01/2020).
[348] El origen etimológico de la palabra en castellano es la palabra latina *pagus* que significa villa. La palabra inglesa *landscape* es expresa con mayor precisión el sentido actual de la misma pues está formada por dos raíces. La primera, la palabra *land* o territorio, y la segunda *shaping*, que puede ser traducida como modelar o dar forma. *Vid.* Nora MITCHELL, 'World Heritage cultural landscapes a handbook for conservation and management', (Paris, 2009), 2009, pp. 17-18.
[349] En este sentido la misma autora afirma: "Each people has a specific relation, physical and associative, with its environment, which is ingrained in its culture, its language, its livelihood, its sense of being and its identity, which is inseparable from its relationship with the land." *Ibid.*, p. 17.

con el pasado; y, finalmente, relaciona los atributos físicos del espacio con valores asociativos (sociales, culturales, religiosos).[350] En este sentido, el concepto de paisaje es más amplio que los de territorio o de espacio físico, porque incorpora elementos intangibles relacionados con la ocupación humana del espacio. Por esta razón, se puede afirmar que la expresión paisaje cultural (*cultural landscape)*[351] es, en cierto sentido, redundante porque en el mismo concepto de paisaje ya están presentes los elementos culturales. Sin embargo, el adjetivo cultural tiene la finalidad de reforzar el sentido.

Según Álvarez MUNÁRRIZ, "El paisaje es una zona o unidad de territorio más o menos bien definida, pero que varía en función de quien lo mira y del lugar de observación, pero sobretodo de las representaciones que comparte con los miembros de la cultura a la que pertenece".[352] O, utilizando la noción presentada por SAUER, se puede decir que un paisaje cultural se manufactura a partir de un paisaje natural por parte de un determinado grupo cultural. En ese caso, la cultura es el agente, la naturaleza es el *médium,* y el paisaje cultural es el producto o resultado de dicha a interacción.[353]

La definición del Convenio Europeo del Paisaje también destaca que el elemento principal del concepto es la percepción del espacio (artículo 1.a).[354]

A partir de las características del concepto de paisaje, se observa que su adopción como una categoría jurídicamente protegida rompe con el modelo tradicional de conservación a través del aislamiento como, por ejemplo, el de los primeros parques nacionales. Por el contrario, la protección del paisaje incluye la protección tanto de las comunidades locales, como de su modo de asociarse con el entorno y, evidentemente del propio entorno, físicamente considerado.[355]

---

[350] *Vid.* Adrian PHILLIPS, *Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas Protected Landscapes/Seascapes. Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 9*, World Commission on Protected Areas (WCPA), UICN, 2002. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-009.pdf, (último acceso en 10/01/2020). p. 5.

[351] La expresión es utilizada por primera vez por el geógrafo americano Carl O. Sauer en su libro *Morphology of Landscape* de 1925. *Vid.* Nora MITCHELL, 'World Heritage cultural landscapes a handbook for conservation and management', *op. cit.*, p. 18.

[352] *Vid.* Luis ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, 'La categoría del paisaje cultural', *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vi/1 (2011), p. 58–80.

[353] *Ibid.*, p. 60

[354] "Artículo 1 – Definiciones A los efectos del presente Convenio: por "paisaje" se entenderá cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos"

[355] *Vid.* Adrian PHILLIPS, *Management guidelines for IUCN category V protected areas: protected landscapes/seascapes*, *op. cit.*, p. 5.

Esta categoría fue incorporada en el ámbito de la CPMCN en el año 1992 a través de una decisión adoptada en la 16ª Reunión del Comité del Patrimonio Mundial,[356] a partir del informe presentado por un grupo de expertos señalados por los Estados parte y compuesto también por representantes de la UICN y del ICOMOS, que habían sido convocados por el mismo Comité en su reunión del año anterior. Dicho grupo, que se reunió entre los días 24 y 26 de octubre de 1992, en La Petite Pierre (Francia), y en el informe presentado en la 16ª Reunión, estableció las líneas principales que después serían incorporadas a las directrices de aplicación de la convención en el año 1994. Se trata de la primera vez en que se adopta una norma internacional para la protección específica del paisaje cultural.[357]

El concepto de paisaje cultural adoptado en las Directrices del año 1994 (párrafos 35 hasta 40) incorpora los principales elementos del concepto en el ámbito de la geografía, a pesar de no definirlo claramente. En primer lugar, se afirma que los paisajes culturales (párrafo 36) son un bien cultural y, por lo tanto, tienen su fundamento en el artículo 1 del texto de la Convención. Sin embargo, no es un bien cultural ordinario, sino que es fruto de "obras conjuntas del hombre y la naturaleza" y representa la evolución de la sociedad en su relación con el entorno natural, a partir de condicionantes tanto externas (naturales, económicos, sociales), como internas de las mismas sociedades. Como ejemplos de paisajes culturales, la directriz menciona explícitamente dos: las formas tradicionales y sostenibles de uso de la tierra, y "una relación espiritual específica con la naturaleza".

Desde estas primeras directrices[358] hasta las vigentes actualmente, se reconocen tres especies de paisajes culturales (párrafo 39): "paisaje claramente definido, concebido y creado intencionalmente por el hombre"; "paisaje que ha evolucionado orgánicamente"; y "paisaje cultural asociativo".

[356] El Comité adopta (WHC-92/CONF.002/12) el informe del Grupo de Expertos sobre paisajes culturales (WHC- 92/CONF. 002/10Add), con la definición y clasificación de esta nueva categoría. *Vid.* World Heritage Committee, *Reports of the World Heritage Centre, sixteenth session,* Santa Fe, united States of America, 7-14 December 1992, WHC-92/CONF.002/12 14. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1992/whc-92-conf002-12e.pdf, (último acceso en 10/01/2020). En las actuales directrices de aplicación (de 2017), la categoría en cuestión sigue con la misma regulación (párrafos 6-13 del Anexo 3). *Vid.* World Heritage Committee, *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention,* WHC.15/01, 8 July 2015. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/guidelines/, (último acceso en 10/01/2020), p. 81.

[357] El 11/12/1962 la UNESCO ya había adoptado una "Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y el Carácter de los Lugares y Paisajes", sin embargo, la preocupación específica con los paisajes culturales surge en 1992. *Vid.* Nora MITCHELL, 'World Heritage cultural landscapes a handbook for conservation and management', *op. cit.*, p. 19.

[358] *Vid.* World Heritage Committee, *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, op. cit.*, p. 14.

La primera categoría incorpora los paisajes creados intencionadamente por el hombre por razones estéticas, como jardines y parques, los cuales pueden estar asociados a construcciones o conjuntos religiosos o monumentales.

La segunda categoría trata sobre los paisajes que han evolucionado orgánicamente a partir de una necesidad inicial de orden social, administrativa, económica y/o religiosa, y que alcanza su forma actual como una respuesta al entorno natural. Está dividida en otras dos subcategorías: paisaje fósil y paisaje vivo. El primero, abarca los paisajes que tuvieron un proceso evolutivo ya terminado en el pasado; y, el segundo, se refiere a paisajes que aún están en proceso evolutivo y que siguen produciendo significados para las comunidades del entorno.

La última categoría se denomina paisaje cultural asociativo, y se refiere a asociaciones de naturaleza religiosa, artística o cultural con elementos naturales. En este caso es irrelevante la existencia de "huellas culturales tangibles", es decir de la presencia de intervenciones humanas concretas en el entorno. A diferencia de los casos anteriores, la sencilla asociación de un valor o de una percepción del espacio a un elemento natural ya puede por sí misma caracterizar la existencia de un paisaje cultural asociativo.

De conformidad con el párrafo 38[359] de las Directrices del año 1994, desde el principio la idea de paisajes culturales estuvo relacionada con la idea de conservación de la biodiversidad. En dicho párrafo se considera que las formas tradicionales de uso de la tierra son un elemento que de cierta manera respalda la conservación de la diversidad biológica en diversas partes del mundo.

La inclusión de la categoría de paisaje cultural significa un cambio en todo el sistema de la CPMCN, porque desde entonces se presta atención al rol de las comunidades locales en los proyectos de gestión de los espacios incluidos bajo su régimen, por la naturaleza misma de la idea de paisaje cultural y de patrimonio vivo, que son indisociables de la ocupación humana del espacio. Las necesidades de las comunidades locales, como uno

[359] Concretamente el párrafo indica que: "*Cultural landscapes often reflect specific techniques of sustainable land-use, considering the characteristics and limits of the natural environment they are established in, and a specific spiritual relation to nature. Protection of cultural landscapes can contribute to modern techniques of sustainable land-use and can maintain or enhance natural values in the landscape. The continued existence of traditional forms of land-use suports biological diversity in many regions of the world. The protection of traditional cultural landscapes is therefore helpful in maintaining biological diversity*". *Ibid.*, p. 83.

de los elementos del paisaje, pasan a ser consideradas un elemento fundamental en las decisiones de gestión.[360]

Un ejemplo de ese cambio de percepción del rol de las comunidades locales se señala en el párrafo 24 (b) (ii) de las Directrices de 1994, donde se reconoce que la existencia de prácticas tradicionales de gestión de los espacios protegidos es equiparable a la protección jurídica exigida al Estado miembro como requisito que debe cumplir para ser incluido en las listas de protección de la convención. Antes de la modificación de las Directrices de 1994 se requería la existencia de un sistema legal de protección de las propiedades. Estas modificaciones son producto de un cambio general en la percepción del papel de la participación pública en la gestión de los problemas ambientales, consagrado en el principio 10 de la Declaración de Río.[361]

Por lo tanto, se puede afirmar que las modificaciones que se realizaron en el año 1992, y que fueron incorporadas en las directrices de aplicación de la convención del año 1994, dieron lugar a una aproximación conceptual entre este sistema y el del Programa MAB de la UNESCO, tanto por la vinculación que se establece entre diversidad biológica y diversidad cultural, como por el rol de las comunidades locales en los sistemas de gestión.[362]

3.2.2.3. El elemento religioso en el concepto de Paisaje cultural

Como se ha señalado, las directrices afirman que los paisajes culturales reflejan sistemas tradicionales de uso de la tierra y, además, "una relación espiritual específica con la naturaleza" (párrafo 38). Es más, en las tres categorías de paisajes previstas en las directrices de aplicación de la CPMCN, se menciona la palabra "religioso" (*religious*). En este sentido, las directrices consideran que la religión puede ser un factor motivador para la creación de un paisaje "concebido y creado intencionalmente por el hombre" en el primero de los tipos de paisaje cultural. También, en la segunda categoría de paisaje, tanto si se trata de un paisaje fósil como de un paisaje vivo, la religión también es

[360] *Vid.* Thomas SCHAAF; Mechtild ROSSLER, 'Sacred Natural Sites, Cultural Landscapes and UNESCO's Action', *in* Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, *op. cit.*, p. 162.

[361] *Vid.* Alexander GILLESPIE, *Protected areas and international environmental law*, p. 167; Grazia BORRINI, Ashish KOTHARI, Gonzalo OVIEDO, *Indigenous and local communities and protected areas : towards equity and enhanced conservation : guidance on policy and practice for co-managed protected areas and community conserved areas* (Gland, 2004), p. 3.

[362] *Vid.* Thomas SCHAAF; Mechtild ROSSLER, 'Sacred Natural Sites, Cultural Landscapes and UNESCO's Action', *op. cit.*, p. 164.

considerada como uno de los factores (al lado de los factores económicos, sociales o administrativos) que puede contribuir a la formación de un "paisaje que ha evolucionado orgánicamente". Por último, las directrices consideran que la religión, junto con las manifestaciones artísticas y culturales, puede ser asociada a elementos del medio natural, constituyendo así la última categoría de paisaje, la de "paisaje cultural asociativo".

Por lo tanto, se observa que los elementos religiosos pueden estar presentes en cualquiera de los tipos de paisajes culturales. Es por ello que es necesario investigar cuál es la relación entre los conceptos de Sitio Natural Sagrado y paisaje cultural, esto es, establecer si los dos conceptos son equivalentes o en qué tipo de paisaje cultural pueden ser reconocidos los SNS.

A partir del concepto de SNS, ya delimitado en el capítulo I, se puede afirmar que es posible haber SNS en cualquiera de las categorías del paisaje cultural. Sin embargo, los tipos de paisaje cultural que más fácilmente pueden incluir SNS, por orden de importancia, son los de paisaje cultural asociativo y los paisajes culturales que han evolucionado orgánicamente en su modalidad de paisaje cultural vivo[363]. En relación con el primer tipo de paisaje, los creados voluntariamente por el hombre, la asociación con los SNS es más lejana, porque en este caso el elemento "natural" del concepto de SNS es más difícil de identificar. Como las propias directrices reconocen, este tipo de paisaje incluye jardines o parques construidos por el hombre, y la idea de SNS está más bien asociada a elementos naturales que no han sufrido demasiadas modificaciones antrópicas.

En relación con el segundo tipo de paisaje cultural, es más fácil identificar la presencia de paisajes culturales que también sean SNS debido a que el elemento religioso motiva de la modificación de los elementos naturales que dan lugar a la formación de un paisaje característico de una determinada comunidad.

Sin embargo, el tipo de paisaje cultural que más se aproxima a la idea de SNS es el de paisaje cultural asociativo, porque esa categoría de paisaje permite la inclusión de sitios naturales con muy poca o ninguna intervención humana, ya que considera que el elemento más importante para la caracterización del paisaje son los valores (que pueden ser de orden religioso) asociados a los elementos naturales.

[363] *Vid.* Erika J TECHERA, 'Synergies and challenges for legal protection of sacred natural sites in the South Pacific', *in* Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, *op. cit.*, p. 173.

El reconocimiento de una categoría de paisaje cultural asociativo permite que un paisaje pueda ser incluido en la lista de patrimonio mundial como bien cultural incluso si no hay ningún monumento o construcción humana, lo que amplía la posibilidad de la inclusión de bienes culturales de los pueblos indígenas, al reconocer que la simple asociación con elementos del medio natural ya puede caracterizar un tipo de paisaje cultural.[364]

Un ejemplo de paisaje cultural asociativo que incluye SNS es el Parque Nacional Tongariro en Nueva Zelanda. Los elementos naturales de este parque están asociados a las creencias religiosas del pueblo Maorí, y por esta razón fueron incluidos en la lista de patrimonio mundial como paisaje cultural.[365]

Otro ejemplo de paisaje cultural asociativo y de las dificultades de conceptualización de cultura y naturaleza, es el Parque Nacional Uluru-Kata Tjuta en Australia. El parque fue incluido en la lista de patrimonio mundial en 1987[366] como patrimonio natural (criterios (ii) y (iii)) a pesar de que su solicitud de inclusión por parte de Australia fue bajo la figura de patrimonio mixto (cultural y natural). Tras la creación de la categoría de paisaje cultural, el comité vuelve a discutir la situación del parque en las listas de patrimonio. ICOMOS sugiere que este sea incluido también como patrimonio cultural en base a los criterios (v) y (vi), por considerar que abarca uno de los paisajes más antiguos del mundo mediante el cual se puede ejemplificar el proceso de adaptación del ser humano a un ambiente hostil (del desierto), además de integrar el sistema de creencias de la población local.

Conforme consta en los documentos de la época, la recomendación del ICOMOS fue bastante discutida en la 18ª Sesión del Comité, realizada en 1994. El gran problema radicaba en la posibilidad o no de reconocer la existencia de paisaje cultural en un espacio físico en el que no había monumentos o construcciones humanas. Al final, el Comité

[364] *Vid.* Mechtild RÖSSLER, 'Managing World Heritage Cultural Landscapes and Sacred Sites', *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage*, (Paris, 2003), 2003, p. 45.

[365] El parque está incluido como propiedad mixta, es decir, como patrimonio natural y cultural. *Vid.* World Heritage Convention. *Tongariro National Park*. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/list/421, (último acceso en 10/01/2020).

[366] La decisión (CONF 005 VII.A) se adoptó en la 11ª sesión del Comité, tras evaluar positivamente el informe presentado por la UICN a partir del pedido de inclusión presentado por el gobierno de Australia. *Vid.* World Heritage Committee, *Report of the World Heritage Committee, Eleventh Session*, 7-11 December 1987. SC-87/CONF.OOS/9, UNESCO 20 January 1988. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1987/sc-87-conf005-9_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

adoptó la recomendación del ICOMOS y cambió el estatus de la propiedad, que pasó a ser también paisaje cultural, bajo los criterios (v) y (vi).[367]

Como ejemplo de SNS inscritos en la categoría de paisaje cultural en la lista de patrimonio mundial se pueden citar: los Bosques sagrados de kayas de los Mijikenda, en Kenia (inscritos en la lista en el año 2008, bajo los criterios (iii), (v), (vi)); Sitios sagrados y rutas de peregrinación de los Montes Kii en Japón (inscritos en la lista en el año 2004, bajo los criterios (ii) (iii) (iv) y (vi)) ; la Montaña Sagrada de Sulaimain-Too en Kirguistán (inscrita en la lista en el año 2009, bajo los criterios (iii) y (vi)); el Bosque sagrado de Osun-Osogbo en Nigeria (inscrito en la lista en el año 2005, bajo los criterios (ii) (iii) y (vi)).

El reconocimiento formal en el ámbito internacional de la categoría de paisaje cultural produjo otras consecuencias generales que también influirían en el posterior desarrollo del marco regulatorio de los SNS, entre las cuales se pueden citar, siguiendo a Mechtild RÖSSLER:[368] el reconocimiento de la existencia de una vinculación entre diversidad cultural y diversidad biológica, algo que se menciona explícitamente en el párrafo 38 de las directrices del año 1994, en sintonía con el programa MAB de la UNESCO de 1972 y con el artículo 8(j) del CDB; la incorporación del concepto de sostenibilidad en el lenguaje de la convención (párrafo 38 de las directrices del año 1994); la incorporación de la idea de patrimonio vivo (*living heritage*); y un cambio respecto a la percepción de las comunidades locales en la gestión de estos espacios, ya que el concepto de paisaje incorpora así también la ocupación humana dentro del ambiente protegido.

En los siguientes años, hasta la creación de la Iniciativa sobre patrimonio de interés religioso, objeto del próximo apartado, la cuestión de los sitios sagrados ha sido considerada en varias ocasiones en diversos documentos oficiales, asociándose este tema en gran parte a las discusiones sobre paisajes culturales.

[367] *Vid.* World Heritage Committee, *Item 11 of the Provisional Agenda: Examination of Nominations of Properties to the World Heritage List and the List of World Heritage in Danger,* World Heritage Committee, Eighteenth session, Phuket, Thailand 12-17 December 1994, WHC-94/CONF.003/7.REV. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1994/whc-94-conf003-7reve.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[368] *Vid.* Mechtild RÖSSLER, 'Linking Nature and Culture: World Heritage Cultural Landscapes', *Cultural Landscapes: the Challenges of Conservation* (Paris, 2003), pp. 10-11.

3.2.2.4. El reconocimiento de la especificidad del patrimonio religioso: la formación de la idea de patrimonio religioso vivo

Como se ha puesto en evidencia en el apartado anterior, el concepto de paisaje cultural abrió la posibilidad de prestar atención directamente sobre el elemento religioso de las propiedades inscritas en la lista. Desde 1992 hasta 2010, cuando se aprueba la creación de la iniciativa sobre interés religioso, es posible identificar en los documentos oficiales producidos en el marco de la WHC y de los órganos asociados, la formación del concepto de patrimonio religioso vivo, cuyo origen se encuentra en la segunda categoría de paisaje cultural, y que después pasó a ser adoptado en la iniciativa. Este apartado se dedica a estudiar la evolución del tratamiento de las propiedades con interés religioso a partir de 1992 y hasta 2010.

En un documento elaborado en 1997 en la 3ª Reunión sobre la Estrategia Global, realizada en Suva en las Islas Fiji, cuyo objeto era la identificación de las propiedades consideradas como patrimonio mundial en el Pacífico, se trató expresamente el tema de los Sitios Sagrados.[369] La reunión de expertos reconoció la importancia de los sitios sagrados, tanto naturales como construidos, para los pueblos del Pacífico (párrafo 14) y, como consecuencia, recomendó que cualquier procedimiento de identificación de patrimonio mundial conducido en estas áreas debería de contar con la participación de los mismos pueblos.

Otro ejemplo de trabajo pionero en la materia es el realizado en el Workshop titulado *Workshop on the Project Sacred Sites - Cultural Integrity and Biological Diversity*, celebrado con ocasión del Encuentro Regional Temático sobre paisaje cultural de los Andes en Arequipa/ Chivay- Perú entre los días 17 y 22 de Mayo de 1998. El *workshop* fue dirigido por Thomas SCHAAF de la UNESCO y su objetivo fue la presentación del

[369] Concretamente se afirma en el documento: "Places of origin, spiritual routes and other sacred places. 14. The participants emphasized that places of origin, spiritual routes and other sacred places are powerfully bound by spiritual and natural connections with the life and destiny of Pacific peoples. Such sacred places are sometimes monumental architecture whilst others are sacred natural landscapes. 15. Accordingly, any approaches regarding the identification and designation of such places, in their tangible and intangible aspects, will need to be undertaken with appropriate restraint, wisdom and sensitivity. This will require the direct participation and agreement of the indigenous custodians of the resource/site and cultural heritage in all discussions regarding the sam". *Vid.* World Heritage Centre, *3rd Global Strategy meeting: Identification of World Heritage properties in the Pacific - Findings and Recommendations.* 15-18 July 1997 Suva, Fiji. Disponible en: https://whc.unesco.org/archive/208inf8.htm, (último acceso en 10/01/2020).

proyecto conducido por aquella organización titulado *Sacred Sites - Cultural Integrity and Biological Diversity*.

En el mismo año, en la 22ª Reunión del Comité, se analizó el informe del encuentro de la 4ª Estrategia Global, que se celebró en Benín, África. En dicha ocasión se aprovechó para destacar la importancia de la incorporación de la idea de patrimonio vivo, para la posterior inclusión de bienes culturales de África en las listas de la WHC, teniendo en consideración las diferencias presentes en las tradiciones culturales de occidente.

Al año siguiente, entre los días 24 y 27 de agosto, tuvo lugar la 2ª reunión de Estrategia Global para las islas del Pacífico, que aprobó una serie de recomendaciones sobre la futura aplicación de la CPMCN, entre las cuales destaca la n. 34. En ella se recomienda la creación de unas directrices éticas para la protección de los "valores materiales, ambientales y espirituales" de las Islas del Pacífico.[370] En este sentido se señalan dos preocupaciones: la necesidad de una restricción de acceso a determinados sitios sagrados e históricos; y la necesidad de adoptar un código de vestimenta para los turistas que visiten determinados lugares sagrados.

En el año 2003, en el ámbito del ICCROM que, como se ha indicado con anterioridad, es una de las organizaciones asesoras del Comité de la CPMCN, entre los días 20 y 22 de octubre, se realizó un seminario titulado: *Living Religious Heritage: Conserving the Sacred*, dedicado a la gestión de las propiedades de interés religioso. El título del evento ya denota la percepción que se estaba formando en las organizaciones sobre patrimonio mundial respecto de la especificidad de los lugares con interés religioso. En la introducción, realizada por Herb STOVEL, director de la organización del seminario, ya señalaba como las propiedades de interés religioso se distancian de la idea ordinaria de monumento,[371] además de identificar seis puntos problemáticos[372] en la relación entre las

[370] World Heritage Centre, *Recommendations from the Second World Heritage Global Strategy Meeting for the Pacific*. Port Vila (Vanuatu) 24-27 August 1999. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1999/whc-99-conf209-inf16e.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 4.

[371] *Vid.* Herb STANLEY-PRICE, 'Introtuction', *op. cit.*, p. 1.

[372] Los seis puntos de posible conflictividad son: (1) cambios en las practicas litúrgicas que conlleven una necesidad de alterar estructuras físicas de edificios considerados patrimonio mundial; (2) la existencia de lugares considerados sagrados por más de un grupo religioso; (3) los cambios de interés en relación con el tema religioso a lo largo de la historia; (4) El aumento de la presión del turismo secular en los lugares religiosos, (5) la "museificacion" de sitios y objetos sagrados; (6) posibles conflictos entre las necesidades de continuidad de la fe y las necesidades de intervenciones "científicas" dirigidas a la conservación de las propiedades. Herb STOVEL; Nicholas STANLEY-PRICE; Robert KILLICK, *Conservation of Living Religious Heritage - papers from the ICCROM 2003 forum on living religious heritage : conserving the sacred, op. cit.*, p. 3.

comunidades religiosas y la comunidad de conservación, respecto al conflicto entre las necesidades contemporáneas seculares de conservación de algo que es considerado un bien universal y los valores de la tradición viva de una comunidad religiosa, para la cual el espacio físico no es una reliquia estática sino un elemento que todavía juega un papel en la vida de esa misma comunidad.

En el 2005, en su 15ª Asamblea General, el ICOMOS aprobó una resolución sobre la necesidad de crear un programa temático internacional sobre propiedades de patrimonio religioso[373]. En el mismo año, esta institución publicó el informe titulado *The World Heritage List Filling the Gaps – an Action Plan for the Future*, en el que presentó por primera vez el concepto de propiedad religiosa,[374] que después sería utilizado en la creación de la iniciativa sobre patrimonio de interés religioso por parte del Comité de la CPMCN. El documento, elaborado a petición del Comité en su 14ª Sesión en el año 2000, motivaría la futura creación de la Iniciativa en el año 2010.

En el 2008, ICOMOS vuelve a tratar del tema al adoptar, en su 16ª Asamblea General, la declaración de Quebec sobre la preservación del "espíritu del lugar". La declaración define la expresión como: "*Spirit of place is defined as the tangible (buildings, sites, landscapes, routes, objects) and the intangible elements (memories, narratives, written documents, rituals, festivals, traditional knowledge, values, textures, colors, odors, etc.), that is to say the physical and the spiritual elements that give meaning, value, emotion and mystery to place*".[375]

En el año 2011, con motivo de la 17ª Asamblea General de ICOMOS, se aprobó la resolución n. 17GA 2011/35, titulada *Protection and enhancement of sacred heritage sites, buildings and landscapes*, mediante la cual se creó el grupo de trabajo encargado

[373] Con la recomendación el ICOMOS acata la propuesta de los comités nacionales de los siguientes países Canadá, Chile, Colombia, Benín, Israel, México, Holanda y Suecia. *Vid. Resolutions of the General Assembly*, 15th General Assembly of ICOMOS, 17 – 21 October 2005, Xi'an, China. Disponible en: https://www.icomos.org/xian2005/resolutions15ga.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 16.

[374] Concretamente, el documento define propiedad religiosa de la siguiente manera: "Religious properties: Any form of property with religious or spiritual associations: churches, monasteries, shrines, sanctuaries, mosques, synagogues, temples, sacred landscapes, sacred groves, and other landscape features, etc;" *Vid. The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future*, February 2004. Disponible en: http://whc.unesco.org/document/102409, (último acceso en 10/01/2020).

[375] *Québec Declaration on the preservation of the spirit of place*, 16th General Assembly of ICOMOS. Canada, October 4th 2008. Disponible en: https://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-12.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

de promover la creación de un Comité Científico internacional dedicado a analizar el patrimonio "religioso/sagrado/spiritual".[376]

3.2.3. La creación de la iniciativa sobre patrimonio de interés religioso (*Initiative on Heritage of Religious Interest*) dentro de la UNESCO

Tal y como se ha señalado, el tema de las propiedades de interés religioso ha ganado poco a poco un tratamiento más autónomo dentro del marco la CMPCN como resultado de un trabajo conjunto del Comité y de las organizaciones asesoras como ICMOS, ICCROM e IUCN.

A partir de las iniciativas y propuestas de las organizaciones asesoras del Comité (UICN, ICCMOS, ICCROM), por primera vez en el año 2010 se celebró un evento internacional sobre la materia en Kiev. En dicho encuentro se aprobó la Declaración sobre la Protección de las Propiedades Religiosas en el marco de la Convención de Patrimonio Mundial (*Statement on the Protection of Religious Properties within the Framework of the World Heritage Convention*).[377]

La Declaración reconoce la particularidad de los sitios religiosos alejándose de la idea de reliquia o artefacto, como algo ya olvidado y sin significado actual, que estuvo presente desde el nacimiento de la convención, para reconocer la naturaleza "viva" de los sitios sagrados. Además, establece la necesidad de que todas las partes interesadas (comunidades religiosas, Estados Miembros, expertos en el tema, dueños de las propiedades y organismos de financiación) estén presentes en todos los procesos de gestión y protección de estos lugares.

En el 2011, en la 35ª Reunión del Comité, el mismo órgano acogió las recomendaciones de la Declaración adoptada en Kiev y determinó que el Secretariado de la Convención sobre Patrimonio Mundial, en colaboración con asociaciones asesoras, elaborara un documento temático que tuviera por finalidad guiar a los Estados Parte en la gestión de los patrimonios de interés religioso, tanto natural como cultural.[378]

---

[376] *Vid. Resolutions of the General Assembly*, 17th General Assembly of ICOMOS, 27 November to 2 December 2011, Paris, France. Disponible en: http://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[377] World Heritage Convention, *Heritage of Religious Interest - UNESCO Initiative on Heritage of Religious Interest*. Disponible en: https://whc.unesco.org/es/list/, (último acceso en 10/01/2020).

[378] *Vid.* World Heritage Committee, *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 35th session*, UNESCO Headquarters, 19-29 June 2011, WHC-11/35.COM/20. Paris, 7 July 2011. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-19e.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 2.

En el año 2012, en el informe presentado por el secretariado sobre el seguimiento de las decisiones del Comité, se establecieron las etapas que debería seguir el proyecto de elaboración del documento temático: la primera fase, destinada a planear y a recaudar fundos; la segunda etapa, destinada a la recolección de datos e investigación a nivel mundial; y, la última etapa, destinada a la consulta y redacción del documento. Además, el secretariado recomendó al Comité la creación de un Grupo de Trabajo compuesto por representantes del *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of Protected Areas* de la UICN, del *Programme on Living Heritage* del ICCROM y del G*roup of experts specialized in protection and enhancement of sacred heritage sites, buildings and landscapes* del ICOMOS. Asimismo, se recomendó la creación de una Red internacional de investigadores sobre Patrimonio Religioso, compuesta no sólo por miembros de las organizaciones internacionales sino también por representantes de las comunidades religiosas. Por último, se recomendó la creación de un programa internacional multidisciplinar sobre propiedades de interés religioso.[379]

Ante las recomendaciones, el Comité determinó (decisión 36 COM 5ª.1, párrafo 6) que el secretariado presentara un informe de seguimiento para la próxima reunión en el año de 2013,[380] y además reconoció la necesidad de elaborar estudios temáticos sobre los paisajes culturales de valores asociativos, como sitios sagrados (Decisión 36 COM 13.I, párrafo 5).[381]

En el informe presentado por el Secretariado a la 37ª Reunión del Comité, el primer órgano informó de la creación de un grupo directivo sobre propiedades de interés religioso, compuesto por el Secretariado (centro de patrimonio mundial) y por las asociaciones asesoras. El Secretariado recomendó al Comité que estimulara a los Estados

[379] *Vid.* World Heritage Committee, *Reports of the World Heritage Centre and the Advisory Bodies, WHC-12/36.COM/5A.1, Thirty-sixth sesión, Saint Petersburg, Russian Federation 24 June- 6 July 2012. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-5A1-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020)*, p. 27.

[380] *Vid.* World Heritage Committee, *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 36th session*, Saint-Petersburg, 2012, WHC-12/36.COM/19. Paris, 2012. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-19e.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 4.

[381] *Ibid.*, p. 236.

parte a contribuir financieramente con el proyecto,[382] a lo que se dio respuesta a través de la decisión 37 COM 5ª, párrafo 5.[383]

El Grupo de Trabajo adoptó la Declaración que reconoce la particularidad de los espacios sagrados y la necesidad de una consideración especial, independiente del régimen general: "*It was noted that these World Heritage properties - especially living religious and sacred sites – require specific policies for protection and management that take into account their distinct spiritual nature as a key factor in their conservation and that such policies cannot be sustainable without in-depth consultation with the appropriate stakeholders*".[384]

Entre las necesidades específicas de estos espacios, las cuales deben ser consideradas en su gestión, el documento reconoce, entre otras: que se trata de lugares de culto con significación actual; la participación de la comunidad de creyentes; la necesidad de reconocer el secretismo asociado a algunas prácticas sagradas; y la posibilidad de contradicción entre la gestión religiosa del espacio con las iniciativas de *conservación* externa.[385]

La iniciativa se divide en tres fases,[386] de las cuales solamente se ha completado la primera; esto es, el proyecto aún continúa mediante la recolección y el análisis de datos. Este proyecto utiliza la expresión "Propiedades con Interés Religioso" (PRI - *Properties of Religious Interest*),[387] para englobar tanto a los sitios naturales como a los construidos, y está realizando un inventario de todas las propiedades ya inscritas en la lista, para verificar cual es su tipo de asociación con el fenómeno religioso.[388] Además, identifica

[382] *Vid.* World Heritage Committee, *Report of the World Heritage Centre on its activities and the implementation of the World Heritage Committee's Decisions*, WHC-13/37.COM/5A. Phnom Penh, Cambodia 16-27 June 2013. Thirty-seventh session, Paris, 3 May 2013. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2013/whc13-37com-5A-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 5.
[383] *Vid.* World Heritage Committee, *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 37th session* (Paris, 2013), *op. cit.*, p. 4.
[384] *Vid.* Initiative on Heritage of Religious Interest, *Integrated Implementation Strategy: Towards elaboration of a thematic paper proposing to the States Parties to the World Heritage Convention general guidance regarding management of cultural and natural heritage of religious interest*., *op. cit.*, p. 1
[385] *Ibid.*, p. 3
[386] *Vid.* World Heritage Committee, *Report of the World Heritage Centre on its activities and the implementation of the World Heritage Committee's Decisions (WHC-12/36.COM/5A.1)*, p. 27.
[387] El documento adopta la definición dada por el documento del ICOMOS: "*Filling the Gaps - an Action Plan for the Future*", según la cual las PRI son: "Any form of property with religious or spiritual associations: churches, monasteries, shrines, sanctuaries, mosques, synagogues, temples, sacred landscapes, sacred groves, and other landscape features, etc..". *Vid.* ICOMOS, *The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future*., *op. cit.*, p. 55.
[388] El documento del ICOMOS apunta la existencia de una desproporción en la lista de la WHC, tanto en relación con la localización geografía de las propiedades (con prevalencia de Europa); como en relación

cuatro temas para una futura investigación: (a) comprender el patrimonio mundial de interés religioso, cuyos objetivos principales son: (a.1) conceptualizar "interés religioso" y "gestión sostenible de estos espacios"; (a.2) clasificar las propiedades en categorías y subcategorías (todavía por definir), con el objeto de identificar posibles tipos con baja representatividad; (b) investigar el concepto de *spirit of place,* como se propuso en la 16ª Asamblea General del ICOMOS en 2008 a través de la declaración de Quebec[389], como una visión integral del espacio, en sus aspectos culturales, sociales, naturales y espirituales, necesaria para una gestión más sostenible; (c) investigar las interacciones entre la coexistencia de las diferentes comunidades, a través de las formas de interacción entre diferentes religiones considerando la naturaleza "viva" del patrimonio religioso; (d) identificar desafíos en la gestión, el uso y la gobernanza de los PRI, considerando la naturaleza viva, así como la necesidad de la participación activa de las mismas comunidades religiosas en la conservación de su patrimonio sagrado.

El proyecto se encuentra activo, y se están llevando a cabo las reuniones temáticas previstas. Hasta el momento se han realizado por lo menos seis reuniones amparadas por

con los temas, según el cual el documento identifica una prevalencia de propiedades relacionadas con el Cristianismo, en comparación con otras tradiciones religiosas., Según los resultados del análisis de todas las propiedades hasta 2002, de entre los elementos religiosos las PRI están en tercer lugar, por detrás de construcciones con propiedades arquitectónicas, e históricas. El informe también analiza la distribución en una categoría que denomina respuestas espirituales (Spiritual Responses), en la cual incorpora las diversas tradiciones religiosas. El resultado del análisis en esa categoría muestra que el cristianismo (divido en Cristiandad Latina, Iglesia ortodoxa del Oriente, protestantismo y primeros cristianos) seguido de las "creencias indígenas", son los más representados. *Ibid.*, p. 35.

[389] La declaración de Quebec define spirit of place: "namely their living, social and spiritual nature." *Vid. Québec Declaration on the preservation of the spirit of place, op. cit*.

el proyecto en los años: 2013[390], 2014[391], 2016[392], 2017[393], 2018[394], 2019[395]. La última constituye la primera consulta temática prevista en la segunda fase de implementación del proyecto. Tal y como reconocen los participantes de esta última reunión, es evidente que existe un esfuerzo común de diversos regímenes internacionales para abordar el tema de los Sitios Sagrados. El documento se refiere expresamente a las iniciativas de la UICN y del MAB, las cuales también se han ocupado del tema.[396] Es posible constatar que en todos estos regímenes internacionales, aunque sus objetivos sean distintos, los principales retos están relacionados con la imposibilidad de evaluar los distintos SS en base a una cosmovisión exclusivamente material, considerando, como es evidente, que las relaciones que se establecen por parte de las personas o comunidades que se relacionan con el espacio van más allá de lo que se podría describir en términos puramente materiales o tangibles mediante el lenguaje de las ciencias naturales.

3.3. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y LA CONVENCIÓN PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

En el apartado anterior se ha realizado un estudio de la evolución histórica de la incorporación de la idea de SNS en el marco de la CPMCN. En el presente apartado se

[390] Gamini WIJESURIYA; Sujeong LEE (eds.), *Asian Buddhist Heritage: Conserving the Sacred.* First ICCROM-CHA International Forum on Conservation. Disponible en: https://www.iccrom.org/sites/default/files/2017-11/asianbuddhist_web.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[391] World Heritage Convention, *International Conference "Promotion, Protection and Preservation of Buddhist Culture and Heritage*, Lumbini, Nepal, 15 to 18 November 2014. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1202/, (último acceso en 10/01/2020).

[392] First thematic expert consultation meeting, focused on Mediterranean and South-Eastern Europe. Las conclusiones del evento pueden ser consultadas en: *Vid.* Initiative on Heritage of Religious Interest. *Conclusions and Recommendation. Thematic Expert Consultation meeting on sustainable management of World Heritage properties of religious interest with focus on South-Eastern and Mediterranean Europe, 16 to 18 February, 2016.* Disponible en: *https://whc.unesco.org/en/events/1276/*, (último acceso en 10/01/2020).

[393] Se realizó en Bangkok, Tailandia, un workshop internacional consultivo sobre la gestión de las propiedades de interés religioso en Asia.

[394] En abril de 2018 tuvo lugar un encuentro de Expertos "Managing sites of Religious Interest in Eastern Europe", en Yerevan en Armenia; en mayo del mismo año se celebró en Gran Canaria el encuentro internacional de Expertos sobre el Patrimonio Astronómico y sitios Sagrados; y, en noviembre del mismo año en Kiev el seminario Internacional: "Living Religious World Heritage: Participatory Management and Sustainable Use". Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1465/, (último acceso en 10/01/2020).

[395] En 2019 se han realizado, hasta el momento, dos eventos: el primero en mayo en Georgia, titulado *"International Expert Meeting on the Conservation and Sustainable Use of the Historical Monuments of Mtskheta World Heritage Property and its setting"* y el segundo en julio en Azerbaiyán, titulado: "*Properties of Religious Interest Sharing best practices in World Heritage management*". *Vid.*World Heritage Convention, *International Expert Meeting.* Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1485/, (último acceso en 10/01/2020).

[396] *Thematic Expert Consultation meeting on sustainable management of World Heritage properties of religious interest with focus on South-Eastern and Mediterranean Europe, op. cit.*, p. 2.

analizará la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (CSPCI) del año 2003,[397] y cómo los SNS se pueden incluir dentro de su ámbito de aplicación. Así, se divide en dos partes: en la primera, se presenta una contextualización general y también una explicación de orden general sobre los principales mecanismos de funcionamiento de la convención en cuestión; y, en la segunda, se estudia directamente la relación entre este instrumento y el concepto de SNS.

3.3.1. Contexto general de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

La CSPCI surge para complementar la CPMCN porque, como ya se ha analizado, esta última convención no trata el patrimonio inmaterial.[398] El objetivo general de la convención es la salvaguarda de dicho patrimonio, y se basa en la adopción de medidas de carácter tanto nacional como internacional. La convención implica un cambio respecto al modelo anterior que se seguía en relación con el patrimonio inmaterial y adoptado por la UNESCO,[399] al tener muy presente la noción de patrimonio vivo y la necesidad de participación de los actores locales se pretende evitar el peligro de la museificación.[400]

El régimen jurídico establecido por la Convención funciona a través del establecimiento de las siguientes instituciones: la creación de un Comité Intergubernamental para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial; la realización de inventarios nacionales (artículo 11b y artículo 12); la adopción de un registro internacional de patrimonio cultural inmaterial; el establecimiento de un régimen de cooperación y de un fondo del patrimonio inmaterial; y la presentación de informes periódicos por parte de los Estados parte y por el Comité.

Los Estados parte de la Convención deben realizar inventarios de patrimonio inmaterial mediante la participación de los grupos interesados. En el ámbito internacional, se establecen dos listas de patrimonio: la lista de salvaguardia urgente y la lista

[397] La Convención entró en vigor el 10 de abril 2006, cuando fue ratificada por 30 Estados miembros.

[398] El patrimonio cultural inmaterial se define por primera vez en la Declaración de México sobre las Políticas Culturales, adoptada en 1982, con ocasión de la Conferencia mundial sobre las políticas culturales. *Vid. Conferencia mundial sobre las políticas culturales: informe final,* CLT/MD/1, 26 de Julio – 6 de Agosto, 1982. Ciudad de México. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505_spa, *(último acceso en 10/01/2020),* p. 43.

[399] Por ejemplo, la "Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular" de 1989 y la "Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad" de 1997, o la Declaración universal sobre la diversidad cultural de 2001.

[400] *Vid.* Marilena ALIVIZATOU, 'Intangible heritage and the museum : new perspectives on cultural preservation', (London, 2016), p. 35.

representativa. La primera, se dedica a recopilar -como su propio nombre indica- aquellos bienes culturales que estén en peligro, lo que permite la adopción de medidas urgentes para su salvaguardia. La segunda lista, recopila el patrimonio cultural de diferentes lugares. Los Estados tienen la obligación de mantener actualizados estos inventarios y facilitar la participación de todos los actores interesados en su elaboración. En el régimen de la Convención, los Estados son los únicos capacitados para solicitar ayuda financiera proveniente del Fondo Internacional creado en el marco de la misma.

Entre las medidas de salvaguardia concretas previstas en el artículo 13, y que deberían adoptar los Estados parte, están:[401] establecer una política general relacionada con el tema, incluso con la creación de organismos responsables en el ámbito nacional; fomentar la investigación relacionada con el objeto de la Convención; y, adoptar medidas de orden jurídico, técnico, administrativo y financiero para promover la salvaguarda del patrimonio inmaterial nacional.

Sin embargo, la eficacia de la Convención se matiza en su propio texto. El artículo 3 establece una cláusula de reserva, según la cual las medidas adoptadas en el marco de la misma no afectan a los derechos y obligaciones de los Estados parte "en virtud de otros instrumentos internacionales relativos a los derechos de propiedad intelectual o a la utilización de los recursos biológicos y ecológicos de los que sean partes." Este es el tono general de toda la Convención, que utiliza un lenguaje no vinculante en la mayor parte de las normas que crean algún tipo de obligación para los Estados parte.

3.3.2. Sitios Naturales Sagrados y patrimonio cultural inmaterial

La estructura de funcionamiento de la CSPCI es bastante similar a la de la CPMCN, y el concepto de patrimonio cultural inmaterial se constituye en una figura para complementar el de patrimonio mundial, previsto en la Convención de 1972.

El objetivo de la Convención es proteger los procesos más que los objetos o artefactos físicos. No obstante, como se puede observar en el artículo 2.1, que define el patrimonio cultural inmaterial, se incluyen expresamente en su definición, los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales utilizados.[402] En el artículo 2.2 la Convención se

[401] Concretamente la expresión utilizada en la convención es "Hará todo lo posible por…" (artículo 13). Un lenguaje no-vinculante en lo absoluto, que no crea ninguna obligación concreta para aquellos estados.
[402] *Vid.* Rieks SMEETS, 'Sacred sites as cultural spaces', in Thomas SCHAAF and Cathy LEE (eds.), *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes, op. cit.,* p. 186.

enumeran algunos ámbitos concretos en los cuales se manifiesta el patrimonio cultural inmaterial. Entre ellos, la Convención hace referencia a dos puntos de especial interés: c) usos sociales, rituales y actos festivos; y, d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo. Se observa, pues, que no se menciona de manera expresa a las religiones en la definición de patrimonio cultural inmaterial o en cualquier otro lugar de la Convención, de modo que, como tales, no pueden ser incluidas en las listas. Sin embargo, las prácticas vinculadas o inspiradas por las religiones pueden figurar en algunas de aquellas listas.

En este sentido, los SNS se podrían encuadrar en los dos puntos previamente mencionados y, de hecho, las prácticas relacionadas con sitios sagrados han sido incluidas en la lista de la Convención. Los "conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo" pueden englobar, evidentemente, las prácticas rituales y demás formas de gestión de los territorios sagrados. La idea de patrimonio inmaterial podría incluso incluir visiones de mundo o cosmologías.[403]

Como ejemplos de prácticas asociadas a territorios sagrados incluidas en las listas se pueden citar: las "prácticas mongolas tradicionales de veneración de sitios sagrados" en 2017 (Mongolia); el "'Kumbh Mela', Festividad de la "Jarra Sagrada" en 2016 (India); "conocimientos, técnicas y rituales vinculados a la renovación anual del puente Q'eswachaka" en 2013 (Perú); "los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí" en 2011 (Colombia); "tradiciones y prácticas vinculadas a los kayas en los bosques sagrados de los mijikendas", en 2009 (Kenya); "lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado", en 2009 (México).

Por otra parte, los principios éticos establecidos posteriormente en el ámbito de la Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial cultural podrían ser utilizados de manera general para la protección de SNS. En primer lugar, se reconoce el lugar primordial de las comunidades y grupos en la gestión (autogestión) de lo que se considera patrimonio cultural inmaterial, y la necesidad de reconocer derechos (principio 1); en

[403] *Vid.* Vida ŠATKAUSKIENĖ, *"World is sacred" worldview as an element of intangible cultural heritage in the modern world. In:* Hanna SCHREIBER, *Intangible Cultural Heritage: Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China.* The 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 Convention through the Prism of Sustainable Development. National Heritage Board of Poland, 2017. Disponible en: http://cyfrowaetnografia.pl/Content/6212/TomAngielski_www_29-01-2018_part3-4.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 312.

segundo lugar, la Convención determina el derecho de acceso a lugares de interés cultural (principio 5), se reconoce que se trata de algo vivo, es decir con significado actual y muchas veces cambiante (principio 8).[404]

En las directrices de operación de la Convención de 2018 se prevé que las medidas de sensibilización y de divulgación de un lugar considerado como patrimonio cultural inmaterial, deberán respetar el carácter sagrado y la necesidad de secreto de algunas prácticas para garantizar su respectiva salvaguarda.[405]

A pesar de la existencia de elementos puntuales en la CSPCI, el instrumento normativo como tal tiene muy poca efectividad real, debido a las ya consideradas fallas en el lenguaje adoptado y a la cláusula de reserva del artículo 3. Además, la amplitud del abanico de temas tratados, lo que puede ser constatado mediante una simple ojeada a las listas, no contribuye a dar la visibilidad necesaria al tema de los SNS. Sin embargo, el principal problema de la convención para poder tratar o abarcar a los SNS es la reproducción que hace de la división naturaleza-cultura. Se incluyen en las listas temas demasiado diversos, que van desde prácticas religiosas ancestrales a bailes tradicionales o fiestas populares. El riesgo que implica el tratamiento conjunto de temas tan distintos es el de terminar por no comprender la importancia de los temas asociados con la religión o con las diferentes cosmologías que, como se ha analizado ya, sobrepasan el modelo naturaleza-cultura.

Mechtild RÖSSLER sintetiza la evolución de los cambios en la CPMCN: "*In the field of cultural heritage, an anthropological interpretation has led from the protection of monumental heritage to recognition of the living heritage of indigenous people, the spiritual wealth of humanity, and its complex relationships with the natural environment*."[406]

[404] *Vid.* Intergovernmental Committee of The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, *Decision n. 10.COM 15.a: Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage.* Tenth session of the Committee, 30 November – 4 December, 2015. Disponible en: https://ich.unesco.org/en/Decisions/10.COM/15.a, (último acceso en 10/01/2020), p. 5.

[405] Capítulo IV, IV.1, IV.1.1., 101, (c) *Vid. Directrices Operativas para la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Adoptada en la segunda Sección de la conferencia de las partes, 16-4-19 Junio de 2008, (Paris, 2018). Disponible en: https://ich.unesco.org/es/directrices, (último acceso en 10/01/2020), p. 100.

[406] *Vid.* Mechtild RÖSSLER, 'Managing World Heritage Cultural Landscapes and Sacred Sites', *op. cit.*, p. 46.

4. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA

En el presente apartado se analizan los siguientes contextos normativos-institucionales: el PNUMA; la UICN; el CDB; la Convención de Ramsar; y, por último, la Iniciativa Armonía con la Naturaleza de la ONU.

4.1. LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN EL PNUMA

El siguiente ámbito institucional a tener en consideración es el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

Como se ha mencionado anteriormente, la primera vinculación que se hizo entre religión y medio ambiente dentro del PNUMA data de 1986, cuando se crea la *Interfaith Partnership for the Environment (IPE)*,[407] una coalición formada por miembros del PNUMA y por representantes de diferentes organizaciones religiosas.

En 1999, por iniciativa del mismo organismo, se publicó un importante libro colectivo pionero, con el título de *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Se trata del resultado de la reunión de los artículos presentados en dos eventos: el primero, en la Universidad de Reading (Reino Unido), en octubre de 1996; y, el segundo, en septiembre de 1997, en la Universidad de Leiden (Holanda). El objetivo general de la publicación era, tal y como reconoce el propio editor, el de cuestionar la utilización de la economía y la ciencia como las únicas o las mejores formas para describir el mundo natural y abordar los problemas relacionados con la pérdida de la biodiversidad.[408]

Después de la publicación del libro, se realizaron una serie de seminarios en la ciudad de Teherán, en los años 2001, 2005 y 2016.[409] sobre la relación entre religión y medio ambiente. En la declaración de Teherán,[410] adoptada en 2001, se sientan las bases y es a partir de ahí que se propone la realización periódica de los seminarios sobre religión y medio ambiente en el ámbito del PNUMA.

---

[407] El grupo fue creado inicialmente para informar comunidades de pueblos nativos americanos sobre daños ambientales, y posteriormente expandió su esfera de actuación. *Vid. Faith for Earth: Early Warning, Emerging Issues and Futures*. Foresight Brief n. 8, April 2018, UNEP. Disponible en: http://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/25452/Foresight_008_201805.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020).

[408] *Vid.* Darrell Addison POSEY, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, *op. cit.*, p. xvi.

[409] Ver el apartado 2.2 anterior.

[410] *Vid.* Asamblea General de la ONU, *Carta de fecha 9 de octubre de 2001 dirigida al Secretario General por el Representante Permanente de la República Islámica del Irán… op. cit.*, .

La declaración adopta una serie de conclusiones generales que servirán de fundamento para la posterior política del órgano. En primer lugar, se reconoce que la crisis ambiental es compleja y tiene diferentes orígenes, entre los cuales se encuentran los patrones de comportamiento y los sistemas de creencias sobre el mundo natural. Por otro lado, se reconoce la necesidad de que la cuestión ambiental sea tratada como un deber religioso, además de: (a) realizar un diálogo interreligioso sobre medioambiente; (b) cambiar los patrones de producción y de consumo; y, (c) reconocer que los valores éticos, morales y religiosos tienen un papel importante en la solución de la crisis. Por otra parte, los participantes asumen el compromiso de: (a) educar a las comunidades religiosas sobre los valores ambientales presentes en las mismas religiones, con la intención de promover comportamientos ambientalmente responsables; y, (b) promover la responsabilidad por daños ambientales.[411]

La declaración es transcendental, porque diferentes organizaciones religiosas asumen el compromiso de incluir la agenda ambiental entre sus preocupaciones y en el desarrollo de sus actividades, incluso existe la propuesta del Patriarca Ecuménico Bartolomé I (en el ámbito de la iglesia ortodoxa) de reconocer el daño al medio ambiente como un pecado.[412]

El encuentro de 2016 tuvo como objetivo discutir el papel de las religiones en la implementación de la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible, que había sido aprobada el año anterior, y adoptaron las siguientes recomendaciones: (a) que los líderes y las organizaciones religiosas actúen en sus comunidades para la implementación de la Agenda 2030; (b) que los estudiosos de las religiones investiguen en el marco de sus mismas tradiciones religiosas con la finalidad de buscar posibles elementos que favorezcan a la solución de los problemas contemporáneos y que busquen interactuar con la comunidad científica para exponer los elementos religiosos pertinentes; (c) que los gobiernos reconozcan los derechos de las minorías nacionales; (d) que haya una efectiva cooperación con diferentes actores, religiosos y seculares para alcanzar las metas de la

[411] *Ibid.*, pp. 3-4.
[412] *Vid.* Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW I, *Cosmic Grace + Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I* (Cambridge, 2003), p. 37.

agenda; (e) que se realice una actualización de la publicación *Earth and Faith*, del año 2000, por parte del PNUMA.[413]

Como ejemplo de normas ético-religiosas que tendrían efectos sobre cuestiones ambientales, el documento cita la tradición de muchos pueblos nativos: como, por ejemplo, la de antes de cazar pedir permiso al animal o al que se considera que es el creador del animal. También se hace referencia explícita a la protección de los SNS, como un ejemplo de sinergia entre valores religiosos y valores ambientales y culturales. Entre las conclusiones del evento se constata, además, que todas las religiones suelen considerar el mundo natural como algo que posee algún grado de sacralidad, aunque las mismas religiones a veces no han actuado en esta dirección. También se discute la posibilidad de que los derechos de la naturaleza sean reconocidos como una consecuencia de las cosmovisiones religiosas. [414]

En el año 2017, como resultado de los eventos anteriores, el PNUMA estableció una estrategia para estimular a las OBF´s a comprometerse con alcanzar los objetivos de desarrollo sostenible (*UN Environment Strategy for Engaging with Faith-Based Organizations*).[415] La estrategia tiene tres objetivos principales: (a) promocionar la colaboración con este tipo de organizaciones; (b) crear mecanismos de evaluación de inversiones verdes y de financiación de las MDS; y (c) promocionar lo que se denominan como *science-faith-based evidence*.[416] Así, identifica tres puntos positivos relativos a las organizaciones religiosas en materia ambiental: (a) utilizar los sistemas de valores de las respectivas religiones para estimular la formación de una ciudadanía ambiental; (b) cooperar con los líderes de las OBFs, considerando que son personas con gran capacidad de influir en la vida de los miembros de sus comunidades; (c) estimular la inversión ambientalmente responsable por parte de los inversores relacionados con OBF's.[417]

[413] *Vid.* UNEP, *Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development. A Discussion Note prepared for the Second International Seminar on Environment… op. cit.*, p. 44.
[414] *Ibid.*, p. 18
[415] Se puede encontrar un resumen de la estrategia, sus objetivos y formas de actuación en: *UN Environment Strategy: Engaging with Faith-Based Organizations. January 2018.* Disponible en: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/25989/UNEP%20Strategy%20Engaging%20FBOs.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020), p. 8.
[416] *Vid.* Arthur DAHL, *UN Environment and Faith-Based Organizations.* Disponible en: http://www.iefworld.org/node/900/, (último acceso en 10/01/2020).
[417] *Vid. Faith for Earth: Early Warning, Emerging Issues and Futures*, *op. cit.*, p. 6.

Hasta el momento las iniciativas no se han convertido en ninguna política pública concreta o en un documento vinculante, pero como ocurre en las diferentes instancias internacionales hay un movimiento creciente que apunta hacia el reconocimiento de que la sacralidad, asociada al mundo natural, por ser algo presente en diferentes culturas, puede servir de inspiración para la adopción de medidas más efectivas de protección ambiental.

4.2. Los Sitios Naturales Sagrados en el ámbito de la UICN

Sin duda, la UICN es la organización internacional que más se ha dedicado al tema de los SNS en el ámbito internacional, ya que ha tratado el tema desde los años 1990.[418]

Ya desde la revisión de su Estatuto en 1996, la organización expresaba en su preámbulo la visión de que la naturaleza no es estrictamente material, en el sentido de las ciencias naturales, pues considera, por ejemplo, que las bellezas naturales "…constituyen una de las fuentes de inspiración de la vida espiritual y un marco indispensable para las necesidades de esparcimiento, que la mecanización creciente de la actual existencia humana hace cada vez más vitales".[419] Sin embargo, como plan de acción concreto, no es hasta al año 1998 que ese elemento inmaterial o *espiritual* pasa a ser directamente considerado a través de la creación del Grupo de Trabajo sobre valores no materiales de las áreas protegidas[420] (*Task Force on Non Material Values of Protected areas*)[421]. En el

[418] La primera manifestación explícita sobre una preocupación por los modos de vida tradicionales, asociados a la espiritualidad de los pueblos indígenas se remonta a la resolución 15/7, titulada: "15/7. The role of traditional life styles and local people in conservation and development", adoptada por la Asamblea General de la organización en la 15ª sección, realizada entre los días 11-23 de octubre de 1981, en Christchurch en Nueva Zelanda, *Vid.* IUCN General Assembly, *Resolution n. 15/7. The role of traditional life styles and local people in conservation and development, Christchurch, New Zealand, 11-23 October 1981. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/resrecfiles/GA_15_RES_007_The_Role_of_Traditional_Life_Syles_a.pdf (último acceso en 10/01/2020)*, (último acceso en 10/01/2020).

[419] *Vid. Estatutos, incluidas las Reglas de Procedimiento del Congreso Mundial de la Naturaleza, y Reglamento,* Gland, Suiza: 2018. Disponible en: https://doi.org/10.2305/IUCN.CH.2018.SR.01.es, (último acceso en 10/01/2020), p. 1.

[420] El grupo fue creado por iniciativa de Allen Putney, que era miembro de la CMAP. *Vid. Sacred Dimensions: Understanding the cultural and Spiritual Values of Protected Areas.* WCPA, Gland: UICN . Disponible en: https://www.iucn.org/sites/dev/files/import/downloads/sacredheritagesites2.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 3.

[421] Antes de la creación del Grupo de Trabajo, en el Congreso Mundial para la Naturaleza del año 1996, realizado en Canadá, la UICN adoptó la "Resolución 1.53 - Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas", en la cual, a pesar de no tratar específicamente los SNS, trata la necesidad de respetar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras cuando estás están en Áreas protegidas, así como la necesidad de incluirlos en el manejo de estas áreas. *Vid.* World Conservation Congress, *Resolution n. 1.53 Indigenous Peoples and Protected Areas.* 14–23 October 1996, 1st Session, Montreal, Canada, https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/resrecfiles/WCC1_RES_053_INDIGENOUS_PEOPLES_AND_PROTECTED_AREA.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

2003, el nombre del grupo cambia para incluir expresamente una referencia a los valores culturales y espirituales, y pasa a denominarse Grupo de Trabajo sobre los valores culturales y espirituales de las áreas protegidas (*Task Force on Cultural and Spiritual Values of Protected Areas)*. Los resultados de estos cinco primeros años de trabajo se publicaron en 2003, en el libro *The Full Value of Parks, from Economics to the Intangible.*[422]

Una de las primeras actividades del grupo tuvo lugar en el año 2003 cuando, en cooperación con la fundación Rigoberta Menchú Tum, se inició el proyecto *Conservation of Biodiversity Rich Sacred Natural Sites of Indigenous and Traditional Peoples*, destinado a investigar la relación entre SNS y conservación en Mesoamérica, Sudamérica, África y Asia. Un año después, se creó un proyecto similar para tratar de los SNS de Europa, América del Norte, Japón, Australia y Nueva Zelanda, es decir, de los países tecnológicamente desarrollados, lo que después será la Iniciativa Delos.

En el año 2009, el grupo pasa a ser permanente en los cuadros de la UICN, convirtiéndose en el actual Grupo Especial sobre valores culturales y espirituales de las áreas protegidas (*The Specialist Group in Cultural and Spiritual Values of Protected Areas* - CSVPA), y que opera vinculado a la Comisión de Áreas Protegidas (*World Comision of Protected Areas* -WCPA). Dicho Grupo de Expertos fue creado con el objetivo de investigar las relaciones de carácter inmaterial con la naturaleza.[423] Se asume así una perspectiva más holística de la idea de naturaleza y se presta atención a los diferentes valores (culturales, espirituales, religiosos, estéticos, etc…) asociados al mundo natural. Otro de los elementos fundamentales de la posición metodológica del grupo consiste en considerar la diversidad cultural y biológica como indisociables en las políticas públicas de gestión de los espacios protegidos.[424]

[422] *Vid.* David HARMON; Allen D. PUTNEY, *The Full Value of Parks: From Economics to the Intangible* (2003).

[423] La misión del Grupo es: "The mission of the CSVPA is to promote the apropriate recognition and inclusion of all relevant cultural and spiritual values, knowledge, and meanings into nature conservation theory and practice, and in particular, into protected areas policies, planning, management, and evaluation." . *Vid.* World Comission on Protected Areas. *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of protected Areas (CSVPA).* Disponible en: https://csvpa.org/, (último acceso en 10/01/2020).

[424] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas., op. cit.,* p. 18.

El grupo ha organizado diversos seminarios y ha acordado diversas directrices de gestión, además de ser responsable de la creación de tres plataformas relacionadas con los SNS:[425] la primera, la Iniciativa Delos (*Delos Initiative*), que surge en 2004 con el objetivo de catalogar los SNS existentes en los países tecnológicamente desarrollados;[426] la segunda, el proyecto titulado Iniciativa sobre los SNS (*Sacred Natural Sites Initiative-SNSI),*[427] cuyo objetivo principal es dar asistencia a los guardianes de los sitios sagrados para el mantenimiento de los mismos en todo el mundo; finalmente, el Centro de Documentación Silene,[428] que funciona como base de datos recopilando información documental sobre SNS.

En el programa de la UICN para los años 2017-2020, aprobado en el congreso Mundial de la Naturaleza de 2016, en una de las metas se considera que es: "fundamental aumentar la conciencia sobre los derechos de la naturaleza y los valores culturales y espirituales de esta".[429]

Una vez reflejada la visión general que se maneja del tema en el ámbito de la UICN, en los siguientes apartados se analizará concretamente la actividad del CSVPA y algunos de los principales documentos producidos.

4.2.1. La Actividad del CSVPA

El Grupo de Expertos sobre valores Espirituales de las Áreas Protegidas es el principal centro de actuación en materia de SNS dentro de la UICN. El grupo trabaja en los siguientes frentes: (a) SNS; (b) patrimonio mundial; (c) desarrollo de directrices de aplicación y de mejores prácticas; (d) actividades formativas relacionadas con el tema; (e) organización de eventos en el marco del WCC y del WPC; (f) trabajar en la gestión de parques y áreas protegidas; (g) la promoción de los derechos de los pueblos indígenas.

---

[425] En el último plan de trabajo de los años 2013-2016, además de las tres iniciativas citadas, el CSVPA tenía como objetivo actuar en las siguientes áreas: Junto a la convención sobre patrimonio Mundial, editar las Directrices de los administradores de SNS; capacitar personas para trabajar en estos espacios; llevar la discusión del tema al WPC de 2014; investigar sobre las dificultades en la gestión de parques y áreas protegidas en relación con los SNS; fomentar los derechos de los pueblos indígenas relacionados con los SNS; realización de workshops. *Vid.* ' World Comission on Protected Areas, *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of protected Areas (CSVPA), op. cit*.

[426] *Vid.* The Delos Initiative, *Basic Concept*. Disponible en: http://www.med-ina.org/delos/basic.htm, (último acceso en 10/01/2020).

[427] *Vid.* Sacred Natural Sites Initiative, *Programme Areas*. *op. cit*..

[428] *Vid.* SILENE, Disponible en: https://www.silene.ong/,(último acceso en 10/01/2020).

[429] *Vid. Programa de la UICN 2017-2020 Aprobado por el Congreso Mundial de la Naturaleza*, septiembre de 2016. Gland; UICN, 2016. Disponible en: https://www.iucn.org/sites/dev/files/sp-programa_de_la_uicn_2017-2020_aprobado.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 29.

Aparte de la Iniciativa Delos, la Iniciativa sobre SNS (*SNS Initiative*) y la Silene, que se tratarán en sus apartados específicos, el grupo desarrolla las siguientes funciones: (a) desarrollar recomendaciones, resoluciones, mociones y directrices de aplicación en las diferentes actividades de la UICN; (b) representar a la UICN en la Iniciativa de la UNESCO sobre Sitios de Interés Religioso, vinculada a la CPMCN; (c) participar en las discusiones sobre la implementación del artículo 8(j) y 108(c) del CDB, y en las reuniones de las partes en eventos sobre valores espirituales; (d) participar en el desarrollo del programa de la convención de Ramsar sobre Humedales y las Redes de Cultura.

Actualmente está desarrollando, en colaboración con el *The Mountain Institute*, un proyecto titulado *Cultural & Spiritual Nature program*,[430] con cinco grandes subproyectos: (a) desarrollar unas directrices de aplicación denominadas: *Cultural and Spiritual Significance of Nature in protected Areas Management and Governance*; (b) presentar módulos informativos sobre el tema; (c) seleccionar estudios de caso;[431] (d) publicar un libro con los estudios de casos;[432] (e) crear de una red de personas interesadas en el tema a través de la web.[433]

4.2.1.1. La iniciativa sobre SNS

La *SNS initiative* nace dentro del CSVPA, pero actualmente funciona fuera de la institución. Su objetivo general es la conservación de los SNS a partir del apoyo a los guardianes de sus comunidades.[434] Su principal propuesta es basar su trabajo en la experiencia de los custodios, que también forman parte del grupo asesor. La Iniciativa busca desarrollar metodologías de gestión de los SNS que puedan ser aplicadas por estas mismas comunidades. Además, pretende servir como fuente de recursos para el desarrollo de políticas públicas sobre la materia.

[430] El proyecto es financiado por: "The Christesen Fund", la Comisión Mundial sobre Áreas protegidas de la UICN, y por la Agencia Federal Alemana para la Conservación de la Naturaleza.
[431] Actualmente el programa trabaja en nueve estudios de caso de diferentes partes del mundo:
[432] El libro fue publicado en agosto de 2018. *Vid.* Bas VERSCHUUREN; Steve Brown, (eds.), *Cultural and Spiritual Significance of Nature in Protected Areas: Governance, Management and Policy* (London, 2018).
[433] *Vid.* Edwin BERNBAUM; Bas VERSCHUUREN, *Cultural and Spiritual Significance of Nature in the Management and Governance of Protected and Conserved Areas: Phase 2 (Concept note for developing a network, training modules, and best practice guidelines)* (Gland, Suiza, 2014).
[434] *Vid.* Sacred Natural Sites Initiative. *Aims, vision, and Mision.* Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/about/programme-areas/, (último acceso en 10/01/2020).

La iniciativa trabaja en seis áreas diferentes: conservación; colaboración, diálogo e intercambio; conocimiento y formación; políticas públicas; comunicación y concientización; y apoyo financiero.[435] Actualmente trabaja en proyectos en Guatemala, Tanzania y Ghana.

4.2.1.2. La Iniciativa Delos

La iniciativa Delos también fue creada dentro del CSVPA en el año 2004, a instancias de Allen Putney y Thymio Papayannis,[436] con el objetivo de tratar específicamente los SNS situados en países tecnológicamente desarrollados: Europa, América del Norte, Japón, Australia y Nueva Zelanda. Se considera que con la modernización en estos países los SNS fueron ignorados por parte de los sistemas institucionales de conservación debido a una visión reduccionista de la naturaleza a sus aspectos materiales, la cual ha sido la visión común en occidente desde el siglo XVI.[437]

Según MALLARACH y PAPAYANIS, la iniciativa pretende además contrastar la errónea visión o impresión difundida de que los SNS son fenómenos asociados exclusivamente a los pueblos indígenas o a las denominadas *folk religions*.[438] Los diferentes estudios de casos realizados en el contexto de la Iniciativa dan cuenta de la existencia de una serie de SNS especialmente vinculados a las diferentes denominaciones cristianas en Europa, pero también vinculados a las religiones animistas europeas, todavía presentes en países como Finlandia, Estonia y Lituania.

El objetivo de la iniciativa es analizar la situación de los SNS en los países desarrollados, y evaluar en qué medida estos lugares pueden contribuir a la conservación de la biodiversidad. Para cumplir con este objetivo general, la iniciativa pretende: evaluar la visión sobre la naturaleza que tienen las religiones mayoritarias; evaluar la importancia de los SNS para las personas en la actualidad; investigar cómo estos valores espirituales pueden ser mantenidos y estimulados; e investigar maneras de resolver posibles conflictos

[435] *Vid.* Sacred Natural Sites Initiative. *Programme Areas, op. cit.*
[436] *Vid.* Thymio PAPAYANNIS; Allen PUTNEY, *Sacred Sites and Peace A discussion between Thymio PAPAYANNIS and Allen PUTNEY* (Gland, Suiza, 2003), p. 3.
[437] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, 'Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative', *op. cit.*, p. 198.
[438] *Ibid.*

entre los usos religiosos de los SNS y las necesidades de conservación de la biodiversidad en estos espacios.[439]

La metodología de trabajo de la Iniciativa es la del estudio de casos particulares, a partir de los cuales se pretende llegar a conclusiones generales que puedan ser extendidas. Además, pretende investigar las diferentes tradiciones religiosas y su relación con la naturaleza y el medio natural.[440]

En la actualidad (según datos de agosto de 2018), en la Iniciativa hay 30 estudios de caso siendo investigados y/o concluidos. Nueve casos ya aceptados y esperando un responsable para preparar el estudio particular, y siete casos que están bajo consideración. La mayoría de ellos están relacionados con grandes tradiciones religiosas, pero también hay casos relacionados con tradiciones espirituales minoritarias y religiones de pueblos indígenas.[441]

La Iniciativa ha realizado cuatro workshops: en 2006 en Montserrat (España);[442] en 2007 en Uranópolis (Grecia);[443] en 2010 en Aanaar/Iraní (Finlandia);[444] y en 2017 en la casa de retiro Franciscana de Poziuncola (Malta). En cada uno de estos encuentros se aprobó una declaración, las cuales serán comentadas a continuación.

En la primera de las declaraciones, la de Montserrat, los participantes del evento (40 de 8 países distintos), adoptaron las siguientes conclusiones principales: los SNS de los países desarrollados también están bajo amenaza debido a la ignorancia sobre el tema; y la falta de instrumentos de planificación y control adecuados a la urbanización y al turismo masivo. La declaración reconoce también que el elemento sagrado de la naturaleza está presente en los países desarrollados y que este sentimiento históricamente funcionó como sistema de preservación del territorio. Reconoce, además, que las diferentes tradiciones religiosas poseen una visión de la naturaleza como una manifestación divina. Específicamente en relación con el tema de la conservación, los

[439] *Vid.* The Delos Initiative, *Basic Concept*. Disponible en: http://www.med-ina.org/delos/basic.htm, (último acceso en 10/01/2020).
[440] *Vid. Ibid.*
[441] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, 'Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative', *op. cit.*, p. 203.
[442] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, (eds.), 'Protected Areas and spirituality', *Proceedings of the first Workshop of the Delos Initiative, Montserrat 2006, op. cit.*, p. 326.
[443] *Cfr.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, (eds.), *The Sacred dimension of protected areas : proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative, op. cit*.
[444] *Cfr.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, (eds.), *The Diversity of sacred lands in Europe : proceedings of the Third workshop of the Delos initiative, op. cit*.

participantes reafirmaron la necesidad de que los proyectos de conservación se basen en valores que incidan en las personas. Según la declaración, esta reorientación de los esfuerzos de desarrollo haría posible involucrar a otros actores que hasta al momento no compartían la visión materialista de la naturaleza propia de las instituciones de conservación.[445]

Concluyen también que los SNS pueden contribuir para la preservación del patrimonio natural, principalmente por la participación de los creyentes en las iniciativas de conservación. Como en otras declaraciones sobre el tema, los participantes reafirman la necesidad de reconocer la importancia de los custodios en toda la planificación de la gestión de estas áreas. Consideran que una buena forma de tener en cuenta todas estas necesidades es a través de la creación de planes de gestión integrales, que incluyan todos los valores asociados al espacio natural, esto es: culturales, espirituales, naturales, recreacionales, etc. Finalmente, la Declaración adopta un posicionamiento respecto de los procesos participativos en la gestión de los SNS que puede ser controvertido y que será analizado en el capítulo V: "Señalan que cualquier medida de gestión relativa a los valores culturales, espirituales y naturales en espacios naturales sagrados tendrá que respetar los derechos universales de todas las personas y basarse en planteamientos ampliamente participativos." Como se evidenciará al analizar los problemas relacionados con la gestión de los SNS, la necesidad de una democracia y de universalidad puede entrar en confrontación con estructuras de decisión jerárquicas muy comunes en las organizaciones religiosas.

La segunda declaración, adoptada en el segundo *workshop* en 2007,[446] innova en los siguientes aspectos en relación a la declaración anterior: determina expresamente la necesidad de utilizar el lenguaje de los derechos en todas las cuestiones políticas relacionadas con la gestión de los SNS; confiere énfasis a la capacitación de las comunidades locales para su integración en las estructuras institucionales de conservación; establece expresamente la necesidad de reconocer el derecho a la restricción de acceso a determinadas áreas especialmente sensibles o importantes por motivos religiosos; establece específicamente la necesidad de reconocer el carácter

[445] *Cfr.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, (eds.), 'Declaración de Montserrat para los espacios naturales sagrados en los países tecnológicamente desarrollados', *Protected Areas and Spirituality Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative, op. cit.*, pp. 311-312.
[446] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH and Thymio PAPAYANNIS, (eds.), *The Sacred dimension of protected areas : proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative, op. cit.,* p. 249.

sagrado de las tierras monásticas incluidas en áreas de protección ambiental; recomiendan que se incite a las comunidades monásticas a la gestión sostenible de sus territorios; reconoce que el estilo de vida monástico puede ser considerado un modelo de estilo de vida ecológico a ser contemplado en proyectos de educación ambiental llevados a cabo en áreas de preservación que incluyan territorios monásticos; deciden intensificar el esfuerzo para estimular a las organizaciones religiosas y a las personas creyentes hacia la necesidad de conservación de la naturaleza desde la perspectiva de su misma tradición espiritual. Además, se resaltan puntos ya contemplados en la Declaración anterior respecto a la importancia de la participación activa de los custodios en todas las etapas del proceso de planificación y gestión. En relación con la actividad institucional de la Iniciativa Delos, la Declaración resalta la necesidad de involucrarse con otras iniciativas relacionadas, como la CPMCN.

Debido a la propia ubicación en la que se desarrolla la conferencia y de los casos de estudio presentados, la Declaración adoptada en el año 2010 en Finlandia confiere especial atención a los pueblos indígenas todavía presentes en Europa, como el pueblo Sami, y su posible aportación a la construcción de una visión de la naturaleza más holística. Se trata de iniciativas recientes de identificación de SNS asociados a los pueblos indígenas dentro de Europa, como el proyecto del gobierno de Estonia (Plan Nacional de Conservación para los SNS de Estonia). Además, la Declaración resalta el trabajo de algunas organizaciones religiosas cristianas, musulmanas y budistas relacionadas con la preservación del entorno natural. Destaca el trabajo de los monasterios cristianos y budistas situados en Europa que han empezado a desarrollar proyectos de gestión ecológica de su territorio. Como medida concreta de protección de los SNS, e inspirada en el ejemplo de Estonia, la Declaración recomienda la realización de inventarios nacionales de SNS en cada Estado, como forma efectiva para controlar la evolución de su territorio y de las posibles amenazas.

Como se discutirá de manera más detallada en los capítulos III y IV, la utilización de inventarios nacionales de SNS como política pública es algo cuyos resultados deben ser evaluados en cada caso, porque la catalogación puede ser problemática en los casos de confidencialidad, y también puede contribuir al aumento de diferentes presiones (principalmente del turismo) sobre el espacio físico de los SNS.

Además, señala la necesidad de hacer frente a las diferentes amenazas a los SNS ya identificadas en la declaración del año 2006: cambios en el uso del suelo, presión del turismo, expansión urbanística, etcétera. Los participantes indicaron también que es necesario desarrollar unas directrices para administradores de áreas protegidas que se enfoquen en los SNS de las grandes religiones mundiales, porque la publicada en el 2008 se enfocaba en la realidad de los pueblos indígenas.

A partir de los estudios realizados en Finlandia, se concluye que los valores espirituales e inmateriales asociados a la naturaleza todavía son, incluso en sociedades altamente secularizadas, una importante motivación para visitar espacios naturales.[447] En el mismo sentido, los participantes observan que los SNS son fenómenos con importancia actual, y que pueden estar vinculados a manifestaciones contemporáneas o futuras de lo sagrado.

El enfoque del 4º Workshop de la Iniciativa Delos se centró en la relación entre el Islam y la naturaleza, y contó con participantes de diferentes países con una importante tradición islámica. Se resaltó el concepto de *khilafah* como el cuidado de la tierra en nombre de Dios, presente en el Islam, y se afirma la necesidad de reconocer formalmente las estructuras de gestión islámicas denominadas *himas*, como estructuras tradicionales de gestión. La Declaración reconoce que facilitar el acceso o la mejora de las estructuras de algunos SNS pueden representar un riesgo para los valores espirituales de estos espacios. Así, tal como la declaración anterior, concluye que la realización de inventarios nacionales y regionales sobre SNS es la mejor forma para dar seguimiento y monitoreo a los SNS. La resolución cita el ejemplo de Kirguizistán.

4.2.2. Las resoluciones sobre SNS en los Congresos mundiales de parques (WPC) y en los Congresos Mundiales sobre Conservación (WCC)

A continuación, tras haber analizado la evolución general del tema de los SNS en la UICN, se aborda la evolución del tema en los diferentes congresos mundiales organizados por la UICN. Se estudian los documentos elaborados en los WPC de los años 2003 (Durban) y 2014 (Sydney), y los de los WCC de 2008 (Barcelona), 2012 (Jeju) y 2016 (Hawái).

[447] *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS, (eds.), *The Diversity of sacred lands in Europe : proceedings of the Third workshop of the Delos initiative*, *op. cit.*, p. 19.

4.2.2.1. El contenido de las resoluciones sobre SNS en el WPC del año de 2003 en Durban

Como se ha mencionado anteriormente, el WPC de Durban en el año 2003 significó un cambio importante en la dirección de la creación de un modelo de conservación que incorporara los denominados elementos culturales, y particularmente los elementos espirituales. La recomendación V.13 es especialmente importante, y por eso será tratada con mayor detalle en el presente apartado. Sin embargo, el reconocimiento de la existencia de unos valores espirituales asociados a la biodiversidad y a las áreas protegidas se encuentra presente en todo el documento, en el acuerdo,[448] en el plan de acción y en diferentes recomendaciones.

Una de las primeras innovaciones importantes del WPC de Durban es la incorporación de la idea de gobernanza comunitaria como uno de los posibles modelos de gobernanza de áreas protegidas, a través de la adopción de la categoría de Área de Conservación Comunitaria (ACC) o a través de Recomendación V.26.[449] También en relación con los derechos de los pueblos indígenas, se aprobó la recomendación V.24,[450] la cual afirma una serie de derechos relacionados a la autodeterminación de estos pueblos y sobre su participación en los sistemas oficiales de áreas protegidas. La recomendación aborda específicamente (1.p) la necesidad de la integración de los valores espirituales en la gestión de las áreas protegidas en las cuales haya territorio indígena y del reconocimiento de sus SNS (1.h).

La recomendación n.13 se titula: "Valores culturales y espirituales de las áreas protegidas", y fue preparada por los miembros del entonces Grupo de Trabajo de la UICN

[448] La apertura del Acuerdo dice: "Nosotros, los 3.000 participantes en el V Congreso Mundial de Parques de la UICN, honoramos las áreas protegidas, expresamos nuestra preocupación por ellas e instamos a una acción urgente en su defensa. Atestiguamos que son fuente de gran inspiración, están impregnadas de una intensa carga espiritual y desempeñan una función decisiva para la supervivencia de especies y ecosistemas y la salvaguarda del sustento, del aire y del agua, esencial para la estabilización del clima y extraordinaria para la conservación del patrimonio cultural y natural". *Vid.* World Parks Congress, *Durban Agreement.* Vth IUCN World Parks Congress, Durban, South Africa 8-17 September 2003. IUCN, Gland, 2005. Disponible en: http://cmsdata.iucn.org/downloads/durbanaccordes.pdf, (último acceso en 10/01/2020)., p. 233

[449] *Vid.* Congreso Mundial de Parques, *Benefícios más allá de las fronteras: Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN*, Durban, Sudáfrica, 8-17 Septiembre de 2003. IUCN, Gland, 2005. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2005-007-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 202; Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds.), *Sitios Naturales Sagrados Directrices para Administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 31.

[450] *Vid.* Congreso Mundial de Parques, *Benefícios más allá de las fronteras: Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN*, *op. cit.*, p. 198.

sobre valores culturales y espirituales.[451] En ella se reconoce la existencia de valores culturales y espirituales de las áreas protegidas, afirmando su importancia para la conservación de la biodiversidad y de los ecosistemas y recomendando que todos los sistemas de áreas protegidas incorporen los valores espirituales como "enfoques culturales de la conservación". Sin embargo, la recomendación vincula la existencia de los denominados valores espirituales de las áreas protegidas a los pueblos indígenas y "comunidades tradicionales".

No obstante, el punto central de la recomendación es la propuesta de reconocimiento de seis derechos de las comunidades tradicionales o pueblos indígenas, relacionados con los SNS: (I) definir y nombrar los lugares y objetos sagrados; (II) guardar secreto y derecho a la preservación de la intimidad en relación a esos espacios; (III) reclamar la devolución de los sitios y objetos sagrados; (IV) oficiar libremente sus ceremonias religiosas; (V) recoger recursos de flora y fauna utilizados en ceremonias religiosas; (VI) cumplir libremente con sus responsabilidades con sus ancestros y generaciones futuras. Al final del documento se realizan una serie de recomendaciones, tanto a los gobiernos como a la sociedad civil y a los custodios y administradores de las áreas protegidas, para que tengan en cuenta la importancia de los sitios sagrados y actúen tanto administrativamente como legislativamente para su protección. [452]

Así, se evidencia claramente una opción por la vía de reconocimiento de derechos. Se recomienda, además, la modificación de las directrices de aplicación de las categorías de áreas protegidas de la UICN de 1994, para que incluyan los valores espirituales y los SNS en los sistemas de gestión correspondientes.[453]

En el plan de acción resultante del congreso de Durban, el reconocimiento de la importancia de los valores espirituales de las áreas de conservación se recoge en varias partes del documento,[454] aunque destaca su tratamiento con mayor detalle en el resultado

[451] *Vid.* Thymio PAPAYANNIS; Allen PUTNEY, *Sacred Sites and Peace A discussion between Thymio PAPAYANNIS and Allen PUTNEY, op. cit.*, p. 4.
[452] *Vid.* Congreso Mundial de Parques, *Beneficios más allá de las fronteras: Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN, op. cit.*, pp. 176-177.
[453] Ver más adelante el comentario de las directrices sobre las categorías de áreas protegidas respecto a los SNS, a partir de la modificación del año de 2008.
[454] Se pueden citar los siguientes pasajes: "Los valores económicos, culturales, intrínsecos, estéticos y espirituales que entraña la diversidad biológica son experimentados por todos los pueblos." (p.7); "Se debe reconocer y aprovechar el valor de los conocimientos autóctonos y tradicionales y utilizar eficazmente el material en una gestión participativa; es preciso también esclarecer más posibles modalidades para reconocer plenamente y proteger adecuadamente los valores culturales y espirituales, conjuntamente con los valores naturales." (p. 23) "Se necesitan nuevos protocolos para evaluar la eficacia y la eficiencia de la

n. 5: "*los derechos de los pueblos indígenas, pueblos móviles y comunidades locales se verán reconocidos y garantizados en relación con los recursos naturales y la conservación de la diversidad biológica"*.

El plan de acción reconoce la importancia de los SNS para las comunidades tradicionales y los pueblos indígenas, y reconoce además que por lo general los conocimientos tradicionales y el valor espiritual de las áreas protegidas no han sido históricamente una preocupación de los gestores de las unidades de conservación.[455]

En relación con este resultado n. 5, se establecen 3 metas claves (n. 8, 9 y 10) sobre la necesidad de incorporar en la gestión de las unidades de conservación la participación de las comunidades indígenas o tradicionales que de alguna forma están relacionadas con el área. Como acción recomendada para ser adoptada a nivel nacional e internacional, y como consecuencia del mencionado resultado 5, el documento determina que: "Se adoptarán y aplicarán leyes y políticas sobre el control de los pueblos indígenas y las comunidades locales sobre sus lugares sagrados, con su plena y efectiva participación".[456] También en el resultado n. 7 vuelve a tratase el tema, y se recomienda tener en cuenta los valores sagrados que puedan estar asociados a las unidades de conservación.

A partir de esas ideas iniciales, y como se verá en los siguientes subapartados, el tema de los SNS es abordado de manera directa en todos los Congresos de Parques y Congresos de Conservación posteriores organizados por la UICN.

4.2.2.2. El contenido de las resoluciones sobre SNS en WCC del año de 2008 en Barcelona

En el Congreso Mundial de Conservación de la Naturaleza realizado en el año 2008, siguiendo con el trabajo iniciado en Durban, se adoptaron una serie de medidas relacionadas con los valores espirituales de la naturaleza y también directamente con los SNS.

gestión en relación con las categorías de la UICN para la gestión de las áreas protegidas, teniendo en cuenta el reconocimiento creciente de los factores culturales y espirituales en un manejo efectivo de las áreas protegidas, entre otros elementos." (23); "se integrarán los conocimientos y sistemas educativos indígenas en la interpretación y educación relativa a valores naturales, culturales y espirituales de las áreas protegidas" (p. 43). *Vid.* Congreso Mundial de Parques, *Benefícios más allá de las fronteras: Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN, op. cit.*, p. 265.

[455] *Ibid.*, p. 264.

[456] *Ibid.*, p. 268.

El tema de los valores espirituales asociados a la naturaleza se reconoce expresamente en diversas recomendaciones y resoluciones, por ejemplo, en las resoluciones n. 4.134 (Respuesta a la deforestación y degradación de los suelos relacionadas con el cambio climático y la desertificación) y n. 4.040 (Conservación de la geodiversidad y el patrimonio geológico). Sin embargo, el tema se trata de forma directa en tres resoluciones muy importantes: la resolución n. 4.099 (Reconocimiento de la diversidad de conceptos y valores de la naturaleza); la n. 4.049 (Apoyo a los Territorios Indígenas de Conservación y otras Áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades); y la n. 4.038 (Reconocimiento y conservación de los SNS en áreas protegidas). Los propios títulos de las resoluciones demuestran que están directamente vinculadas a aspectos inmateriales de la naturaleza.

La primera de estas resoluciones, de carácter más genérico, trata las diferentes percepciones de la naturaleza. Resulta importante porque hace un reconocimiento explícito de las limitaciones del concepto de naturaleza adoptado por las instituciones conservacionistas, en particular por la UICN. La resolución reconoce que el concepto de naturaleza adoptado por los ámbitos conservacionistas puede ser diferente del de otras ideas de naturaleza comunes a diferentes grupos humanos, y observa explícitamente que puede incluir en determinados contextos a los humanos y también a "los reinos no materiales percibidos como vivientes".[457] La resolución reconoce, además, que la división entre lo material y lo espiritual puede no tener sentido en diferentes contextos culturales.[458] Las conclusiones y recomendaciones realizadas en la resolución están relacionadas con la adopción de nociones de naturaleza más amplias. Por lo tanto, las solicitudes dirigidas a la dirección de la UICN y a las comisiones, tienen como objetivo la búsqueda de incorporar ideas de naturaleza más abiertas, que sean capaces de integrar otras cosmovisiones (palabra utilizada en el texto).

La referida resolución es importante porque fue redactada en un lenguaje muy directo, y logra identificar de manera clara y precisa el problema fundamental con el Derecho

[457] *Vid.* ' *Resoluciones y Recomendaciones*, Congreso Mundial de la Naturaleza, Barcelona, 5–14 de octubre de 2008. Gland, Suiza: UICN, 2009. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCC-4th-005-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 133.

[458] En la resolución se lee : "COMPRENDIENDO que la distinción cartesiana entre lo material y lo espiritual no existe en la mayoría de las culturas, en las que las personas consideran que las realidades espirituales lo impregnan todo y que los seres humanos, la naturaleza y todo el universo comparten las mismas dimensiones materiales y espirituales". *Vid.* 'Resoluciones y Recomendaciones', *Congreso Mundial de la Naturaleza, Barcelona, 5–14 de octubre de 2008, op. cit.*, p. 134.

internacional de la conservación: la diferencia en la imagen del mundo natural que existe entre el discurso conservacionista institucionalizado, y de algunas de las comunidades presentes en áreas de conservación.

La siguiente resolución que trata directamente el tema de la espiritualidad indígena asociada al territorio es la n. 4.049. Este documento aborda las Áreas Conservadas por Comunidades (ACC) relacionadas con los pueblos indígenas, es decir los Territorios Indígenas de Conservación (TIC) y las Áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades (ACPIC). Dentro de estas figuras de conservación se reconoce que pueden existir SNS asociados. La resolución tiene por objeto estimular el reconocimiento institucional y la visibilidad de estas formas de conservación, que no son formalmente reconocidas como áreas protegidas.

Por último, la resolución más importante del WCC de Barcelona respecto al tema de los SNS es la n. 4.038, que trata específicamente sobre el reconocimiento de estos espacios en las áreas protegidas. Se reconoce que los SNS han funcionado históricamente como espacios de conservación del territorio y que están bajo diferentes tipos de amenazas como: (a) las industrias extractivas; (b) la entrada de forasteros; (c) la pobreza y los cambios en las dinámicas poblacionales ocasionadas, por ejemplo por conversiones; (d) el turismo excesivo; (e) la degradación del entorno; y (f) el cambio climático.

Como problemas relativos a la relación entre estos espacios y las áreas protegidas, la resolución reconoce la existencia de problemas asociados a la falta de reconocimiento de los valores espirituales que estos espacios tienen para las comunidades locales, lo que provoca problemas tales como la dificultad de acceso para la realización de rituales religiosos. En las conclusiones de la resolución, el congreso afirma la necesidad de una "acción urgente" y una "gestión culturalmente apropiada" para la conservación de los SNS que estén dentro o cerca de áreas protegidas. Solicita a las ONG y a las agencias gubernamentales que reconozcan los conocimientos tradicionales de los custodios de los SNS, así como de las religiones, en relación con la gestión del entorno de los SNS. Insta, además, a la aprobación de leyes mediante procesos de participación que protejan la "integridad biológica y cultural" de estos espacios. A los gestores de áreas protegidas se les recomienda directamente que reconozcan los valores culturales y espirituales de los SNS incluidos dentro de sus áreas de trabajo y os derechos de las comunidades religiosas a participar en la gestión y utilización de estos espacios. La resolución señala también la

necesidad de realizar más investigaciones sobre la relación entre diversidad biológica, diversidad cultural y SNS. Por otra parte, a la UICN se le hacen dos recomendaciones: supervisar la aplicación de la nueva directriz sobre gestión de los SNS en todas las categorías de áreas protegidas de la UICN; y estimule la relación entre la directriz y las reservas de la biosfera y los lugares patrimonio de la humanidad.[459]

4.2.2.3. El contenido de las resoluciones sobre SNS en WCC del año de 2012 en Jeju Corea del Sur

En el congreso de Jeju (Corea del Sur) se mencionan los elementos espirituales asociados a la naturaleza en diferentes recomendaciones, pero se abordan directamente en tres de ellas: la n. 147 (WCC-2012-Rec-147-SP Sitios Naturales Sagrados – Apoyo a los protocolos para su custodia y el derecho consuetudinario frente a las amenazas y desafíos globales); la n. 156 (WCC-2012-Rec-156-SP Conservación de la biodiversidad en el Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural de Huiricuta y la Ruta Histórico-cultural del Pueblo Huichol, México); y la n. 09 (WCC-2012-Res-009-SP Alentar la cooperación con organizaciones y redes basadas en la fe).

La primera de las resoluciones es la más trascendente porque trata el tema con más detalle. Como su título lo indica, la resolución versa sobre el papel de los custodios de los SNS. Así, por primera vez, la resolución utiliza la expresión "Organizaciones Basadas en la Fe (OBF)" en relación con los SNS. Esto implica el reconocimiento de que los SNS son una realidad que no está exclusivamente vinculada a los pueblos indígenas.[460] Además de los pueblos indígenas y OBF, la resolución admite que los SNS pueden estar asociados a "comunidades locales" y directamente a los "custodios".

El objetivo final de la resolución es instar a las diferentes entidades relacionadas con el tema de la conservación a que reconozcan el derecho consuetudinario y los llamados "protocolos culturales" para la gestión de los territorios sagrados. Además, la resolución insta a que los Estados nacionales incorporen las directrices sobre SNS de la UICN del año 2008 así como las directrices Akwè:kon de 2004 en sus ordenamientos jurídicos

[459] *Ibid.*, pp. 46-47.

[460] En los considerandos iniciales de la resolución se LEE: "ENTENDIENDO que otros custodios de sitios naturales sagrados, como las comunidades locales y grupos basados en la fe, también pueden tener una relación de larga data con la tierra y los sitios naturales sagrados y pueden no estar reconocidos como "indígenas" bajo las definiciones internacionales o nacionales". *Vid.* *Resoluciones y Recomendaciones*. Congreso Mundial de la Naturaleza Jeju, República de Corea 6 al 15 de septiembre de 2012. Gland, Suiza: UICN, 2012. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/wcc-5th-005-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 230.

nacionales, con la finalidad de reconocer la gestión tradicional de los SNS, prestando especial atención a la confidencialidad. La resolución también insta a las empresas a que tengan en cuenta las directrices y la DNUDPI.[461] El documento mencionado implica una ampliación del concepto de SNS para incluir aquellos no vinculados directamente a los pueblos indígenas.

La segunda resolución trata el "Sitio Sagrado Natural de Huiricuta y la Ruta Histórica Cultural del Pueblo Huichol", área protegida por el Estado mexicano y que está en la lista indicativa de la Convención sobre la protección del patrimonio mundial natural y cultural de la UNESCO. La resolución está directamente dirigida al Estado mexicano para que cumpla con los planes ya aprobados para la zona. Además, se insta a la dirección de la UICN a que preste asesoría al Estado en la implementación de los diferentes planes de gestión ya aprobados.

La última de las resoluciones señaladas aborda la relación de la UICN con las OBF´s. Es la primera vez que el WCC utiliza la expresión y adopta una resolución específicamente sobre el tema. La UICN sigue las iniciativas de otras organizaciones internacionales, como el Banco Mundial, el PNUMA o la FPNU sobre el papel de las organizaciones religiosas en las políticas públicas, y especialmente respecto de los proyectos de conservación. Esta resolución parte de la constatación de que las OBF eran en aquel momento actores importantes en los temas medioambientales, que contaban con un reconocimiento de su actuación junto a las comunidades de base y que por su amplitud e influencia podrían estar directamente involucradas en diferentes proyectos de conservación. Se constata además que las OBF son responsables de una educación basada en valores y en principios éticos, lo que se considera fundamental desde una perspectiva de sostenibilidad. Como conclusión, la resolución solicita a la UICN que promueva acuerdos de cooperación con OBF, respecto a los siguientes temas: conservación, sostenibilidad, reparto equitativo, utilización de recursos y cambio climático. [462]

[461] *Vid. Ibid.*, p. 230.
[462] En la resolución se lee: "RECONOCIENDO que la religión es uno de los sistemas más amplios de organización humana, basado en la ética, en sistemas de valores y en las relaciones entre las personas y con otras formas de vida". *Ibid.*, p. 17.

4.2.2.4. El contenido de las resoluciones sobre SNS en WCC del año de 2016 en Honolulu, Hawái

Siguiendo con la tendencia de los congresos anteriores, en el realizado en 2016 el tema de los valores espirituales de la naturaleza y de los SNS estuvieron presentes en diferentes resoluciones. Entre las más importantes destacan la n. 33 (Reconocimiento del significado cultural y espiritual de la naturaleza y las áreas protegidas y de conservación), la n. 30 (Reconocimiento y respeto de los territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades locales (ICCA) que se solapan con áreas protegidas), y las dos últimas que amplían el significado de los denominados valores espirituales asociados a la naturaleza: la n. 64 (Refuerzo de las alianzas intersectoriales para reconocer las contribuciones de la naturaleza a la salud, el bienestar y la calidad de vida) y la n. 85 (Conectar a las personas con la naturaleza en todo el mundo).

La primera de las resoluciones es importante porque pone de manifiesto que la conservación debe basarse no solamente en los conocimientos científicos sino también en las "culturas, religiones, visiones del mundo y prácticas consuetudinarias relativas a la naturaleza".[463] Se reconoce expresamente, además, el hecho de que muchas de las áreas protegidas institucionalmente se solapan con SNS y/o territorios indígenas. Finalmente, se solicita a los diversos órganos de la UICN que integren en todos los programas formativos el reconocimiento de los valores espirituales y culturales de la naturaleza, y obliga a los Estados miembro de la UICN a que promuevan actividades formativas con los gestores de áreas protegidas para que sepan cómo integrar los valores culturales y espirituales de la naturaleza en las prácticas de gestión y a que adopten políticas y estrategias que: "i) fomenten los valores y enfoques multiculturales respecto de las áreas protegidas y de conservación; ii) fomenten la participación y el consentimiento plenos y efectivos de los pueblos indígenas, las comunidades locales, los custodios de sitios, los grupos religiosos y el público; y iii) hagan hincapié en los enfoques de la conservación basados en los derechos."[464]

La segunda de las resoluciones indicadas se refiere a las áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales (ICCA) que se solapan con áreas protegidas. Como en

[463] *Vid. Resoluciones, Recomendaciones y otras Decisiones de la UICN*. Congreso Mundial de la Naturaleza Honolulu, Hawai'i, Estados Unidos de América 6 al 10 de setiembre de 2016. Gland, Suiza: UICN, 2016. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCC-6th-005-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 87.
[464] *Ibid.*, p. 88.

muchas de estas áreas están presentes SNS, la resolución termina por afectar directamente a estos espacios. Por lo tanto, el objetivo de la resolución es instar a las instituciones competentes y a los gobiernos a que reconozcan la gestión tradicional de estas áreas antes de incluirlas en los programas institucionales de protección como, por ejemplo, la Lista Verde de la UICN o la Lista del Patrimonio Mundial Natural y Cultural. Se insta, además, a los miembros de la UICN a promover la adopción de leyes que reconozcan los derechos asociados a la ICCA que se solapan con áreas protegidas.[465]

Las dos últimas resoluciones que merecen ser comentadas, la 64 y la 85, inician un nuevo tratamiento de lo que se considera como valor espiritual de la naturaleza. Al contrario de las resoluciones anteriores, abordan el tema sin vincularlo necesariamente a los SNS. En ambos documentos, los denominados valores espirituales de la naturaleza son tratados como algo no necesariamente vinculado a una determinada tradición religiosa.

En la primera de las resoluciones, que trata sobre la relación entre naturaleza y salud humana, hay una referencia al "bienestar espiritual" como uno de los beneficios proporcionados por el contacto con la naturaleza. Se insta a la UICN y a los Estados miembro, entre otras cosas, a crear mecanismos para cuantificar los beneficios para la salud consecuencia del contacto con la naturaleza; además, promueve la creación de mecanismos de integración entre políticas públicas relacionadas con la salud y políticas de conservación de la naturaleza.[466]

En un sentido parecido, la Resolución n. 85 parte del reconocimiento de los efectos positivos que el contacto directo con la naturaleza puede traer para la formación de una consciencia ambiental y para mejorar la aceptación y efectividad de los programas de conservación. Entre los beneficios del contacto con la naturaleza, la resolución incluye la "salud espiritual". Finalmente, la resolución insta a los diferentes actores a crear desarrollar programas que estimulen a las personas, especialmente a los jóvenes, para que pasen tiempo en espacios naturales.[467] Entre otras cosas, incentiva a la promoción de la investigación sobre los diferentes beneficios del contacto con la naturaleza.

[465] *Ibid.*, p. 82.
[466] *Ibid.*, p. 163.
[467] *Ibid.*, p. 205

4.2.3. Las directrices para administradores de áreas protegidas sobre SNS de 2008

Antes de la publicación de las directrices del año 2008, el tema de los valores espirituales de la naturaleza o de los SNS ya era objeto de atención desde 1998 gracias a la creación del ya comentado grupo de trabajo sobre valores inmateriales. El trabajo de aquél grupo ya se veía reflejado en documentos anteriores, como por ejemplo en la guía "Pueblos indígenas y tradicionales y áreas protegidas: principios, directrices y casos de estudio", del año 2001.[468]

En un primer momento, la preocupación por los SNS en el ámbito de la UICN estuvo relacionada con su invisibilidad histórica en los sistemas oficiales de áreas protegidas. La motivación principal de la publicación de la Guía sobre SNS en Áreas Protegidas del año 2008[469] fue precisamente la de dar visibilidad a la realidad de los SNS ubicados dentro de estructuras formales de protección y presentar formas concretas para la integración de estos espacios en las estructuras institucionales, respetuosas con los sistemas de gestión tradicional.[470] Se trata del documento de gestión de los SNS más detallado elaborado hasta la actualidad, iniciativa de Allen Putney, entonces director del CSVPA, y fruto del trabajo conjunto del CSVPA y del MAB iniciado en 2003 en el evento de Kunming en China,[471] discutido en el WPC de Durban y nuevamente en 2005 en Tokio.[472] Se trata del primer documento programático destinado a integrar los SNS en las áreas protegidas. Aparte de una introducción general sobre el tema de los SNS y su relación con la conservación, el documento se estructura en 6 principios y 44 directrices (vinculadas directamente a cada uno de los principios), y cuenta con 16 estudios de casos que son utilizados como ejemplos.

Los principios son: (1) reconocer a los SNS que ya se encuentran ubicados en áreas protegidas; (2) integrar a los SNS ubicados en las áreas protegidas dentro de los procesos de planificación y programas de manejo; (3) promover el consentimiento, la

[468] *Cfr.* Javier BELTRÁN (ed.), *Pueblos indígenas y tradicionales y áreas protegidas : principios, directrices y casos de estudio* (Gland, Suiza, 2001).
[469] Una primera directriz publicada en el año de 2006, y disponible en internet, la versión final se redactó a partir de los comentarios recibidos sobre el borrador. *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.,* p. 46.
[470] *Ibid.,* p. x.
[471] *Vid.* Cathy LEE; Thomas SCHAAF (eds.), *International Workshop on the importance of Sacred Natural Sites for biodiversity conservation, op. cit.,* p. 161.
[472] *Cfr.* Thomas SCHAAF; Cathy LEE (eds.), *Conserving Cultural and Biological Diversity: International Symposium - The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes, op. cit.,*p. 12.

participación, la inclusión y la colaboración de los actores interesados; (4) alentar el mejor conocimiento y compresión de los SNS; (5) proteger los SNS, proporcionando una gestión apropiada de acceso y uso; (6) respetar los derechos de los custodios de los SNS dentro de un marco apropiado de política nacional.

A su vez, las directrices se enfocan en los SNS relacionados con los pueblos indígenas, pero también toman en consideración ejemplos de las religiones mayoritarias. El concepto de SNS adoptado en las Directrices es bastante amplio: "áreas de tierra o agua que tienen especial significado espiritual para los pueblos y las comunidades".[473] Las directrices se destinan prioritariamente a gestores de áreas protegidas que incluyan SNS, y no están específicamente destinadas a suprimir las prácticas históricas de los custodios tradicionales.[474] Como se verá en el análisis que se realizará a continuación, la preocupación fundamental de toda la guía es la institucionalización de los SNS ubicados en áreas protegidas y el papel que deberán tener los custodios de estos espacios en aquel proceso de integración.

4.2.3.1. Principio 1: Reconocer a los SNS que ya se encuentran ubicados en áreas protegidas

El primer principio establecido por la directriz a tener en cuenta por los administradores de las áreas protegidas es el reconocimiento de los SNS que ya se encuentran presentes dentro de áreas legalmente protegidas. El principio general está desglosado en 5 directrices específicas: Directriz 1.1 Valores naturales y culturales; Directriz 1.2 Servicios ecosistémicos y bienestar humano; Directriz 1.3 Reconocimiento; Directriz 1.4 Consulta; Directriz 1.5 Modelos holísticos.[475]

Las primeras dos directrices tienen como objeto estimular el reconocimiento de los diferentes tipos de valores que están asociados a los SNS: valores naturales, relacionados a los recursos utilizados para subsistencia, y los valores inmateriales de carácter cultural y espiritual. Se considera que los diferentes valores asociados a estos espacios son responsables de generar diferentes tipos de servicios ecosistémicos para la comunidad del entorno y que deberían ser considerados en la gestión. La tercera y la cuarta directriz están relacionadas con el reconocimiento formal de estos espacios y de los derechos de los

[473] *Vid*. Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 21.
[474] *Ibid.*, p. 37.
[475] *Ibid.*, p. 47.

custodios y comunidades locales en todos los ámbitos del proceso político-administrativo de constitución y gestión de las áreas protegidas relacionadas.[476] La consulta y el consentimiento previo figuran como instrumentos fundamentales para la realización de posibles integraciones de los modelos.

Finalmente, la última directriz, insta a los administradores de áreas protegidas a tener una visión holística de la gestión del área protegida y de las diferentes funciones que cumplen los SNS en diferentes comunidades locales. En este sentido, insta a la creación de "sistemas multiculturales de áreas protegidas". En síntesis, el primer principio tiene por finalidad dar visibilidad al problema, porque la ignorancia sobre la existencia de estos espacios fue históricamente la razón que dio lugar a las violaciones de los derechos de las comunidades locales.[477]

4.2.3.2. Principio 2: Integrar los sitios naturales sagrados ubicados en las áreas protegidas dentro de los procesos de planificación y programas de manejo

El principio 2 se desglosa en once directrices distintas: Directriz 2.1 Planificación de áreas protegidas; Directriz 2.2 Identificación de SNS; Directriz 2.3 Respeto a la confidencialidad; Directriz 2.4 Demarcación o cierre; Directriz 2.5 Zonificación; Directriz 2.6 Conexiones y restauración; Directriz 2.7 Enfoque ecosistémicos; Directriz 2.8 Enfoque de paisaje; Directriz 2.9 Apoyar el reconocimiento de la planificación del desarrollo; Directriz 2.10 Categorías de áreas protegida y gobernanza; Directriz 2.11 Dimensión internacional.[478]

Una vez identificados los SNS dentro de las áreas protegidas a través de la aplicación del principio 1, la UICN establece una serie de principios y recomendaciones relacionadas con la materialización de la integración institucional de los SNS en las estructuras de las áreas protegidas. Considerando que se trata de temas particulares a los SNS, cobran especial interés las directrices 2.3 y 2.4, respecto a la confidencialidad de estos espacios, principio también reconocido en las Directrices Akwè:kon. Como en muchas tradiciones, la ubicación y el acceso de los SNS se restringen a determinadas personas de la

[476] Como afirma la guía de aplicación de la UICN, el reconocimiento institucional de los SNS, por su capacidad de aumentar el impacto sobre el lugar, por ejemplo, a través del flujo de turismo, debería ser acordado con la comunidad local. *Ibid.*, p. 60.
[477] *Ibid.*, p. 60 y 63.
[478] *Ibid.*, p. 47.

comunidad y, en situaciones específicas del año, su identificación geográfica precisa y su demarcación a través de señales exteriores pueden significar una vulneración de las prácticas comunes de la comunidad.

4.2.3.3. Principio 3 Promover el consentimiento, la participación, la inclusión y la colaboración de los actores interesados

Este principio es un desarrollo de las directrices 1.3 y 1.4 mencionadas anteriormente, y está relacionado con los mecanismos para instrumentalizar la participación de las comunidades interesadas, y principalmente los custodios. El principio se desglosa en cinco directrices específicas: Directriz 3.1 Consentimiento previo; Directriz 3.2 Participación voluntaria; Directriz 3.3 Inclusión; Directriz 3.4 Legitimación; Directriz 3.5 gestión de conflicto.[479]

Las primeras dos directrices tratan la necesidad de que la participación y el reconocimiento institucional sea de carácter voluntario y debidamente informado por parte de los custodios. Habría que garantizar la posibilidad de no integración, si éste es el deseo de la comunidad local y de los custodios. La directriz número 3, trata sobre la integración de todos los actores locales en todos los niveles de decisión, incluso en los más deslocalizados, es decir, en el nivel de planificación nacional. Las dos últimas directrices, tratan sobre los diferentes niveles de legitimación en la toma de decisiones y de la gestión de los posibles conflictos. La guía de la UICN recomienda las soluciones basadas en la mediación, entre todos los diferentes actores involucrados, respecto a los diferentes usos posibles del área protegida. Como se resalta en la directriz 6.3 del principio 6, que se comentará posteriormente, las posibilidades de mediación del conflicto deberían estar fundadas en el reconocimiento de derechos asociados a los diferentes actores.

4.2.3.4. Principio 4 Promover un mejor conocimiento y comprensión de los sitios naturales sagrados

El principio 4 está relacionado con actividades formativas y de divulgación sobre los SNS. Se concreta en ocho directrices específicas: Directriz 4.1 Enfoque multidisciplinario; Directriz 4.2 Investigación integrada; Directriz 4.3 Conocimiento tradicional; Directriz 4.4 Redes de trabajo; Directrices 4.5 Comunicación y conciencia

[479] *Ibid.*

pública; Directriz 4.6 Inventarios; Directriz 4.7. Renovación cultural; Directriz 4.8 Diálogo intercultural.[480]

Las primeras tres directrices apuntan hacia la necesidad de un enfoque multidisciplinario en todo el proceso de gestión. Este enfoque debería incluir tanto las perspectivas académicas, relacionadas con la conservación, como las prácticas y técnicas locales de gestión, basadas en el conocimiento tradicional de los habitantes históricos del espacio. Además, la guía, estimula al reconocimiento e integración de diferentes actores, como asociaciones (por ejemplo, de excursionistas), ONG's y diversos actores gubernamentales. En el mismo sentido, la directriz 4.5 estimula la utilización en las comunicaciones sobre el área protegida de un lenguaje asociado a los diferentes valores relativos al lugar, incluyendo los valores espirituales locales.

La directriz número 4 estimula la formación de redes de trabajo basadas en el uso compartido de informaciones, y está redactada de la siguiente forma: "Facilitar las reuniones y el uso compartido de información entre los custodios tradicionales de los SNS, sus promotores, los administradores de áreas protegidas, así como los ocupantes y usuarios más recientes".[481] Lo anterior puede ser muy problemático considerando temas relativos a la biopiratería y el uso de conocimientos tradicionales.

La directriz de número 4.6 estimula a la realización de inventarios de SNS, obviamente condicionados al consentimiento y a la protección de la sacralidad, así como al carácter confidencial de determinados lugares y prácticas rituales. La recomendación de la realización de inventarios nacionales está presente en diferentes iniciativas, y es el sistema adoptado en algunos países como Estonia y Australia.

Las dos últimas directrices del principio 4 analizan la importancia de los SNS como manifestaciones culturales para la preservación de las diferentes identidades colectivas. Se contempla, además, la posibilidad de que estos espacios puedan ser vehículos para el diálogo intercultural a través de la identificación de valores comunes a diferentes colectivos.

[480] *Vid*. Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 48.
[481] *Ibid.*, p. 49.

4.2.3.5. Principio 5 Proteger los sitios naturales sagrados proporcionando un manejo apropiado de su acceso y uso

El principio número 5 trata sobre la protección de los SNS y de los diferentes tipos de amenazas a las que puedan estar sometidos, y se divide en diez directrices: Directriz 5.1 Acceso y uso; Directriz 5.2 Presión de visitantes; Directriz 5.3 Diálogo y respeto; Directriz 5.4 Turismo; Directriz 5.5 Control de la toma de decisiones; Directriz 5.6 Uso cultural; Directriz 5.7 Protección; Directriz 5.8 Profanación y reconsagración; Directriz 5.9 Presiones de desarrollo; Directriz 5.10 Financiación.[482]

Todas las directrices están relacionadas con la protección de los SNS a través de la gestión del control de uso y de acceso respecto a los derechos de los grupos humanos que hacen un uso religioso del espacio. En los casos en los que el acceso a estos espacios sea consensuado y permitido, se recomienda la creación de códigos de conducta y el establecimiento de reglas sobre actividades permitidas y prohibidas. Se recomienda asimismo crear programas de educación y sensibilización sobre los valores espirituales del espacio y estimular un uso responsable del mismo por parte de visitantes ajenos a la comunidad religiosa. Se destaca la posibilidad de que un turismo bien regulado y culturalmente responsable pueda ser una fuente de ingresos para las comunidades locales (directriz 5.4).[483] La directriz además recomienda que las comunidades locales y los custodios puedan tener el control de las actividades turísticas, tanto para poder definir sus límites como para tener la posibilidad de beneficiarse económicamente, si este es su deseo.

A través de la directriz 5.6, la guía estimula la regulación de la posibilidad de la utilización de plantas y animales cultural y espiritualmente importantes en determinados contextos rituales.

Las directrices 5.7 y 5.9 versan sobre la protección contra la degradación de estos espacios ante fuentes de polución, ante el cambio climático y frente a diferentes presiones sociales y relacionadas con el desarrollo de actividades económicas. Se recomienda tener en cuenta las directrices Akwè:kon.

La directriz 5.8 se ocupa de la protección del elemento sagrado del espacio a través de la atención brindada a las diferentes formas en las que un SNS puede ser profanado y, en

[482] *Ibid.*, p. 48.
[483] *Ibid.*, p. 99.

caso de ser posible, la viabilidad para recuperar su función religiosa. Se incorpora la idea de que la profanación de un SNS no es algo que resulte evidente y necesita, por tanto, ser evaluado a partir del conocimiento local. Algo que es muy importante en la solución de conflictos de interés concretos, como se verá en el siguiente capítulo.[484] Por último, se estimula la creación de fuentes de financiación para el mantenimiento de estos espacios, considerando que la pobreza es una de las causas comunes de degradación de cualquier espacio natural.

4.2.3.6. Principio 6 Respetar los derechos de los custodios de los sitios naturales sagrados dentro de un marco apropiado de política nacional

El principio 6 trata el aspecto político-institucional de la incorporación de los SNS en las áreas protegidas, y está desglosado en otras cinco directrices: Directriz 6.1 Análisis institucional; Directriz 6.2 Protección legal; Directriz 6.3 Enfoque basado en derechos; Directriz 6.4 Confirmar los derechos de los custodios; Directriz 6.5. Tenencia.[485]

Se refuerza la necesidad de crear mecanismos de protección que estén basados en el reconocimiento de derechos y no solamente en principios de gestión. La directriz 6.2 además versa sobre los SNS que no están bajo regímenes de áreas protegidas y que necesitan protección de forma autónoma y específica.

La directriz 6.3, merece una transcripción literal debido a su importancia en el contexto de la presente tesis y en relación con el enfoque basado en los derechos: "Fundamentar la administración de los SNS mediante un enfoque basado en derechos, respetando los derechos humanos fundamentales, los derechos de libertad de religión y culto, así como el autodesarrollo, el autogobierno y la autodeterminación según sea apropiado".[486]

[484] Como se discutirá con más detalles en los capítulos III y IV, la existencia o no de profanación en un caso concreto dependerá del contenido de la religión local. Determinadas acciones pueden ser consideradas inocuas para un determinado SNS, y muy graves en otro contexto religioso. Un ejemplo de como la profanación puede asumir diferentes matices es el caso del conflicto sobre el uso de aguas residuales por un resort de invierno en la sierra de San Francisco, en Arizona, EE.UU. Para los Hopi, el uso de aguas residuales para producir nieve artificial por parte del resort profana la montaña, considerada sagrada para su pueblo. Emery COWAN, *US tribe fights use of treated sewage to make snow on holy peaks*, The Guardian,15/02/2018. Disponible en: https://www.theguardian.com/environment/2018/feb/15/arizona-snow-ski-hopi-tribe-lawsuit, (último acceso 20/02/2020).

[485] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.*, p. 49.

[486] *Ibid.*, p. 50.

Las dos últimas directrices se ocupan de los derechos de los custodios tradicionales sobre la gestión y propiedad de estos espacios, aun cuando estén situados en áreas de protección ambiental.

Considerando la amplitud de los temas tratados y los detalles de la guía es necesario señalar que hasta la actualidad, éste sigue siendo un modelo general para tratar el proceso de institucionalización de los SNS en cualquier nivel administrativo. Como se verá en los cuadros sinópticos presentados al final de este capítulo, todas las preocupaciones principales sobre aquel proceso identificadas en la literatura especializada y los derechos usualmente reconocidos ya están de alguna forma presentes en la guía de la UICN.

4.2.3.7. Las etapas del proceso de incorporación de un SNS en un régimen de área protegida según la guía de 2008

Con base a los principios y directrices propuestos, la guía de la UICN finaliza proponiendo un cronograma de etapas que los administradores de áreas protegidas deberían de seguir, con la finalidad de realizar una incorporación apropiada de un SNS concreto a una determinada área protegida. A tal efecto, se establecen 15 etapas: 1. Evaluar la presencia de sitios sagrados en el área protegida; 2. Identificar y comprometerse con los principales custodios; 3. Evaluar el conflicto, si es que existe; 4. Determinar la necesidad de confidencialidad; 5. Evaluar el nivel de gestión que cualquier sitio puede requerir; 6. Comprender el sistema de creencias y las religiones involucradas, reconociendo la legitimidad de otras visiones del mundo; 7. Realizar un análisis de los actores; 8. Iniciar reuniones y mediación; 9. Evaluar el esquema de acceso y uso; 10. Incorporar los SNS o las rutas de peregrinaje en los planes de gestión de las áreas protegidas; 11. Desarrollar estrategias de protección; 12. Considerar los usos del espacio; 13. Desarrollar la comunicación, la educación y la conciencia pública; 14. Instituir financiación sostenible; 15. Alentar cambios de políticas y leyes que mejoren la gestión de los SNS y reconozcan los derechos de los custodios.[487]

A través de estas etapas se lograría llegar a un proceso de institucionalización de los SNS que a su vez respete los derechos de las comunidades locales. Se observa, en todo el trabajo desarrollado por la UICN en la elaboración de las directrices de aplicación, una preocupación con la utilización del lenguaje de los derechos. Al final, lo que se intenta es

[487] *Ibid.*, p. 53.

crear mecanismos de garantía de los derechos que puedan verse afectados con la implementación de un régimen de conservación sobre un determinado territorio. Se pretende fomentar un mecanismo de gestión integral que al mismo tiempo en que garantiza la conservación de los intereses que motivaron la declaración de un área protegida, es capaz de incorporar las necesidades de uso tradicional (religioso, cultural, económico) del territorio. La tarea no es sencilla porque el uso religioso puede, en algunas ocasiones, ser contrario a los intereses de conservación. Un ejemplo muy discutido en los EE.UU fue el uso ritual de las penas de Águila por los pueblos nativos. Al final, se adopta una excepción a la prohibición general de la caza de aquellos animales, considerando el uso religioso y cultural que hacen de los mismos los pueblos indígenas del país.[488]

4.2.4. Los SNS en las directrices para la gestión de áreas protegidas

En las primeras directrices de aplicación para la gestión de áreas protegidas[489] del año 1994, los valores culturales y espirituales de las áreas no estaban explícitamente reconocidos. Es mediante la modificación realizada en el año 2008, cuando ya estaba en marcha el Grupo de Trabajo sobre valores espirituales y culturales, cuando estos valores se abordan directamente y el tema de los SNS surge en diferentes apartados de las directrices.[490] Las directrices para la aplicación de las categorías de áreas protegidas de la UICN fueron publicadas el mismo año que las directrices sobre SNS, y el trabajo del CSVPA se evidencia en los dos documentos.

Ya desde su prefacio se reconoce expresamente la existencia de valores espirituales y culturales asociados a las áreas protegidas. En la definición y en su explicación, realizada en la misma guía, se resaltan también los valores culturales y espirituales.[491] La guía

[488] *Vid.* U.S. Fish & Wildlife Service, Possession of Eagle Feathers and Parts by Native Americans. Disponible en: https://www.fws.gov/eaglerepository/factsheets/PossessionOfEagleFeathersFactSheet.pdf, (ultimo acceso en: 20/02/2020).

[489] Las categorías de gestión de las áreas protegidas de la UICN son un sistema de clasificación de las áreas protegidas basado en diferentes objetivos de gestión, y es ampliamente aceptado a nivel internacional (como por ejemplo por el CDB), como a nivel nacional por diferentes ordenamientos jurídicos nacionales. Es utilizado como una forma para clasificar y ordenar diferentes tipos de áreas naturales protegidas y para crear un lenguaje común que posibilite la comprensión mutua de los diferentes actores involucrados en la conservación. *Vid.* Nigel DUDLEY (ed.), *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas, op. cit.,* p. x.

[490] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD (eds), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.,* p. 32.

[491] La guía define área protegida como: "Un espacio geográfico claramente definido, reconocido, dedicado y gestionado, mediante medios legales u otros tipos de medios eficaces para conseguir la conservación a largo plazo de la naturaleza y de sus servicios ecosistémicos y sus valores culturales asociados". *Vid.* Nigel DUDLEY (ed.), *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas, op. cit.,* p. 10.

retoma el concepto de servicios culturales, que incluye los "servicios espirituales", de la evaluación de los ecosistemas del milenio.[492] Se reconoce que los valores espirituales pueden estar presentes en cualquiera de las seis categorías[493] de áreas protegidas reconocidas por la UICN, incluso en la modalidad más estricta (Reserva Natural Estricta). La guía reconoce la posibilidad de compatibilizar el uso religioso cuando no se comprometa la conservación de la biodiversidad.[494]

Además de reconocer que los valores espirituales pueden estar presentes en diferentes categorías de áreas protegidas, la guía considera en un apartado específico el tema de los SNS como uno de los casos de aplicación especializado. La recomendación a los gestores es la de proteger estos valores conjuntamente con el patrimonio natural, para corregir el fallo en los modelos de gestión excluyentes.[495] Se citan ejemplos de 19 casos de SNS integrados en estructuras de áreas protegidas de cada una de las categorías de protección de la UICN. También establece dos requisitos para que un SNS pueda integrarse en una estructura de área protegida: la voluntad de la comunidad religiosa vinculada al SNS; y la compatibilidad entre los valores espirituales y culturales y la conservación del patrimonio natural. [496]

4.3. Los Sitios Naturales Sagrados en el Convenio de Diversidad Biológica

Otra de las instancias en las que se ha abordado el tema de los SNS es el Convenio sobre la diversidad biológica (CDB). Como se ha podido observar en los apartados anteriores, el interés fundamental por los SNS en el Derecho Internacional está relacionado con la conservación de la biodiversidad. Por esta razón era de esperar que en el ámbito del CDB se haya considerado el tema.

Este apartado se divide en dos partes: la primera (4.3.1) dedicada a explicar la evolución histórica de la incorporación de la idea de SNS por parte de los organismos del Convenio;

---

[492] *Vid.* Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis, Island Press, Washington, DC, 2005.* Disponible en: www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 7.
[493] Las categorías son: Reserva natural estricta; área Silvestre; Parque Nacional; Monumento o Característica Natural; Áreas de Gestión de Hábitats/especies; Paisaje Terrestre o marino protegido; Área protegida con uso sostenible de los recursos naturales. *Vid.* Nigel Dudley, (ed.), *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*, *op. cit.*, p. 73.
[494] *Ibid.*, p. 16.
[495] *Ibid.*, p. 73.
[496] *Vid.* Robert Wild; Christopher McLeod, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, pp. 74–75.

y la segunda (4.3.2), dedicada a analizar los documentos más importantes que fueron adoptados en relación con los SNS: las Directrices Akwé:kon,[497] y el código de conducta Tkarihwaié:ri.[498]

4.3.1. Apuntes sobre la incorporación de la idea Sitios Naturales Sagrados en el CDB

De acuerdo con el artículo 1 del Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992, sus objetivos básicos son: la conservación de la diversidad biológica; la utilización sostenible de sus componentes; y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos.[499]

El artículo 8(j),[500] que se ocupa del conocimiento indígena sobre biodiversidad, su preservación y del reparto equitativo, es tal vez la disposición del Convenio que más controversia ha generado a lo largo de la historia, principalmente por los aspectos polémicos relativos a la relación del Estado con los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y el reparto de los posibles beneficios económicos. En el año 2000, en Nairobi, Kenia, con ocasión de la celebración de la COP5, se adopta un programa de trabajo para la implementación de este artículo. [501] En este programa, por primera vez en el ámbito del Convenio, se trata explícitamente el tema de los SNS. Entre las acciones

[497] *Vid.* Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, *Akwè:kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales... op. cit.*

[498] *Vid. Tkarihwaié:ri Código de Conducta Ética para asegurar el Respeto al Patrimonio Cultural e Intelectual de las Comunidades Indígenas y Locales Pertinentes para la Conservación y Uso Sostenible de la Diversidad Biológica.* Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, Montreal, Canadá, 2012. Disponible en: https://www.cbd.int/traditional/code/ethicalconduct-brochure-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[499] Hay muchas controversias sobre los objetivos reales del CDB. Según análisis más críticos, el instrumento es considerado una herramienta que en última instancia busca facilitar el acceso de grandes intereses corporativos del norte a los "recursos genéticos" de las áreas del Sur Global. No obstante, no hay posibilidad de profundizar sobre el tema en la presente investigación. *Vid.* Jorge CABRERA MEDAGLIA, 'Access and Benefit-Sharing: North–South Challenges in Implementing the Convention on Biological Diversity and Its Nagoya Protocol', in Carmen G GONZALEZ, Jona RAZZAQUE, Shawkat ALAM, and Sumudu ATAPATTU (eds.), *International Environmental Law and the Global South* (Cambridge, 2015), p. 192.

[500] Artículo 8. (J) "Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente". *Vid. Convenio sobre la Diversidad Biológica, 5 de junio de 1992, UNTS 17605 (p.79), B.O.E. núm. 27, 1 de febrero de 1994*, (Rio de Janeiro, 1992).

[501] *Vid. Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su Quinta Reunión*, UNEP/CBD/COP/5/23, Nairobi, 15-26 de mayo 2000. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-05/full/cop-05-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

previstas en el programa, en la tarea 9, se encuentra la creación de directrices para evaluar proyectos que puedan afectar a sitios sagrados o comunidades indígenas locales.[502] Además de esta referencia explícita a los SNS, el mismo programa establece como uno de sus principios generales, el que se debe utilizar un "criterio integral" que tenga en cuenta valores espirituales y culturales y el Derecho de los pueblos indígenas de controlar sus conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas.[503]

A partir de esta decisión inicial, el Grupo de Trabajo presenta en febrero de 2002 un borrador (UNEP/CBD/WG8J/2/6)[504] de las recomendaciones para la incorporación de elementos culturales dentro de las evaluaciones de impacto ambiental. En la COP6, realizada en La Haya en 2002, a través de la decisión VI/10, y en atención a la decisión mencionada en el párrafo anterior, se aprueban en el anexo II las recomendaciones para los proyectos de desarrollo que afecten lugares sagrados o tierras indígenas.[505]

Finalmente, en la COP7, celebrada en Kuala Lumpur, en 2004, se aprueban a través de la Decisión VII/16 F anexo, las directrices *"AKWÉ: KON – Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares"*.[506] Como el nombre de la publicación permite entender,

[502] Concretamente: "Tarea 9. que el Grupo de Trabajo elabore, en cooperación con las comunidades indígenas y locales, directrices o recomendaciones para la realización de evaluaciones sobre las repercusiones culturales, ambientales y sociales de toda actividad propuesta que se vaya a realizar en lugares sagrados y en tierras o aguas ocupadas o utilizadas por las comunidades indígenas y locales. Las directrices y recomendaciones deberían asegurar la participación de las comunidades indígenas y locales en la evaluación y el examen". *Ibid.*, p. 93

[503] Concretamente se trata del principio general n. 3, adoptado en el anexo de la Decisión V/16. *Ibid.*, p. 91.

[504] *Vid.* Nota del Secretario Ejecutivo. *Proyecto de directrices o recomendaciones para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales y sociales de las actividades propuestas por ser realizadas en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas por las comunidades indígenas y locales*, UNEP/CBD/WG8J/2/6, 27 de noviembre de 2001, Segunda reunión. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wg8j-02/official/wg8j-02-06-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[505] Concretamente el párrafo 4 del Anexo II determina: "Mediante el proceso de evaluación de las repercusiones, se debería poder determinar las cuestiones de particular importancia cultural, tales como creencias y religiones, prácticas consuetudinarias, modalidades de organización social, sistemas de utilización de los recursos naturales, incluidas modalidades de utilización de la tierra, lugares de importancia cultural, lugares sagrados, ceremonias rituales, lenguas, sistemas de derecho consuetudinario, estructuras políticas, funciones y costumbres". *Vid. Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su sexto período de sesiones*, UNEP/CBD/COP/6/20, La Haya, 7 a 19 de abril de 2002. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-06/full/cop-06-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[506] El título de la guía, como explicado en su introducción proviene de la lengua Mohawk y significa "todo en la creación". *Vid. Akwé:Kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales..., op. cit.*, p. 2.

el objetivo de la guía es establecer directrices para evaluar los proyectos de desarrollo, con el objetivo de evitar repercusiones negativas en sitios sagrados y en comunidades locales. Estas directrices son las primeras normas programáticas adoptadas afines a la relación entre estructuras estatales de conservación y SNS. A pesar de ser un documento voluntario, resulta importante porque establece determinados principios generales relativos a SNS. Además, sirven de inspiración para la creación en 2008 de las directrices aprobabas por la UICN.

Otro punto importante de la evolución del tema dentro del marco del CDB es el documento UNEP/CBD/WG8J/4/8[507] elaborado por el Grupo de Trabajo del artículo 8(j), en su cuarta reunión realizada en Granada en enero de 2006, sobre elementos para la aprobación de un código de conducta ético para garantizar el respeto a las comunidades indígenas en el desarrollo de proyectos en sus territorios. El objetivo era establecer normas éticas para los investigadores en relación con la actuación en lugares sagrados y/o tierras habitadas por comunidades indígenas, instando a las partes del convenio a la elaboración de mecanismos jurídicos para hacer posible su aplicación.

La COP8, celebrada en Curitiba en marzo de 2006, a través de la decisión VIII/5, F, analiza el proyecto de códigos de conducta y determina que sean incorporados y modificados elementos para la discusión en la siguiente COP. En el año 2009, en una nueva reunión de las partes, se adopta el borrador de un código de conducta ética (Decisión XI/13 G), pero sin contar con una aprobación definitiva. Finalmente, el código (Código de conducta ética Tkarihwaié:ri)[508] es aprobado en la COP10, en octubre de 2010 en Nagoya, Japón, a través de la decisión X/42.[509]

El interés por los valores espirituales asociados a la conservación de la biodiversidad también se manifestó de forma expresa en el año 2008 en una publicación titulada "*The Value of Nature: Ecological, Economic, Cultural and Social Benefits of Protected*

[507] *Vid.* Nota del Secretario Ejecutivo, *Elementos de un Código de Conducta ética para garantizar el respeto al patrimonio cultural e intelectual de las comunidades indígenas y locales conducente a la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica,* UNEP/CBD/WG8J/4/8, 14 de noviembre de 2005, Cuarta reunión. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wg8j-04/official/wg8j-04-08-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[508] *Vid. Tkarihwaié:ri Código de conducta ética para asegurar el respeto al patrimonio cultural e intelectual de las comunidades indígenas y locales pertinentes para la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica... op. cit.*

[509] *Vid. Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su Décima Reunión,* UNEP/CBD/COP/10/27, Nagoya, Japón, 18-29 de octubre de 2010. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-10/full/cop-10-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Areas", publicado por el Secretariado del CBD conjuntamente con el PNUMA. Este documento dedica uno de sus capítulos a los SNS, y considera que los valores espirituales y culturales constituyen uno de los posibles tipos de beneficios intangibles de las áreas protegidas. Así, se reconocen como probables beneficios de la integración de los SNS en los sistemas estales de conservación, entre otros: contribuir con la educación ambiental en materia de conservación; el aprendizaje intercultural; o la preservación de valores tradicionales entre diferentes generaciones.[510]

En el año 2010, conjuntamente con la UNESCO, se establece una iniciativa sobre diversidad cultural y diversidad biológica. La iniciativa (*Joint UNESCO- SCBD Programme on Links between Biological and Cultural Diversity)*, que nace en una conferencia realizada en junio del mismo año en Montreal (Canadá),[511] tiene por objetivo investigar las posibles confluencias entre los dos tipos de diversidad, y está basada en la observación fáctica de que ambos suelen ocurrir de forma conjunta. A través de ella se pretende crear un marco integrado sobre estos temas. A pesar de que la iniciativa trata sobre la diversidad cultural, de manera general hay una preocupación específica por los SNS como una de las formas por las cuales la diversidad cultural se manifiesta concretamente. Ya en 2010, en la Declaración sobre diversidad biocultural, adoptada en la mencionada Conferencia sobre Diversidad Biológica y Cultural para el Desarrollo,[512] los SNS figuraban como uno de los elementos que contribuyen para la conservación de la biodiversidad investigada. Además, el mismo programa inicial prevé como uno de sus principios generales: "*A holistic approach consistent with cultural and spiritual values, worldviews and knowledge systems and livelihoods that contribute to conservation and sustainable and equitable use of biodiversity*."[513]

En la primera conferencia europea sobre la implementación de esta iniciativa, en abril de 2014, los participantes aprobaron la declaración de Florencia, en la cual consta, entre las

[510] *Vid.* K.J. MULONGOY; S.B. GIDDA, *The Value of Nature: Ecological, Economic, Cultural and Social Benefits of Protected Areas.* (Montreal, 2008), p. 26.
[511] *Vid. Report of the International Conference on biological and cultural diversity for development. Montreal,* 8-10 June 2010. Convention on Biological Diversity. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/development/icbcd/official/icbcd-report-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[512] En dicha conferencia, organizada conjuntamente por CBD y UNESCO, por ocasión de la COP10 de la CBD, se adopta además de la declaración mencionada, el "programa conjunto entre UNESCO y SCBD" (*Joint Programme between UNESCO and the SCBD*).
[513] *Vid. Report of the International Conference on Biological and Cultural Diversity for development*, *op. cit.*, pp. 6-7.

recomendaciones a nivel nacional: "*Recognise and protect sacred natural sites noting they play an important role in local ecosystem regeneration and culture.*"[514] La iniciativa conjunta en 2016 organizó la 1ª Conferencia Asiática sobre sobre Diversidad Biocultural, realizada en la ciudad de Nanao en Japón, donde se adopta la Declaración de Ishikawa sobre Diversidad Biocultural. En la declaración, los participantes recomiendan a los Estados y a la comunidad internacional que reconozcan y promuevan la diversidad de sistemas de creencias y valores culturales y espirituales en sus iniciativas de conservación.[515]

Actualmente, la preocupación por los SNS en el ámbito del CBD sigue vinculada al Grupo de Trabajo sobre el artículo 8(j), a la iniciativa conjunta del CBD y la UNESCO sobre diversidad biocultural. En el siguiente apartado se analizan con más detalle las directrices Akwé:kon y el código de conducta Tkarihwaié:ri, los cuales constituyen los documentos que más tratan del tema de los SNS en el ámbito de dicha convención.

4.3.2. Las directrices Akwé:Kon y el Código Tkarihwaié:ri

Tras haber estudiado la evolución de la incorporación de la idea de SNS en el ámbito del CBD, este apartado tiene por finalidad identificar la manera en la que el CBD trata de regular la actuación de las estructuras oficiales de conservación de la biodiversidad en los espacios sagrados. En primer lugar, se analizan las directrices Akwé:Kon, y posteriormente el código de conducta.

Las directrices aprobadas en 2004 son el primer documento que incluye principios sobre la evaluación de impactos ambientales en SNS. El documento es importante porque constituye el primer esfuerzo por sistematizar una serie de principios sobre la materia, que después son desarrollados en diferentes guías de aplicación, directrices y otros documentos en otros organismos internacionales, como se ha venido describiendo a lo largo del presente capítulo.

---

[514] *Vid. Report on the First European Conference for the Implementation of the UNESCO-SCBD Joint Program on the linkages between cultural and biological diversity*, 8-11 April 2014,Florence, Italy. Disponible en: https://www.cbd.int/portals/culturaldiversity/docs/florence-report-2014-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 8.

[515] Concretamente, se LEE: "Recognize and promote diverse belief systems and cultural and spiritual values and their significance for conservation, environmental stewardship, care for Nature and all living things". *Vid.* UNESCO-SCBD Programme, *Ishikawa declaration on biocultural diversity. 1st Asian Conference on Biocultural Diversity*, 27 to 29 October 2016, Nanao, Japan. Disponible en: https://www.cbd.int/portals/culturaldiversity/docs/20161028-declaration-ishikawa-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Como el nombre de la publicación permite interpretar, el objetivo de la guía es establecer directrices para evaluar los proyectos de desarrollo y así evitar repercusiones negativas en sitios sagrados y en comunidades locales. También hay que tener en cuenta que se trata de un documento voluntario. Lo máximo que hace el texto es instar a las partes del CBD a incorporar sus elementos en la legislación nacional, e invitar a las instituciones responsables de la financiación de proyectos de desarrollo a que las tengan en cuenta para evitar financiar proyectos que representen un riesgo para SNS.

El primer punto interesante del texto es que es uno de los primeros documentos internacionales que incorpora una definición formal de sitio natural sagrado, indicando que un lugar sagrado "puede referirse a un lugar, objeto, edifico, zona o característica natural o área considerada por los gobiernos nacionales o por las comunidades indígenas como de particular importancia, de conformidad con las costumbres de una comunidad indígena o local por razón de su significado religioso o espiritual."[516] A partir de esta definición, se observa que la directriz es aplicable no solamente a los SNS propiamente dichos, sino también a los lugares sagrados no necesariamente ubicados en una zona natural. El objeto material de las directrices no son todas las clases de impacto, sino solamente los denominados impactos culturales en sentido amplio, en los cuales se incluyen también los espirituales. Además, el mismo impacto se enfoca a los pueblos indígenas y a las comunidades locales. Aunque la interpretación de lo que es una comunidad local puede ser amplia, se trata de comunidades tradicionales, es decir comunidades con modos de vida tradicional, aunque no sean indígenas y que necesiten de un respaldo institucional para hacer valer sus necesidades ante el Estado.

Los objetivos generales de las directrices, descritos en el párrafo 3, se pueden resumir en: crear mecanismos de participación efectiva de las comunidades en los procesos de decisión, lo que incluye el reconocimiento de conocimientos tradicionales, tecnologías adecuadas y la adopción de medidas de adaptación de los proyectos. A lo largo del documento se describen las diferentes etapas por las que debería pasar un proyecto de desarrollo que tenga impactos sobre un territorio sagrado. Se incentiva a la creación de un procedimiento de evaluación de impactos integrado que incorpore aspectos ambientales, sociales y culturales, incluyendo los aspectos religiosos o espirituales.

[516] La definición consta en el párrafo 6 (e), de la segunda parte (Uso de términos y Expresiones). *Vid., Akwé:Kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales..., op. cit.*, p. 7.

El carácter voluntario de las directrices queda claro en diferentes partes del texto. Por ejemplo, cuando se afirma en el párrafo 4, que ninguna de las disposiciones de las mismas puede ser interpretada en contra de otras obligaciones internacionalmente asumidas.[517] Las directrices crean la figura de la evaluación de impacto cultural. Lo que sería según el párrafo 6(a) el proceso participativo para tomar en cuenta los aspectos culturales de los proyectos de desarrollo. Esta calificación sería una etapa de un proceso de evaluación integral de impactos, que incluye expresamente la necesidad de valorar los posibles impactos sobre "lugares sagrados y en las actividades rituales o ceremoniales asociadas".[518] Además de los espacios y prácticas sagradas, las directrices protegen los conocimientos tradicionales no relacionados directamente con los aspectos religiosos.[519]

Las directrices también prevén una serie de medidas en el proceso de evaluación integrada de los impactos para intentar garantizar que la comunidad interesada participe, y de entre las cuales, se puede citar: (a) la realización de consultas públicas; (b) la identificación de los posibles afectados; (c) establecer procesos por los cuales la comunidad afectada, sea indígena o local, pueda tener su voluntad manifestada; (d) crear mecanismos de consentimiento obligatorio sobre los procesos de desarrollo. Las directrices también estimulan la adopción de acuerdos entre los proponentes y los posibles afectados en los que se establezcan las condiciones del desarrollo de determinado proyecto.

Además de la participación de los interesados, las directrices reconocen: (a) la necesidad de respetar el secreto de la ubicación o de rituales, cuando sea el caso; y (e) contemplar en los proyectos la existencia de lugares alternativos a los lugares sagrados, para ser evaluadas por las comunidades.[520] Las directrices prevén también que no deben ser interpretadas en sentido contrario a la diversidad biológica, es decir, que los intereses de protección de los SNS no pueden sobrepasar el interés general del CBD,[521] a pesar de reconocer que la preservación de los SNS suele ser un factor que se relaciona

[517] *Ibid.*, p. 6.
[518] *Vid.* Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, *Akwè:kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas…, op. cit.*, p. 6.
[519] Párrafo 29, *Ibid.*, p. 15.
[520] Párrafos, 29, 32, 62. *Ibid.*, p. 16.
[521] Párrafo 5. Concretamente se lee: "Los procedimientos de evaluación del impacto cultural, ambiental y social deberían aplicarse por referencia a otra legislación, reglamentación, directrices y acuerdos y protocolos internacionales y multilaterales que han sido ratificados por esa Parte y han entrado en vigor, teniendo presente que nada de estas Directrices debería influir adversamente en la diversidad biológica y en los medios de vida de otras comunidades, y que deberían aplicarse en consonancia con el Derecho internacional y otras obligaciones internacionales.". *Ibid.*, p. 6.

directamente a altos niveles de biodiversidad.[522] Finalmente, se invita a las partes a que apliquen un enfoque ecosistémico en la evolución de proyectos que estén relacionados con territorios sagrados, lo que implicaría según el párrafo 59 el reconocimiento del valor de los conocimientos tradicionales y de los sistemas de valores locales en todas las etapas de los proyectos de desarrollo.[523]

El segundo de los documentos analizados es el "Código de Conducta Ética sobre el respeto al Patrimonio Cultural e Intelectual de las Comunidades Indígenas y locales - TKARIHWAIÉ:RI",[524] cuyo objeto es el patrimonio intelectual de los pueblos indígenas. El código surge a partir de una recomendación del Foro Permanente para las cuestiones Indígenas y fue elaborado con la participación de representantes de las mismas comunidades.

De la misma forma que el documento anterior, la preocupación central de esta segunda guía de aplicación es la creación de mecanismos de participación y de consentimiento sobre actividades que inciden en los conocimientos de las comunidades indígenas o locales. Sin embargo, el objeto es algo distinto porque aquí la atención se centra en los conocimientos tradicionales, mientras que en las directrices Akwé:Kon se centraba en los lugares sagrados. En relación con el aspecto formal, este segundo documento está redactado como un código de conducta, que está dirigido a todas las personas que trabajen con comunidades indígenas: investigadores, empresas, estado, ONG´s, etc.[525] Las directrices ya analizadas, por su parte, fueron redactadas como voluntarias y dirigidas principalmente a los Estados y a las empresas proponentes de proyectos de desarrollo.

Ambos documentos carecen de fuerza vinculante. Así como ocurre también con las directrices Akwé:kon, en el código Tkarihwaié:Ri también hay una disposición expresa que limita sus posibles efectos. Además de declararse como de carácter voluntario, el código deja claro que su contenido no modifica ninguna de las obligaciones de las partes del CBD ni puede ser utilizado para interpretar otras obligaciones. Concretamente, en la

[522] Párrafo 31. *Ibid.*, p. 15.
[523] *Ibid.*, p. 21.
[524] La expresión *Tkarihwaié:Ri*, está escrita en la lengua de los Mohawk, y significa "la forma correcta". *Vid. Tkarihwaié:ri Código de conducta ética para asegurar el respeto al patrimonio cultural e intelectual de las comunidades indígenas y locales pertinentes para la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica, op. cit.*, p. 2.
[525] Además se invita a que los Estados parte hagan difusión del mismo tanto en sus organismos internos, como en las sociedades de los estados, con la finalidad de estimular a la población a que actúe en la materia. *Ibid.*, p. 6.

sección 1 (1) se lee qie: "No deben entenderse como elementos que modifican o interpretan las obligaciones de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica o en cualesquiera otros instrumentos internacionales. No debe interpretarse que modifican leyes nacionales, tratados, acuerdos u otros arreglos constructivos que pudieran existir". Sin lugar a duda, el código establece como su primer principio ético general el "respeto a los acuerdos existentes", según el cual los acuerdos nacionales e internacionales no pueden verse afectados por las disposiciones del código. La idea fundamental detrás de todo el código es que los conocimientos tradicionales deben ser respetados, lo que significa reconocer institucionalmente su valor en cualquier ámbito administrativo y de toma de decisiones, y además garantizar la no apropiación indebida, sin consentimiento o sin las respectivas compensaciones económicas. A pesar de que el punto central del documento no son los sitios sagrados, el tema es tratado en diferentes ocasiones. En el texto se afirma un principio general de prevalencia de la protección a los aspectos sagrados. En el párrafo 12 se lee: "En todas las actividades e interacciones debe darse prioridad al respeto por el patrimonio cultural, los lugares sagrados y ceremoniales y las especies sagradas y los conocimientos secretos y sagrados."[526]

Además de reconocer principios generales a ser aplicados en estos espacios ya reconocidos en las directrices anteriores, así como la necesidad de participación en la toma de decisiones o la necesidad de consentimiento en relación con todas las actividades, el código incorpora algunas disposiciones adicionales que afectan de alguna manera a la relación institucional con los SNS. Las novedades son las siguientes:

(a) el código considera que el respeto intercultural es uno de los principios éticos fundamentales. Según este principio, que está previsto en el párrafo 12, se debería respetar la "pluralidad de conocimientos existentes". Entre las expresiones de este principio general estaría la necesidad de respetar la espiritualidad de diferentes culturas.
(b) el código ético trata expresamente los "conocimientos secretos" y las "especies sagradas", lo que no se había hecho en el documento anterior.
(c) el reconocimiento de la importancia de los SNS para los sistemas de vida tradicionales de algunos pueblos indígenas. El párrafo 17 trata el: "Reconocimiento de sitios sagrados, sitios de importancia cultural y tierras y aguas tradicionalmente ocupadas o

[526] *Ibid.*, pp. 8-11.

utilizadas por comunidades indígenas y locales". Además de reconocer la vinculación especial entre pueblos indígenas y su territorio, el documento invita al reconocimiento de la tenencia tradicional de las tierras, y declara que las tierras con baja densidad demográfica no deben ser consideradas como tierras abandonadas.[527]

(d) el reconocimiento de la figura de los custodios y de su papel en la preservación de los SNS. Concretamente, el tema es tratado en el párrafo 20, donde se reconoce el papel de la preservación de la cultura en la preservación de la diversidad biológica. Se afirma la necesidad de reconocer el papel de los custodios en la gestión de los espacios sagrados y también en relación con las especies sagradas.

Además, el código trata específicamente de las cuestiones de género, afirmando la necesidad de incluir a las mujeres en todos los procesos de participación.[528]

Los dos documentos siguen siendo en la actualidad las principales recomendaciones en el ámbito del CBD sobre el tema de los SNS. Como ya se ha resaltado anteriormente, su efectividad está condicionada porque se trata de documentos de carácter voluntario. Sin embargo, ambos textos son importantes porque son propuestas pioneras de sistematización del tratamiento institucional de los SNS, y además están basados en la idea de derechos como el lenguaje apropiado para tratar del tema.

4.4. SITIOS NATURALES SAGRADOS EN LA CONVENCIÓN DE RAMSAR

El tema de los SNS también ha sido tratado en el ámbito de Convención de Ramsar.[529] Como ocurrió en los otros ámbitos normativos, también en Ramsar, la atención sobre el elemento sagrado surge como una consecuencia de incorporación de los aspectos culturales en el programa del convenio.

Como señalan Thymio PAPAYANNIS y Dave PRITCHARD, en el ámbito de la esta Convención, de forma similar a lo que ocurre dentro del convenio de Diversidad Biológica, la incorporación de los valores culturales y espirituales como elementos

[527] *Ibid.*, p. 12.
[528] Párrafo 29. *Ibid.*, p. 16.
[529] El título completo de la Convención es: "Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional Especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas", fue adoptada en 02 de febrero de 1971 en Ramsar, Irán, en vigor desde 21 de diciembre de 1975, 996 UNTS 245, 1976.

importantes para la conservación de los humedales surgió como una estrategia para ampliar la participación social en los proyectos de conservación.[530]

El marco inicial de la discusión sobre las cuestiones culturales dentro de la Estructura del Convenio de Ramsar[531] tiene lugar en 1999 en San José de Costa Rica, con motivo de la 7ª conferencia de las partes (COP7)[532]. El título propuesto para la referida COP fue *"People and wetlands: the vital link"*, y ya señalaba un cambio en la dirección del modo de funcionamiento del Convenio. En esta COP se adopta la resolución n. VII.8, que trata de la participación de los pueblos indígenas en la gestión de humedales, y donde se adoptan los "Lineamientos para establecer y fortalecer la participación de las comunidades locales y de los pueblos indígenas en el manejo de los humedales". En esta declaración se considera que uno de los beneficios de una gestión participativa que involucre a las comunidades locales y a los pueblos indígenas es "el mantenimiento de los valores espirituales y culturales relacionados con el humedal".[533]

La COP8, realizada en 2002, tuvo como tema general, también en relación con las cuestiones culturales, *"Wetlands: water, life, and culture"*, y en esta ocasión se aprueba la primera resolución específica sobre valores culturales. Se trata de la Resolución VIII.19, titulada: "Principios orientadores para tomar en cuenta los valores culturales de los humedales para la gestión efectiva de los sitios". La resolución, que expresamente menciona la Decisión VI/10 de la COP6 del Convenio de diversidad Biológica, adopta una serie de recomendaciones sobre las relaciones entre valores culturales y sitios protegidos por la Convención, y considera los *valores espirituales*[534] o *sagrados* como

[530] *Vid.* Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, *op. cit.*, p. 180.

[531] *Cfr.* Thymio PAPAYANNIS; Dave PRITCHARD, (eds.), *Culture and wetlands: a Ramsar guidance document. Convention on Wetlands* (Ramsar, 1971), Culture Working Group, September 2008, Gland. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/cop10_culture_group_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 3.

[532] Como observan PAPAYANNIS y PRITCHARD traer la discusión de temas relacionados con lo cultural al ámbito del convenio de Ramsar no fue algo precisamente pacífico. Las partes cuestionaban la necesidad de hacerlo, considerando la existencia de instrumentos internacionales que trataban específicamente de las cuestiones culturales. *Vid.* Thymio PAPAYANNIS; Dave PRITCHARD, 'Wetland Cultural and Spiritual Values, and the Ramsar Convention', in Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds.), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, *op. cit.*, p. 182.

[533] *Vid. Resolución VII.8: Lineamientos para establecer y fortalecer la participación de las comunidades locales y de los pueblos indígenas en el manejo de los humedales.* 7a. Reunión de la Conferencia de las Partes. San José, Costa Rica, 10 al 18 de mayo de 1999. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/key_res_vii.08s.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 7.

[534] El documento menciona la dimensión espiritual de los humedales en dos ocasiones. La primera en la consideración inicial n. 8, y la segunda en el principio orientador n. 18. : "18o Principio Orientador:

parte de los valores culturales que deben ser considerados en la gestión de los humedales. La resolución también insta (párrafo 19) a las partes a crear mecanismos para que estos mismos valores culturales (entre los cuales incluye: *respeto a las creencias religiosas* y *lugares sagrados*) sean integrados en las evaluaciones de impacto ambiental relacionadas con los humedales.

En la COP9 celebrada en Kampala (Uganda) en noviembre de 2005 el tema vuelve a formar parte de la discusión y se aprueba una nueva Resolución titulada: *Resolución IX.21Tomar en cuenta los valores culturales de los humedales*. En su párrafo 15, la COP identifica que una de las características *culturales* importantes de los humedales es la de considerarse "sitios en los que los correspondientes valores no materiales, como los sitios sagrados, estén presentes y su existencia esté estrechamente relacionada con el mantenimiento de las características ecológicas del humedal".

En la COP10, celebrada en 2008 en Chang won (República de Corea) se aprobó otra resolución sobre "Evaluación del impacto ambiental y evaluación ambiental estratégica: orientaciones científicas y técnicas actualizadas", que menciona expresamente los sitios sagrados como un tipo de servicio del ecosistema[535] a ser considerado en las evaluaciones de impacto ambiental.[536]

También en 2008, el Grupo de Trabajo sobre Cultura[537] de Ramsar publica una guía para la incorporación de las cuestiones culturales dentro del marco de la Convención "Cultura

Respetar, en las actividades encaminadas a la conservación de los humedales, las creencias religiosas y espirituales, así como los elementos mitológicos, que guarden relación con los humedales". *Vid. Resolution VIII.19: Guiding principles for taking into account the cultural values of wetlands for the effective management of sites.* 8th Meeting of the Conference of the Contracting Parties, Valencia, Spain, 18-26 November 2002. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/res/key_res_viii_19_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 6.

[535] El concepto de Servicio del ecosistema es adoptado en el marco de la Convención de Ramsar a partir de la Resolución IX.1, Anexo A (*Marco Conceptual para el uso racional de los humedales y el*mantenimiento de sus características ecológicas), en la COP9 en 2005 Kampala (Uganda).

[536] *Vid. Resolución n. X.17: Evaluación del impacto ambiental y evaluación ambiental estratégica: orientaciones científicas y técnicas actualizadas.* 10ª Reunión de la Conferencia de las Partes, Changwon (República de Corea), 28 de octubre-4 de noviembre de 2008. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/res/key_res_x_17_s.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 12.

[537] El Grupo de Trabajo sobre cultura fue creado en 2005, a partir de un pedido de las partes en la Resolución IX.21. El Comité Permanente en su 46º encuentro convirtió el grupo en la Red de Cultura de Ramsar en 2013. *Vid.* Dave PRITCHARD, *Action Plan for the Ramsar Culture Network* (2015), *op. cit.*, p. 2.

y humedales: un documento de orientación de Ramsar",[538] que desarrolla los principios de la Resolución VIII.19 de la COP8 de 2002.

En aquél informe, el tema de los SNS aparece expresamente en diversas ocasiones. Se establecen tres objetivos relacionados específicamente con la espiritualidad y los sistemas de creencias: "O.4.3.1 – Estimular la cooperación entre los administradores de humedales y los custodios de los SNS. (Nuevo.) O.4.3.2 – Aumentar la concienciación acerca de los aspectos relativos a la conservación de la naturaleza en las religiones/actividades espirituales. (Nuevo.) O.4.3.3 – Respetar, en las actividades encaminadas a la conservación de los humedales, las creencias religiosas y espirituales, así como los elementos mitológicos. (Reemplaza el principio orientador 18)".[539]

El primero de los objetivos pretende resolver los posibles conflictos que pudieran surgir entre los gestores de los humedales y los custodios de los SNS. Entre las acciones que se recomiendan cabe destacar las siguientes: reconocer oficialmente el carácter sagrado de estos elementos naturales, con los consecuentes *derechos inherentes a esa condición*; invitar a los custodios de los SNS a participar en la planificación e implementación de los planes de gestión de los humedales, así como en los comités de gestión; y, finalmente, establecer mecanismos de consulta con la finalidad de resolver conflictos.[540]

En relación con el último de los objetivos, se recomienda la adopción de las siguientes acciones: investigar sobre las religiones y los mitos relacionados con los SNS existentes en humedales, con la participación de los líderes religiosos y las comunidades locales; utilizar el conocimiento para crear un discurso de conservación que tenga en cuenta estos valores; y trabajar junto a las organizaciones religiosas o los líderes indígenas para que puedan fomentar la propagación del discurso conservacionista basado en la religión.[541]

Las discusiones sobre la conveniencia o no de incorporar los valores culturales dentro del marco de la convención de la COP8 en el año 2002, son expresión de las dificultades que existen para aplicar el sistema de protección internacional a los bienes culturales y ambientales, fundado en la separación de temas y aparatos jurídico-institucionales, a los pueblos que no comparten la división del mundo occidental entre naturaleza y cultura.

[538] *Vid.* Thymio PAPAYANNIS; Dave PRITCHARD, (eds.), *Culture and wetlands: a Ramsar guidance document, op. cit.,* p. 41.
[539] *Ibid.,* p. 45.
[540] *Ibid.,* p. 57.
[541] *Vid.,* Thymio PAPAYANNIS; Dave PRITCHARD, (eds.), *Culture and wetlands: a Ramsar guidance document., op. cit.,* p. 58

Como reconoce el Grupo de Trabajo sobre Cultura de la Convención, los miembros de la COP8 veían tres problemas básicos en la incorporación de cuestiones culturales: (a) que los temas culturales eran objeto de otras organizaciones internacionales; (b) que esa incorporación podría llevar a los Estados Miembros a incumplir obligaciones asumidas en otras instancias internacionales (como la WTO; (c) que favorecerla podría ocasionar subsidios ocultos a la agricultura; (d) que la cultura no es uno de los criterios a ser valorados a la hora someter un humedal a la protección de la convención, según el artículo 2.2. (e) la última preocupación era relativa a un posible estímulo a las reivindicaciones del derecho a la propiedad por parte de pueblos indígenas.

A pesar de las preocupaciones, el tema se incluyó en el marco de la convención a través de las resoluciones señaladas. También los formularios para registro de los humedales pasaron a incluir preguntas sobre el tema. En ese sentido, la Ficha Informativa de los Sitios Ramsar del año 2012, aprobada por la Resolución XI.8 de la COP11, considera a los SNS como un servicio del ecosistema, incluido en la categoría de los *Valores sociales o culturales*.[542]

En la reunión del Comité Permanente de la Convención, celebrada del 13 al 17 de junio de 2015 en Gland, Suiza, se presentó un informe sobre el papel de la Red de Cultura de Ramsar y su contribución sobre el plan estratégico 2016-2024, en el cual se prevé, entre otras cosas, la realización de Inventarios Culturales Rápidos para Humedales, donde uno de los elementos a ser investigados es la existencia de SNS.[543]

En la COP13, realizada entre los días 21 y 29 de octubre de 2018 en Dubái, Emiratos Árabes Unidos, la República de Corea presenta un "Proyecto de resolución sobre la

[542] Parte 3.3 Servicios de los ecosistemas, ítem 27. Valores sociales o culturales, "iv) sitios en los que los correspondientes valores no materiales, como los sitios sagrados, están presentes y su existencia está estrechamente vinculada con el mantenimiento de las características ecológicas del humedal." *Vid. Resolución n. XI.8 Anexo 1*. 11ª Reunión de la Conferencia de las Partes. Bucarest, Rumania, 6 a 13 de julio de 2012. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/cop11/res/cop11-res08-s-anx1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[543] *Cfr.* Informe del Comité Permanente, *La Red de Cultura de Ramsar y su contribución a la ejecución del Plan Estratégico de Ramsar para 2016-2024,* SC52-Inf.Doc.06, 52a Reunión del Comité Permanente, Gland, Suiza, 13 a 17 de junio de 2015. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/all_sc52_docs_04may2016_s.pdf . (último acceso en 10/01/2020).

evaluación rápida de los servicios de los ecosistemas de humedales".[544] En el documento, los SNS son considerados un tipo de servicio cultural del ecosistema.[545]

Se observa, por lo tanto, que también en el ámbito de la conservación de los humedales la inclusión de los valores espirituales es una realidad y está siendo discutida en todas las COP´s desde la COP7 de 1999.

4.5. Sitios Naturales sagrados en el ámbito de la Iniciativa *Armonía con la Naturaleza*

En el presente apartado, siguiendo con el análisis del marco jurídico internacional sobre los SNS, se analiza la Iniciativa Armonía con la Naturaleza.[546] A pesar de que la iniciativa no está directamente relacionada con los SNS y que no había tratado el tema en sus primeras reuniones e informes, en la actualidad y considerando que su objetivo es estimular la adopción de una visión de naturaleza más holística, el tema de los SNS y de los valores espirituales de la naturaleza pasa a ser un asunto frecuente, por lo menos en los últimos informes y en el marco de sus actividades.

La iniciativa se creó el 21 de diciembre de 2009 a través de la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas n. 64/196.[547] Se trata de dar continuidad a la declaración, también por parte de la Asamblea General de la ONU, del día internacional de la Madre Tierra (día 22 de abril), a través de la resolución n. 63/278[548] adoptada el 22 de abril del mismo año.

---

[544] *Vid. Proyecto de resolución sobre la evaluación rápida de los servicios de los ecosistemas de humedales.* Ramsar COP13 Doc.18.18 , 13ª Reunión de la Conferencia de las Partes Contratantes en la Convención de Ramsar sobre los Humedales, 21 a 29 de octubre de 2018, Dubái, Emiratos Árabes Unidos. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/cop13doc.18.18_dr_rapid_assessment_s.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[545] Concretamente se afirma: "El humedal desempeña un papel en fiestas religiosas locales, se considera un lugar sagrado o forma parte de un sistema tradicional de creencias, etc."*Ibid.*, p. 14.

[546] Como se observa en el primer informe del secretario general de la ONU sobre el tema, el origen del título de la iniciativa es el primer principio de la Declaración de Rio, adoptada en 1982, que utiliza la expresión "armonía con la naturaleza", para referirse al derecho al medio ambiente. *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/65/314 , 19 de agosto de 2010 , Sexagésimo quinto período de sesiones. Disponible en: http://www.un.org/esa/dsd/resources/res_pdfs/res_ga65_unedited/SGReportHwNSpanish.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 5.

[547] *Vid. Resolución aprobada por la Asamblea General el 21 de diciembre de 2009, N. 64/196. Armonía con la Naturaleza*, A/RES/64/196, 12 de febrero de 2010, Sexagésimo cuarto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/64/196, (último acceso en 10/01/2020).

[548] *Vid. Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de abril de 2009, n. 63/278. Día Internacional de la Madre Tierra*, A/RES/63/278, 1º de mayo de 2009, Sexagésimo tercer período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/63/278, (último acceso en 10/01/2020).

La iniciativa funciona a través de reuniones de representantes de los Estados miembros de la ONU y de invitados, y cada año se presenta un informe general en la Asamblea con un resumen de las cuestiones discutidas en las reuniones o "diálogos interactivos sobre la armonía con la naturaleza". A partir del informe, la Asamblea General adopta una resolución sobre el tema. Este sistema está en funcionamiento desde el año 2009, cuando se presentó el primer informe. Desde el 2016, estos diálogos se realizan de forma virtual.

Como se puede deducir de su título y de su vinculación con la anterior Declaración del día de la madre tierra del mismo año, la idea general que hay tras la propuesta es la de pensar en modelos de vida más armoniosos con el planeta. La diferencia entre esta iniciativa y otras propuestas de desarrollo sostenible es que adopta como propuesta metodológica la idea de holismo, como una perspectiva integrada sobre todas las cuestiones ambientales y humanas.[549] Además, como se observa en el primer informe presentado en el año 2010, la iniciativa pretende utilizar como fuente de inspiración, para pensar los problemas ambientales contemporáneos, los modos de vida de diferentes civilizaciones y religiones del mundo. Parte de la idea de que es necesaria una transformación de carácter cultural[550] y ética, además de los cambios económicos y en el sistema de producción, para hacer frente a los problemas ambientales.[551]

La iniciativa aboga por la necesidad de reconocer algunos principios éticos generales en la relación con la naturaleza, entre los cuales está el principio del valor intrínseco de los elementos naturales.[552] Entre las propuestas concretas, está la promoción de la utilización de la expresión "madre tierra" por los Estados miembros y por las organizaciones internacionales.[553]

---

[549] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/65/314 , 19 de agosto de 2010 , *op. cit.*, p. 9.

[550] En una parte del Informe del año de 2012, se lee: "Esto precisará de cambios en el comportamiento humano a todos los niveles, incluso en las estructuras cuyo propósito deliberado es impedir que los hombres avancen hacia el desarrollo sostenible. Para transformar el género humano, debe existir una cultura que trabaje con la Tierra, y no contra ella; así podremos vivir realmente en armonía con la naturaleza." *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/67/317, 17 de agosto de 2012, Sexagésimo séptimo período de sesiones. Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/67/317&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020), p. 14.

[551] *Ibid.*, p. 13.

[552] *Ibid.*, p. 16.

[553] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/69/322, 18 de agosto de 2014, Sexagésimo noveno período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/69/322, (último acceso en 10/01/2020), p. 2.

En el párrafo 47 de este informe inicial quedan señalados de manera explícita los objetivos de la iniciativa: "47. La gente puede aprender de la sabiduría de las antiguas creencias y tradiciones indígenas que, en diferentes contextos y estructuras, han constituido la base de una vida en armonía con la naturaleza. La "visión holística" inherente a todas ellas y la importancia que otorgan a la comunión constante con la naturaleza tal vez sea una de sus enseñanzas fundamentales."[554]

La idea general que se fue desarrollando a lo largo de los diferentes "diálogos interactivos" que se realizaron a lo largo de los años en los que la iniciativa estuvo vigente, es la de que es necesario un mejor fundamento para el concepto de desarrollo sostenible que tenga una vinculación con una perspectiva ética distinta que, en el caso, es la idea de valor intrínseco a la naturaleza.[555]

Respeto a la metodología de análisis propuesta a través de la iniciativa en el citado informe se presenta el concepto de holismo, recuperado por Jan SMUTS en 1925, como un abordaje más capaz de hacer frente a los problemas que plantea la idea de desarrollo sostenible.[556]

Entre las recomendaciones finales del informe está la invitación a las personas expertas a que informan a las "instancias decisorias" sobre: "i) Las actividades que se desarrollan en la esfera del pensamiento sistémico; ii) Las investigaciones en curso destinadas a integrar los tres pilares del desarrollo sostenible; y iii) La labor que se realiza en todo el mundo para conciliar la medicina convencional y las medicinas complementarias mediante un enfoque holístico de la salud en el contexto del desarrollo sostenible."

A partir de este primer informe, la AGNU adopta una resolución en su Sexagésimo quinto período de sesiones solicitando que su secretariado convoque un "diálogo interactivo" el 20 de abril de 2011, con el objetivo de preparar para la Convención sobre desarrollo sostenible en 2012, en Brasil. Los objetivos de estos encuentros eran investigar enfoques

[554] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/65/314 , 19 de agosto de 2010, *op. cit.*, p. 11.
[555] *Vid.* A *Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/70/268, 4 de agosto de 2015, Septuagésimo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/70/268, (último acceso en 10/01/2020), p. 3.
[556] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/65/314 , 19 de agosto de 2010, *op. cit.*, p. 9.

holísticos relacionados con el concepto de desarrollo sostenible y los medios para medir los niveles de desarrollo que no estén reducidos al PIB.[557]

En atención a dicha resolución de la AGNU, el Secretario General presenta el segundo informe[558] relacionado con la Iniciativa el 15 de agosto de 2011. El objetivo de este informe es hacer un análisis histórico de la legislación medioambiental relacionada con el tema de la armonía con la naturaleza. En su parte II se puede observar la particularidad de esta iniciativa en relación con la búsqueda de modelos de desarrollos sostenible. Al igual que en los documentos anteriores relacionados con la iniciativa se utiliza la expresión "madre tierra" para referirse al planeta.

El informe hace un recorrido histórico muy superficial de la relación entre humanidad y naturaleza, buscando enseñar como esta relación ha cambiado a lo largo de la historia. Según el informe, y esta es la visión que está detrás de toda la iniciativa, en el siglo XXI la visión de naturaleza originada de los recientes descubrimientos científicos en diferentes ámbitos como la biología o la ecología es más holística que la visión que predominó en occidente y, en consecuencia, en el derecho ambiental hasta aquella época.

El informe también trata otro punto esencial para la iniciativa: abordar las cuestiones ambientales desde una perspectiva de los patrones de consumo y de los diferentes modos de vida. En este sentido, reproduce una crítica a indicadores como el PIB, que no son capaces de medir el nivel de bienestar con la propia viada. Se considera que es necesario cambiar la visión que hay sobre la naturaleza, y por esta razón se recurre a la experiencia de las diferentes tradiciones de pensamiento de la humanidad.

Además, en el informe, se introduce el concepto de homeostasis en relación con la vida de la humanidad en el planeta. Según el mismo, vivimos en una condición de desequilibrio tanto del funcionamiento del sistema del cuerpo humano, como en la relación con el entorno.[559] También, se mencionan diferentes leyes ambientales que fueron adoptadas en el siglo XX y en el presente siglo en las que hay una visión no

[557] *Vid. Resolución aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 2010, N. 65/164. Armonía con la naturaleza*, A/RES/65/164, 15 de marzo de 2011, Sexagésimo quinto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/65/164, (último acceso en 10/01/2020).
[558] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/66/302, 15 de agosto de 2011, Sexagésimo sexto período de sesiones, Disponible en: https://undocs.org/es/A/66/302, (último acceso en 10/01/2020).
[559] *Ibid.*, p. 16.

exclusivamente antropocéntrica de la naturaleza.[560] El informe termina abogando por la necesidad de que las normas ambientales reflejen una nueva visión de la naturaleza basada en valores como la idea de respecto a todas las formas de vida, a sus "valores intrínsecos". Además, el informe utiliza un lenguaje de carácter religioso, pues además de hablar de "madre tierra", habla de la necesidad de "venerar a la naturaleza". La propuesta concreta que sale del texto es la adopción de un marco normativo internacional vinculante que reconozca "valores intrínsecos" a la naturaleza.[561]

La Asamblea General vuelve a determinar que se realicen en el año 2012 los "diálogos interactivos" en la celebración del día internacional de la madre tierra (22 de abril). Como consecuencia de la realización otra vez de los diálogos, el secretario general presenta el 17 de agosto de 2012 un nuevo informe.[562] Ese mismo año se adoptó la plataforma en línea de la institución. De nuevo el informe incorpora algunas afirmaciones de carácter dudoso, manteniendo un discurso de carácter casi religioso. Por ejemplo, sea firma que: "Se reconoció también que el de Madre Tierra era un nombre común dado a nuestro planeta alrededor del mundo".[563]

El informe incorpora el concepto de "Antropoceno" para referirse a nuestra condición actual en el planeta. De manera general, continua la línea argumentativa iniciada en el informe anterior, según la cual la visión del mundo y del ser humano que más se acerca a la realidad de las relaciones que se establecen es la de un sistema integrado, en el cual todos los elementos están relacionados y son mutuamente dependientes. Se citan autores como Thomas Berry y Alexander Von Humboldt para promover la idea del planeta como un organismo, superando las ideas de los modelos mecanicistas.

Se defiende la adaptación de un modelo ético basado en la idea de custodia (*stewarship*) del planeta, abandonando el modelo basado en la idea de propiedad. Se critica, además, los modelos económicos dominantes que, según el informe, todavía siguen basados en la idea excepcionalísmo humano y en el ideal de apropiación.

---

[560] Por ejemplo, el informe cita la Ley sobre medio ambiente de Nueva Zelanda del año de 1986, que reconocía valores intrínsecos a la naturaleza. En el mismo sentido, el Código Ambiental de Suecia, del año de 1999.

[561] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/66/302, 15 de agosto de 2011, *op. cit.*, pp. 17 y 19.

[562] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/67/317, 17 de agosto de 2012, *op. cit.*,

[563] *Ibid.*, p. 3.

De esta forma, innovando en el abordaje de los problemas económicos en relación a los informes anteriores, en el informe de 2012, el secretario general defiende la necesidad de tratar la economía como un sistema que es condicionado y que depende de los flujos de materiales, es decir del funcionamiento de los ecosistemas. Se señala la necesidad de ubicar el sistema económico dentro de los límites de la idea de sistema tierra, incorporando en las deliberaciones públicas ideas propuestas por las teorías de la economía ecológica.

En el informe se hace énfasis en la idea de derechos de la naturaleza y de Estado de Derecho ecológico, como modelos jurídicos que servirían a la incorporación de estas necesidades de tener en cuenta los límites físicos del planeta por todos los otros sistemas sociales y económicos. El énfasis se pone en la necesidad de cambiar el sistema económico para que tenga en cuenta los modelos científicos actuales que consideran el planeta como un sistema finito e integrado de elementos interdependientes. Al incorporar una visión amplia de lo que es la naturaleza, el informe afirma la necesidad de acercarse a la realidad con humildad, reconociendo los límites del entendimiento humano y de la ciencia para conocer en profundidad y de manera definitiva todos los aspectos de la realidad. Al final del informe se lee: "La humildad del reconocimiento de que nuestro entendimiento del mundo abarca tan solo una pequeña fracción del alcance total de la vida y del universo da aún mayor validez a las opiniones anteriores acerca de la importancia de ese "atisbo de realidad", por lo que respecta a nuestro bienestar y a nuestro futuro en el planeta."[564]

El tema principal del informe del 2013 es la construcción social de la idea de naturaleza. Se argumenta que tanto la economía como el Derecho ambiental han desconsiderado lo que es propiamente la naturaleza, lo cual ha provocado la desconsideración de sus límites físicos. Además, se mantiene el énfasis en la necesidad de adoptar las conclusiones propias de la economía ecológica sobre los cambios en la teoría neoclásica de la economía. Respecto a los problemas ambientales, se considera que es necesario adoptar una perspectiva que se base en las ideas de la ecología profunda, en los Derechos de la naturaleza y en la teoría de los sistemas. [565]

[564] *Ibid.*, p. 16.
[565] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/68/325, 15 de agosto de 2013, Sexagésimo octavo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/68/325, (último acceso en 10/01/2020), pp. 4 y 13.

Es en este informe donde, por primera vez, se aborda directamente los diferentes elementos del concepto de naturaleza. Así, se retoma la idea de naturaleza a partir de la ecología profunda de filósofos como Arne NAESS,[566] siguiendo un modelo ético alternativo para inspirar la política relacionada con la naturaleza.

El informe se refiere a las consecuencias negativas de la falta de contacto con la naturaleza a partir de los estudios de Richard LOUV, autor de la expresión "síndrome de déficit de naturaleza".[567] Se observa que el proceso de industrialización y de construcción de las ciudades da lugar a un alejamiento creciente de los ciclos naturales, lo que produce consecuencias no solo de carácter medioambiental, sino también para la salud de las personas.

La segunda parte del informe trata el concepto de desarrollo y el surgimiento del concepto de desarrollo sostenible, y cómo el mismo fue utilizado como una estrategia política para la preservación del crecimiento económico como valor fundamental de las sociedades contemporáneas. Finalmente, la conclusión general del informe es la de que el Derecho ambiental deberá, además de garantizar el derecho humano a un medioambiente sano, los derechos de la naturaleza como condición necesaria para frenar la escalada de degradación del planeta en todos sus aspectos.[568]

En la resolución que analizó el informe presentado en el año 2013, la Asamblea decidió, además de las recomendaciones realizadas en las resoluciones de los años anteriores en relación con la necesidad de estimular la investigación sobre formas de desarrollo en armonía con la naturaleza, invitar a los Estados miembro de la ONU a "Promover la armonía con la Tierra profesada por las culturas indígenas y aprender de ellas, y apoyar y promover los esfuerzos que se realizan desde el nivel nacional hasta el nivel de la comunidad local para reflejar la protección de la naturaleza". Esta resolución adoptada por la AGNU, conserva además las principales conclusiones adoptadas en las resoluciones anteriores sobre la necesidad de emplear enfoques holísticos en el análisis del concepto de desarrollo sostenible. [569]

---

[566] *Ibid.*, p. 5; Arne NAESS, *Ecology of Wisdom* (Berkeley, 2008), p. 105.
[567] *Vid.* Richard LOUV, *Last Child in the Woods: Saving Our Children From Nature-Deficit Disorder* (New York, 2005), p. 100.
[568] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/68/325, 15 de agosto de 2013, *op. cit.*, pp. 12 y 17.
[569] *Vid. Resolución aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 2013, N. 68/216. Armonía con la Naturaleza*, A/RES/68/216, 12 de febrero de 2014, Sexagésimo octavo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/sp/A/RES/68/216, (último acceso en 10/01/2020), pp. 3-4.

Por su parte, el cuarto informe trata el concepto de "buen vivir" a partir de la obra de GUDYNAS,[570] como forma alternativa de pensar el desarrollo. Según el informe, esta idea de buen vivir, que proviene de las culturas indígenas andinas se basa en que el florecimiento del ser humano no debe estar asociado exclusivamente al desarrollo material, sino que debería estar relacionado con una vida en comunidad y en contacto con la naturaleza.[571] Según el informe, la adopción de esta idea como una versión alternativa al modelo de desarrollo, que es el objetivo de las políticas internacionales, permitiría superar las divisiones entre naturaleza y sociedad y conferir ciudadanía a elementos naturales, lo cual estaría en sintonía con las iniciativas que reconocen derechos para la naturaleza.[572]

En este sentido, el cuarto informe se refiere a la necesidad de que las instancias políticas adopten una visión del planeta que esté en consonancia con los modelos científicos más actualizados, como las ciencias del sistema tierra, que están siendo desarrolladas como un nuevo modelo metodológico integrador de análisis de todos los sistemas físicos, biológicos y químicos del planeta.[573] El informe introduce la idea de "noosfera", como uno de los elementos a ser considerados en una evaluación de sustentabilidad, por tratarse de uno de los elementos constitutivos del planeta, junto la atmosfera, la litosfera, la hidrosfera, la criosfera, la biosfera y la antroposfera. A partir del reconocimiento de que el modelo de las ciencias del sistema tierra es el mejor modelo disponible para interpretar y analizar el funcionamiento del planeta en su totalidad, señala que la consecuencia política de este hecho científico debe ser la adopción de un modelo de gobernanza que tenga en cuenta estas interacciones complejas, es decir un sistema de gobernanza del sistema tierra.[574]

---

[570] *Vid.* Eduardo GUDYNAS, *Derechos de la Naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales* (Lima, Peru, 2014), p. 81.

[571] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/69/322, 18 de agosto de 2014, *op. cit.*, p. 5.

[572] En determinado momento del informe en cuestión se puede leer: " El vivir bien promueve la disolución de la dualidad entre la sociedad y la naturaleza. Esta pasa a ser parte integral del mundo social y viceversa y, así, las comunidades podrían ampliarse a formas de vida no humanas, lo cual es coherente con, por ejemplo, las perspectivas ambientales biocéntricas y las posturas indígenas que defienden que los seres no humanos (animales, plantas y ecosistemas) deben gozar de derechos. Por lo tanto, se amplía la *polis* y el concepto de ciudadanía se extiende para abarcar a la naturaleza." *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/69/322, 18 de agosto de 2014, *op. cit.*, pp. 5 y 13

[573] Asamblea General de la ONU, *Informe del Secretario General. Armonía con la naturaleza, 18 de agosto de 2014 (A/69/322)*, p. 6.

[574] *Ibid.*, p. 10.

El informe presentado en el año 2015 es el único que trata expresamente el tema de los SNS, porque aborda los conocimientos tradicionales en la gestión del territorio. Se señala la posibilidad de que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas puedan contribuir con la ciencia en la búsqueda de soluciones para la crisis ambiental. Así, se hace referencia explícita a la visión de algunas culturas indígenas sobre la relación entre SNS y el equilibrio del planeta. [575]

En el año 2016, cuando tuvo lugar el primer diálogo virtual, el tema del encuentro fue la Jurisprudencia de la Tierra. En este diálogo participaron 120 expertos de diferentes disciplinas académicas, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas, y también expertos en materia de religiones. En este evento se adoptó una recomendación específica sobre los SNS que reconoce la necesidad de "Prestar atención y protección especiales a los lugares sagrados naturales, entre otros medios prohibiendo las actividades extractivas en esos sitios."[576]

En la actualidad, la Iniciativa continúa con su labor de influir en la actividad de la ONU para incorporar en su agenda, que puede ser resumida, como se ha visto, en la promoción de una vida en armonía con la naturaleza, lo que, concretamente, significaría: la reconceptualización de concepto de desarrollo sostenible de manera más holística; el replanteamiento del ambientalismo a través de la adopción de un lenguaje de derechos de la naturaleza; y, finalmente, la promoción de perspectivas basadas en la idea de jurisprudencia de la tierra. A pesar de que en pocas situaciones se hace referencia directa a los SNS en los documentos redactados a partir de la Iniciativa, la propuesta general es la de un cambio en la imagen que se tiene de la naturaleza adoptada por las estancias político-gubernamentales internacionales. Dicho cambio está directamente relacionado con la incorporación concreta de la idea de SNS en los diferentes contextos normativo-institucionales que están siendo analizados en el presente capítulo. De esta forma, es evidente la influencia de las cosmovisiones indígenas en el discurso que se está construyendo, y cuyos efectos todavía están por conocerse.

[575] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/70/268, 4 de agosto de 2015, *op. cit.*, pp. 3 y 10.

[576] *Vid. Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General*, A/71/266, 1 de agosto de 2016, Septuagésimo primer período de sesiones. Disponible en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/71/266&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020), p. 22.

5. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El último grupo de normas que se analizan en este capítulo son las normas internacionales relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas. Por razones obvias, el derecho de las poblaciones originarias es el que debería contener más disposiciones relativas a los SNS, considerando que el fenómeno existe en mayor número en aquellos tipos de sociedades. El objetivo de este capítulo es el de describir y examinar de manera general cómo la preocupación por los SNS y por la espiritualidad indígena surgió en las instituciones y normas internacionales sobre pueblos indígenas.

El Derecho internacional de los pueblos indígenas está formado por una serie de documentos con diferente fuerza normativa y producidos en diferentes instancias. En este capítulo, se analizan los siguientes documentos internacionales:[577] el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas de 2007; y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2016. Además, se analiza la evolución del tema en el ámbito de las Naciones Unidas y de sus mecanismos de control en asuntos indígenas.

5.1. SITIOS NATURALES SAGRADOS EN LOS DIFERENTES MECANISMOS DE CONTROL DE LAS NACIONES UNIDAS EN MATERIA DE DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La participación de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas tiene una larga historia que se inicia en 1923 cuando el jefe de la Confederación Iroquesa, Levi General (Deskaheh) asiste en Génova a la reunión de Sociedad de las Naciones para tratar de tres puntos clave: sus territorios, sus leyes y su religión. Desde entonces hasta la actualidad, estas tres cuestiones iniciales siguen siendo, en líneas generales, el objeto principal del Derecho internacional de los pueblos indígenas.[578] Como uno de los puntos principales

[577] Obviamente las normas examinadas no corresponden a la totalidad de lo que se suele denominar Derecho internacional de los pueblos indígenas. Se han analizado los instrumentos internacionales más relevantes, y exclusivamente aquellos que tratan específicamente los derechos de los pueblos indígenas, los instrumentos de derechos humanos de carácter general, que también, de forma indirecta, afectan al régimen jurídico de los SNS, serán tratados en los capítulos III y IV.

[578] Los principales eventos relacionados con la formación del Derecho internacional de los pueblos indígenas son: (1) 1923-1925: la visita del Jefe Iroqués a la Liga de las Naciones; (2) 1981- El Estudio MARTÍNEZ COBO; (3) 1982: La creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP); (4) 1989: la aprobación del Convenio 169 de la OIT; (5) 1993: El Año internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo; (6) 1994: Década Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo; (7) 2000: La creación del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas; (8) la Creación de la Relatoría especial

es la defensa de la práctica de las religiones tradicionales, el tema de la protección de los SNS ha estado siempre presente en el desarrollo institucional y normativo posterior.

5.1.1. Desde 1925 hasta la creación del Foro Permanente sobre cuestiones Indígenas en 2000

Desde el primer intento de participación de un representante de las poblaciones indígenas en un organismo internacional, la libertad religiosa y la defensa del territorio tradicional han sido los principales temas a abordar en este ámbito.[579]

No es hasta la segunda gran etapa del desarrollo de lo que hoy se denomina como "Derecho de los Pueblos Indígenas", con la publicación en 1982 del Estudio realizado por José R. Martínez Cobo sobre la situación actual de los pueblos indígenas en el mundo, cuando el tema de la libertad religiosa y de la defensa de los territorios tradicionales empieza a ser tratado de forma más detallada.[580]

La cuestión de la libertad religiosa se trata en el capítulo XIX del Informe MARTÍNEZ COBO. Aquí, el autor hace un análisis comparativo de la situación de los derechos de libertad religiosa de los pueblos indígenas en diferentes Estados. MARTÍNEZ COBO observa que la historia de la colonización y de la posterior resistencia organizada, es también la historia de una lucha por la imposición de una religión oficial y de la supresión de las religiones nativas.

El capítulo trata de cuatro derechos relacionados con la libertad religiosa de las poblaciones indígenas y considera el tema de los lugares sagrados en un apartado

sobre los derechos de los pueblos indígenas creada en el ámbito de la Comisión de Derechos Humanos; (9) 2005: la Segunda Década Internacional sobre Las poblaciones Indígenas Mundiales; (10) 2007: la Creación del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; (11) 2007: la Aprobación de la Declaración Internacional sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas; (12) 2014: La Conferencia mundial sobre Pueblos Indígenas. *Vid*. Department of Economic and Social Affairs Indigenous Peoples, *Indigenous Peoples at the UN*. Disponible en: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/about-us.html, (último acceso en 10/01/2020).

[579] Como se verá en el Capítulo III, estas dos cuestiones son problemas principales a los que hacen frente las poblaciones indígenas de todos los países que fueron colonizados. En todos ellos, el ejercicio de la religión tradicional y la defensa del territorio siempre fueron los objetos de mayor conflicto en las relaciones entre poblaciones indígenas supervivientes a la colonización y los Estados nacionales.

[580] Este documento es considerado un marco en la evolución del Derecho internacional de los pueblos indígenas, porque se trata de la primera investigación a nivel internacional sobre el tema, y además es la primera vez que se intenta formular una definición de pueblo indígena. El autor del estudio, en aquella época era relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. *Vid*. José R. MARTÍNEZ COBO, *Estudio del problema de la discriminación contra las Poblaciones Indígenas*: Volumen IV, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add. 3, Nueva York, 1987. Disponible en: https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH01fd/b366d043.dir/RapCobo_xviiland_es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

destinado a las medidas especiales. Los temas fundamentales tratados en este apartado están relacionados con el acceso a los sitios sagrados y la utilización de especies de fauna y flora en ceremonias sagradas. El informe analiza diferentes normas de ámbito penal y civil de diferentes países sobre la protección que se confiere a estos lugares. Se hace así una importante constatación sobre la relación entre las normas de conservación de la naturaleza y las prácticas culturales y religiosas indígenas: "El uso con fines religiosos de la tierra por los pueblos autóctonos en general, no se ha excluido explícitamente, pero tampoco se ha incluido entre los fines para los que los organismos públicos conservan la tierra, ni tampoco se ha reconocido como uso de esa tierra".[581]

El informe diagnostica problemas asociados a la libertad religiosa vinculada a los SNS: las restricciones de acceso a aquellos lugares, cuando los mismos se encuentran en áreas públicas; y las restricciones de uso y recolección de sustancias consideradas sagradas, como plantas o animales, sobre los cuales hay intereses relacionados con la conservación.

Además, el informe constata que para garantizar el ejercicio de la libertad religiosa de los pueblos indígenas además de permitir el acceso a lugares sagrados y el uso de sustancias naturales sagradas, sería necesario también garantizar la preservación de la condición natural de estos lugares, considerando que la realización de ceremonias espirituales está condicionada a la preservación de las condiciones originales del ambiente: "La idoneidad y eficacia de los productos naturales y la fuerza espiritual de los lugares sagrados depende de la preservación de las condiciones físicas naturales".[582]

Entre los problemas identificados por el Informe en la protección de los lugares sagrados están: el crecimiento de las zonas agrícolas que afectan a las especies locales; el aumento del turismo en parques naturales y lugares sagrados; y la extensión de las reservas indígenas que no incluyen determinados SNS, obligando a que diferentes grupos tengan que realizar las ceremonias religiosas en tierras públicas.[583]

En las conclusiones generales del Informe se adoptan una serie de recomendaciones relacionadas con los SNS. Por su importancia, y por el carácter novedoso de las mismas, considerando que fueron adoptadas a principios de los años 1980, se transcribe la literalidad de las mismas. Conforme se verá a continuación, muchos de los desarrollos en

[581] José R. Martínez Cobo, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.3), Vol. IV* (New York, 1982), p. 326.
[582] *Ibid.*, p. 327.
[583] *Ibid.*, p. 328.

materia de SNS en el ámbito internacional estuvieron relacionados con estas recomendaciones. Por lo tanto, el informe de MARTÍNEZ COBO es bastante novedoso y pionero en estos aspectos. A continuación, se citan textualmente las recomendaciones finales del informe y se comentan algunos de los principales puntos:

> 236. Las tierras sagradas o de significación histórico-espiritual para los indígenas deberán siempre excluirse de las licencias o concesiones y protegerse de intrusiones de todo tipo.[584]

La recomendación está incluida en el apartado relacionado con la Tierra. Su objetivo es evitar que las tierras indígenas (que estén ubicadas fuera de reservas oficialmente constituidas) sean concedidas por el Estado para la explotación económica de los recursos naturales del área.

> 521. La tierra pública que sea sagrada o tenga un significado religioso para las poblaciones indígenas debería atribuírseles a perpetuidad;[585]

También se trata de una de las recomendaciones relacionadas con la Tierra. Está inspirada en los conflictos relativos al acceso a los SNS ubicados en tierras públicas, muy comunes en los EE.UU. De esta forma, se intenta que los Estados, por lo menos en relación con los lugares sagrados, transfieran su propiedad a los grupos indígenas para los cuales el lugar es considerado sagrado.

> 550. Debería promulgarse legislación apropiada para garantizar que no se permitan actividades de prospección en zonas indígenas sagradas o que tengan un significado religioso sin la autorización por escrito de la comunidad indígena que custodie esos lugares y de las demás comunidades que tengan un interés legítimo en la cuestión, debidamente registrada ante un tribunal competente.[586]

Esta recomendación está directamente relacionada con la prevista en el número 231, pero tiene un objeto más específico. Esto es, se refiere de manera concreta a las concesiones

[584] *Vid.* José R. MARTÍNEZ COBO, *Estudio del problema de la discriminación contra las Poblaciones Indígenas*: Volumen V - Conclusiones, propuestas y recomendaciones, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, Nueva York, 1987. Disponible en: http://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH0151/8c042321.dir/EstudioCobo_conclus_es1.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 19.
[585] *Ibid.*, p. 41.
[586] *Ibid.*, p. 43.

mineras y a la necesidad de consentimiento (o autorización) por parte de las comunidades indígenas interesadas.

594. Mientras se realiza la devolución de las tierras, lugares y sitios sagrados para las poblaciones indígenas para que ellas mismas los conserven y cuiden de acuerdo con las normas pertinentes, debe garantizarse el acceso a las tierras y lugares sagrados y a los productos naturales de los mismos que sean necesarios para las prácticas religiosas de los indígenas. Estos deberán ser protegidos y facilitados en la medida en que sea posible frente a disposiciones limitativas, restrictivas o de control de esas áreas por razones justificadas de otra índole.[587]

Esta recomendación se explica por sí sola, y busca garantizar el acceso a los SNS ubicados en tierras públicas. Así como ocurrió en la recomendación 521, su origen reside en los conflictos por el uso de SNS ubicados en tierras públicas que tuvieron lugar en los EE.UU. La recomendación asume que las tierras que se ubiquen en SNS serían devueltas a las poblaciones originarias.

595. En los lugares sagrados para los indígenas debe evitarse toda práctica que ponga en peligro la continuada provisión de los productos naturales de las tierras santas o sagradas o que entrañe la posibilidad de alterar el estado natural del sitio.

La recomendación tiene por finalidad garantizar que el SNS se mantenga en un estado lo más cercano al original, respetando de esta manera una necesidad común a las creencias religiosas indígenas de que no hay intervención humana en estos lugares. Como observa el Relator en el Informe, la ocupación humana en tierras sagradas es considerada profanación y puede afectar a la práctica religiosa.[588]

596. Cuando en casos excepcionales la devolución de esas tierras a los indígenas no sea posible, se deberán tomar medidas para proteger el acceso a esas tierras o lugares sagrados y a sus productos naturales y la conservación del estado natural de esos lugares y la esfera privada de los practicantes cuando se encuentren en esas tierras.

La recomendación trata tres cuestiones distintas: el acceso a los SNS, la conservación del ambiente natural y la preservación de la intimidad en relación con las prácticas religiosas,

[587] *Ibid.*, p. 45.
[588] *Vid.* José R. MARTÍNEZ COBO, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.3), op. cit.*, p. 328.

o en relación con el secreto de dichas prácticas. Los tres temas son objeto de diferentes recomendaciones y guías aprobadas en ámbitos conservacionistas.

597. Se deberá entrar en arreglos que garanticen el requerido acceso a las tierras sagradas y a los productos de las mismas y a la esfera privada en ellas.

Se trata de otra recomendación que también trata el acceso a los SNS ubicados fuera de las áreas de reservas indígenas.

598. El acceso a los lugares tradicionales de entierro, su respeto y protección deben ser garantizados por los Estados por medio de actos formales proclamándolos como tales lugares sagrados en los reglamentos de las entidades administrativas y en las políticas adoptadas en estas materias.

Esta recomendación es bastante novedosas e interesante porque afirma la necesidad de que los lugares de entierro las personas fallecidas sean reconocidos como lugares sagrados por parte de las "entidades administrativas". MARTÍNEZ COBO señala que el Estado debería crear un reglamento para establecer y reconocer formalmente la existencia de SNS, por lo menos de los que están relacionados con los cementerios.

599. Se protegerá la efectividad del acceso a los objetos sagrados y su disponibilidad, conservación y protección y la del carácter sagrado de los mismos.
600. Las leyes de conservación deberán tener en cuenta la provisión necesaria para usos religiosos en la máxima medida posible.

Se trata de otra de las recomendaciones del informe que fue adoptada por diferentes órganos conservacionistas, como se ha recogido en los apartados anteriores. Aquí, el autor reafirma la necesidad de las estructuras formales de conservación para identificar y proteger el uso religioso que eventualmente se haga de alguno de los elementos naturales ubicados dentro del área protegida.

607. A fin de evitar toda posible profanación de un área que es sagrada para los indígenas en casos en que se proponga la proclamación de ésta como sitio arqueológicamente interesante o Proceder de una manera dada a ciertos trabajos concretos de restauración o a abrir esa área al público, se han de celebrar necesariamente consultas con los dirigentes tradicionales de las comunidades o grupos indígenas interesados sobre estos aspectos precisos y sobre toda posible

vulneración de las normas pertinentes que gobiernan esas tierras, sitios u objetos que puedan resultar de esas actividades.

608. En toda materia relativa a los ritos religiosos y a las tierras y objetos sagrados para los indígenas, se han de celebrar consultas con los dirigentes religiosos tradicionales de las comunidades o grupos interesados.

Las dos últimas recomendaciones citadas versan sobre otro de los elementos fundamentales del Derecho indígena: la necesidad de realizar una consulta y alcanzar el consentimiento de cualquier actividad que eventualmente pueda afectar a los espacios sagrados.

Como se ha podido observar en el informe analizado ya aparecen las principales cuestiones que serían tratadas por las diferentes normas jurídicas y programáticas relacionadas con los SNS en el ámbito internacional. Debido a que el informe de MARTÍNEZ COBO se basó en estudios preliminares sobre la realidad de los pueblos indígenas de los diferentes países, muchos de los conflictos existentes en los Estados nacionales fueron reconocidos por su investigación. En este sentido, su investigación es de carácter pionero en relación con la cuestión de los SNS.

5.1.2. Sitios Naturales Sagrados en el Grupo de Trabajo y en el Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas

Tras la publicación del estudio de MARTÍNEZ COBO, la ONU decidió abordar de forma directa los temas relacionados con las poblaciones indígenas. El primer organismo creado para tratar directamente estas cuestiones fue el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas,[589] que funcionó desde 1982 hasta 2007,[590] cuando se convirtió en el Mecanismo de Expertos sobre Derecho de Los Pueblos Indígenas.

Los problemas relacionados con lo SNS fueron una constante durante todos los años de actividad del Grupo de Trabajo. En gran parte de los informes presentados ante la

[589] El órgano era un subsidiario de la subcomisión para la promoción y protección de los Derechos Humanos, que estaba vinculado a la Comisión de Derechos Humanos.
[590] Fue creado por la Resolución n. 1982/34 del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas en su 28º período de sesión.

Asamblea General se recogen denuncias de violaciones de derechos relacionados con el uso de los SNS.[591]

En el primer borrador de lo que vendría a ser después la Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas, presentado en la reunión del Grupo de Trabajo del año 1985, ya se contemplaba una norma relacionada con los sitios sagrados: la necesidad de que los pueblos indígenas recuperaran el control de los mismos, recogida concretamente en el principio 7.[592]

En 1993, la presidenta del Grupo de Trabajo, Érica-Irene Daes, realizó una investigación bastante completa sobre la protección de la propiedad intelectual y cultural de los pueblos indígenas con el objetivo de informar la reunión del grupo. En este documento, analiza de forma detenida los SNS.[593]

En el proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas presentado en el año 1993 ante la Asamblea General, el Grupo de Trabajo, teniendo en cuenta las frecuentes denuncias de violaciones de derechos relacionados con el uso de los SNS, incluyó un artículo (artículo 13) que aborda directamente el tema, y que establece que: "Los Estados adoptarán medidas eficaces, en conjunto con los pueblos indígenas interesados, para asegurar que se mantengan, respeten y protejan los lugares sagrados de los pueblos indígenas, comprendidos sus cementerios."[594]

En el año 2007, el Grupo de Trabajo se extingue y se crea, a través de la resolución 6/36 del Consejo de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, el "Mecanismo de expertos sobre los Derechos de los pueblos indígenas"

[591] *Vid.*, por ejemplo los siguientes informes: *Informe del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígena acerca de su 18º período de sesiones: los derechos humanos de las poblaciones indígenas*. E/CN.4/Sub.2/2000/24, 17 de agosto de 2000, Comisión de Derechos Humanos, 52º período de sesiones, https://digitallibrary.un.org/record/423554, (último acceso en 10/01/2020); *Informe del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas acerca de su 19º período de sesiones*, E/CN.4/Sub.2/2001/17, 9 de agosto de 2001, 53º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G01/149/82/PDF/G0114982.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

[592] *Vid.* James ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional* (Madrid, 2005), p. 385.

[593] Comisión de Derechos Humanos. *Estudio sobre la protección de la propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas preparado por la Sra. Erica-Irene Daes*, E/CN.4/Sub.2/1993/28, *op. cit.*, p. 10.

[594] *Vid. Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas acerca de su 11º período de sesiones*, E/CN.4/Sub.2/1993/29, 23 de agosto de 1993, 45º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/850/06/PDF/G9385006.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020), p. 61.

(MEDPI), con la finalidad de asesorar la actividad al Consejo, mediante información especializada sobre el tema.

En el ámbito del MEDPI, a pesar de que no se dedica específicamente al tema de los SNS, en diferentes ocasiones se aborda la problemática de la espiritualidad o religión indígenas en relación con el derecho a la educación. En el estudio sobre el derecho a la educación de los pueblos indígenas, el MEDPI considera que la espiritualidad indígena debe ser considerada a la hora de desarrollar políticas de educación oficial de las comunidades indígenas dentro de los Estados nacionales. En este sentido, deberían respetarse cuestiones como la transmisión oral o el aprendizaje a través de sistemas de conocimientos vinculado con las tradiciones espirituales.[595]

En el año 2015, el mecanismo realizó un estudio sobre la situación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas, respondiendo así a un requerimiento del Consejo de Derechos Humanos. En este informe, el tema de los SNS es considerado como una de las expresiones del patrimonio cultural indígena.[596] Entre las recomendaciones a los Estados, el MEDPI adopta una directamente relacionada con los SNS:

> 13. Los Estados deben reconocer y proteger legalmente el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras, territorios y recursos mediante medidas y políticas apropiadas, entre otras cosas declarando los sitios del patrimonio cultural, los lugares sagrados y otras zonas de importancia espiritual para los pueblos indígenas "zonas de acceso prohibido" para las industrias extractivas, el desarrollo turístico y otros proyectos de desarrollo que no hayan recibido el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados.[597]

Como se puede observar a partir del texto de la recomendación, el MEDPI defiende la adopción de un sistema de restricción de acceso (*no-go zones*) a los territorios sagrados.

---

[595] *VId. Informe del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Estudio sobre la experiencia adquirida y las dificultades con que se tropieza para la plena aplicación del derecho de los pueblos indígenas a la educación*, 31 de agosto de 2009, A/HRC/12/33, , Consejo de Derechos Humanos 12º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G09/151/84/PDF/G0915184.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020), p. 11.

[596] *Vid. Estudio del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural, A/HRC/30/53, 19 de agosto de 2015, Consejo de Derechos Humanos, 30º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/30/53, (último acceso en 10/01/2020)*, p. 4.

[597] *Ibid.*, p. 22.

Hasta la fecha, el MEDPI no se ha dedicado con más profundidad a la situación de los sitios sagrados de los pueblos indígenas.

5.1.3. El Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas

La segunda organización analizada es el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas (UNPFII), que funciona como un órgano asesor del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas en materias relacionadas con los pueblos indígenas.[598] Se configura como un espacio donde diferentes pueblos indígenas pueden hacerse oír ante organizaciones internacionales y Estados.

Como sucede en otras organizaciones internacionales dedicadas al tema de los derechos de los pueblos indígenas, también en el ámbito del Foro, en diferentes ocasiones, se ha tratado el tema de los SNS y de la espiritualidad indígena de manera general. Ya en el primer informe del UNPFII presentado en el 2002 tras su primera reunión, se considera el tema de los SNS. Entre los asuntos de los que el Foro cree que el ECOSOC debería ocuparse, en el apartado sobre educación y cultura, considera necesario que los gobiernos incluyan en sus programas de educación la incorporación de las "tradiciones religiosas y espirituales indígenas, las costumbres, y ceremonias religiosas". Además, afirma la necesidad de respetar sus lugares y objetos sagrados.[599]

Al año siguiente, en 2003, el tema vuelve a ser tratado a través de una recomendación que el Foro hace al Congreso mundial de la naturaleza que se celebró en septiembre. A través de ella, se recomienda que las normas y políticas sobre parques naturales tengan en cuenta los intereses de los pueblos indígenas, incluyendo la protección de sus SNS.[600]Además, se hace otra recomendación sobre la necesidad de la realización de evaluaciones de

[598] El Foro es un órgano del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y fue establecido el 28 de julio del año 2000, a través de la Resolución 2000/22. Las atribuciones del Foro son las de asesorar a todos los organismos de las Naciones Unidas en las cuestiones relacionadas con los pueblos indígenas. El foro se reúne una vez al año por un período 10 días.

[599] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, *Informe sobre el primer período de sesiones (13 a 24 de mayo de 2002)*, Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2002 Suplemento No. 23 (E/2002/43/Rev.1-E/CN.19/2002/3/Rev.1). Disponible en: https://undocs.org/es/E/CN.19/2002/3/Rev.1, (último acceso en 10/01/2020), p. 8.

[600] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, *Informe sobre el segundo período de sesiones (12 a 23 de mayo de 2003)*, Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2003 Suplemento No. 23 (E/2003/43 E/C.19/2003/22). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2003/22, (último acceso en 10/01/2020), p. 12.

impactos culturales, la cual posteriormente inspirará la adopción de las directrices Akwè:kon.[601]

En el informe del año siguiente, el Foro trató un tema que no había sido considerado antes: la protección de las especies sagradas, recomendando que se preste especial atención en todos los instrumentos internacionales sobre protección de la biodiversidad.[602] Además, el Foro recomienda a la UNESCO que investigue los vínculos entre la protección de los patrimonios culturales inmateriales y materiales y los SNS.[603] Esta recomendación también ha producido resultados, como se observó anteriormente, con el desarrollo de todo un movimiento en el ámbito de la UNESCO para tratar los SNS.

En los informes de los años 2005, 2006 y 2009 el tema de los SNS no aparece en las discusiones. En el año 2007, se vuelve a tratar, concretamente en relación con los elementos sagrados asociados al agua. El foro defiende la necesidad de que los pueblos indígenas participen en los procesos de gestión de las aguas que les afecten. Además, hay una preocupación concreta por los procesos de privatización del agua en algunos países.[604] Este tema vuelve a ser discutido en el informe del año 2013[605] a través de la recomendación de la creación de un foro indígena sobre el agua.

En el año 2016, el tema vuelve a ser objeto de recomendaciones específicas del Foro teniendo en cuenta dos casos concretos: el primero, sobre la construcción de un observatorio internacional en una montaña considerada sagrada en Hawái; y, el segundo, sobre un conflicto asociado a la construcción de un resort de esquí en un glaciar en Canadá

[601] Concretamente en el párrafo 55 de la recomendación se LEE: "El Foro recomienda que los órganos de las Naciones Unidas, y en particular la Convención sobre la Diversidad Biológica, en coordinación con el Banco Mundial, el PNUD, la FAO y el FIDA, así como con el PNUMA, organice un curso práctico sobre la protección de los lugares sagrados y ceremoniales de los pueblos indígenas con miras a determinar mecanismos de protección y establecer un marco jurídico para hacer obligatoria la evaluación de los efectos culturales, ambientales y sociales y asegurar la responsabilidad ambiental de los proyectos económicos, sociales y ambientales propuestos para su ejecución en lugares sagrados o tierras, territorios y aguas tradicionalmente ocupados o utilizados por pueblos indígenas." *Ibid.*, p. 12

[602] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el tercer período de sesiones* (10 a 21 de mayo de 2004) Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2004 Suplemento No. 23 (E/2004/43 E/C.19/2004/23). Disponible en: https://undocs.org/en/E/2004/43-E/C.19/2004/23, (último acceso en 10/01/2020), p. 14.

[603] Recomendación n. 34, c)

[604] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el sexto período de sesiones* (14 a 25 de mayo de 2007) Consejo Económico y Social Documentos Oficiales Suplemento No. 23 (E/2007/43 E/C.19/2007/12). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2007/12(SUP), (último acceso en 10/01/2020), p. 11.

[605] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el 12° período de sesiones* (20 a 31 de mayo de 2013), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2013 Suplemento núm. 23 (E/2013/43, E/C.19/2013/25). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2013/25, (último acceso en 10/01/2020), p. 24.

considerado sagrado.[606] El Foro considera que estas actividades significan una vulneración de algunos derechos garantizados en la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, en especial de sus artículos 11, 12, 13 y 25. Frente a estos casos recientes, adopta tres recomendaciones relacionadas con los SNS dirigidas a los Estados. Se recomienda así que, en los planes de acción, leyes y demás medidas administrativas, los Estados deben: (a) adoptar medidas eficaces de protección de los SNS; (b) que no sea necesario la adopción de medidas judiciales contra proyectos que afecten a los SNS; y, (c) que se estimule la resolución de controversias directamente con los pueblos indígenas, considerando la importancia que poseen en estos temas.[607]

Además de los de informes presentados ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el FPCI participa también en la producción de diferentes publicaciones de otras organizaciones internacionales, asesorándolas en las materias de su competencia. Entre los documentos en los que ha prestado asistencia destacan algunos que tratan directamente problemas relacionados con la gestión de los SNS como, por ejemplo, el informe de la UNESCO sobre "El Agua y los Pueblos Indígenas", donde se discuten también los aspectos sagrados asociados a los cursos de agua.[608]

5.1.4. Sitios Naturales Sagrados en la Relatoría Especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

La última de las instancias internacionales analizada es la Relatoría Especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, nombrada por primera vez en 2001 por la Comisión de Derechos Humanos. La relatoría se ocupa de evaluar la situación de los pueblos indígenas en los diferentes países y de presentar informes al actual Consejo de Derechos Humanos. En los informes anuales presentados por el Relator, el tema de los SNS ha sido considerado en algunas ocasiones y se han adoptado diferentes recomendaciones que serán comentadas a continuación.

[606] Para un comentario sobre aquellos casos, ver el Capítulo III, en los apartados de los respectivos países.
[607] *Vid.* Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, *Informe sobre el 15º período de sesiones* (9 a 20 de mayo de 2016), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2016 Suplemento núm. 23 (E/2016/43-E/C.19/2016/11). Disponible en: https://undocs.org/es/E/2016/43, (último acceso en 10/01/2020), p. 16. En los dos informes siguientes y ya publicados, correspondientes a los años 2017 y 2018, el tema no se ha tratado de forma directa.
[608] *Vid.* R. BOELENS; M . CHIBA; D. NAKASHIMA; V. RETAN, (eds.), *El agua y los pueblos indígenas - Conocimientos de la Naturaleza 2* (Paris, 2007).

En el informe presentado al Consejo de Derechos Humanos en el año 2010, el Relator Especial concluye, tras analizar la relación entre la actividad de las empresas transnacionales en los territorios y la vida de los pueblos indígenas, que no hay una consideración apropiada de los efectos de las actuaciones de estas sobre diferentes aspectos culturales y espirituales que están asociados al territorio.[609]

También en el informe presentado en el año 2012 ante al mismo Consejo, el Relator analizó, entre otras cuestiones, los efectos de las industrias extractivas sobre el territorio indígena e identificó una serie de amenazas al territorio como un todo. Como recomendación, el Relator sugirió cambiar el énfasis del análisis: de la anterior preocupación con la realización de consultas, hacia el análisis de las posibles vulneraciones de derechos fundamentales, entre los cuales el mismo relator identifica: el derecho al territorio, a la salud, al bienestar, a la cultura y a la religión. [610] Junto con las recomendaciones del informe presentado en la Asamblea General, el Relator evidenció también diferentes casos relacionados con el acaparamiento de tierras indígenas, incluyendo casos de lugares sagrados.[611]

También en relación con el tema de la extracción de recursos naturales en tierras indígenas, en el año 2013, el Relator Especial resaltó la necesidad de reformar la legislación en todos los Estados para garantizar una protección de los territorios de interés de los pueblos indígenas aunque no sean territorios oficialmente reconocidos. Entre los posibles intereses, se menciona el uso religioso del territorio, en alusión al uso de SNS ubicados fuera de las áreas de reserva que, como se verá en el capítulo III, es una constante en todos los países con poblaciones indígenas.[612]

---

[609] *Vid. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, 19 de julio de 2010, A/HRC/15/37, Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G10/150/78/PDF/G1015078.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020), p. 22.

[610] *Vid. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 6 de julio de 2012, A/HRC/21/47 (New York, 2012) https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G12/150/59/PDF/G1215059.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020)., p. 21.

[611] *Vid. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James ANAYA*, 13 de agosto de 2012, A/67/301, Sexagésimo séptimo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/67/301, (último acceso en 10/01/2020), p. 5.

[612] *Vid. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas - Las industrias extractivas y los pueblos indígenas*. 1 de julio de 2013 , A/HRC/24/41. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/24/41, (último acceso en 10/01/2020), p. 14.

En diferentes informes posteriores se registran casos de conflictos relacionados con SNS en diferentes partes del mundo. Por ejemplo, en Nicaragua,[613] EE. UU,[614] Bolivia,[615] Japón,[616] Perú[617] y Australia.[618] En el año 2016, en el informe especial sobre el tema de las inversiones extranjeras y la protección de los derechos indígenas, la relatoría especial se refirió al caso *Glamis Gold c. los Estados Unidos* (2009), donde el Tribunal Arbitral tuvo que analizar un caso relacionado con un SNS del pueblo Quechan en California.[619]

Entre los casos analizados por la relatoría destaca el proyecto de construcción de una estación de esquí en la Sierra de San Francisco (EE. UU.). En este caso, analizado por el Relator Especial James ANAYA en 2011, se concluye que hay peligro para el SNS y, además, se recomienda al país que revise el procedimiento de licencia y que tenga en cuenta los intereses religiosos de las naciones originarias presentes en el lugar.[620]

Así, a través de los ejemplos mencionados, se puede observar que el tema de los SNS ya es algo discutido en el ámbito de las Naciones Unidas desde, por lo menos, el año 1982, mucho antes de que los organismos directamente vinculados a las iniciativas de conservación trataran el tema.

---

[613] *Vid. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas,* A/HRC/36/46 , 1 de noviembre de 2017, Consejo de Derechos Humanos, 36º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/36/46, (último acceso en 10/01/2020), p. 21.

[614] *Vid. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas,* A/HRC/39/17, 10 de agosto de 2018, Consejo de Derechos Humanos, 39º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G18/246/37/PDF/G1824637.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020), p. 16.

[615] *Vid. Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas relativo a las repercusiones de las inversiones internacionales y el libre comercio sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas,* A/70/301, 7 de agosto de 2015, Septuagésimo período de sesiones, Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/70/301&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020), p. 13.

[616] *Vid. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen,* E/CN.4/2003/90, 21 de enero de 2003, Comisión de Derechos Humanos (Consejo Económico y Social), 59º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/E/CN.4/2003/90, (último acceso en 10/01/2020).

[617] *Vid. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, 19 de julio de 2010, A/HRC/15/37, Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G10/150/78/PDF/G1015078.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020)., p. 20.

[618] *Vid. Report of the Special Raporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, S. James ANAYA,* 15 August 2008, A/HRC/9/9/Add.1. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/9/9/Add.1, (último acceso en 10/01/2020), p. 6.

[619] *Vid. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas,* A/HRC/33/42, 11 de agosto de 2016, Consejo de Derechos Humanos, 33er período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/33/42, (último acceso en 10/01/2020), p. 12.

[620] *Vid. Report by the Special Raporteur on the rights of indigenous peoples, James ANAYA,* A/HRC/18/35/Add.1, 22 August 2011. https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/155/80/pdf/G1115580.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020), p. 52.

5.2. DERECHOS HUMANOS, SITIOS NATURALES SAGRADOS Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En el presente apartado se examinan las normas de derechos humanos de los pueblos indígenas que de alguna forma están vinculadas a los SNS.

Como observa ANAYA, el principio fundamental que inspira el Derecho indígena y que subyace en el fondo de todos los derechos reconocidos, es el principio de la autodeterminación. Este principio general es el que confiere las particularidades del Derecho internacional de los pueblos indígenas. Los demás derechos reconocidos siempre van a estar relacionados con este principio informador mayor.[621]

5.2.1. El derecho a la libertad religiosa

El derecho a la libertad religiosa es, como se sabe, uno de los derechos humanos fundamentales, y uno de los primeros en ser reconocidos. Además de estar garantizado en diferentes instrumentos internacionales de derechos humanos,[622] se trata de forma particular en los grandes instrumentos internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas.

Ya desde el Convenio 107 de la OIT de 26 de junio de 1957, la cuestión de la libertad religiosa había sido abordada a través del artículo 4 (a).[623] A pesar de que, como es sabido, este convenio haya sido un referente histórico por la idea de una integración progresiva,[624] esta disposición ya hacía referencia a la necesidad de considerar los valores culturales y religiosos de las comunidades indígenas. En el convenio el derecho no estaba declarado como libertad religiosa, pero sí como una obligación del Estado a tener en cuenta las religiones y culturas particulares, esto es, como una obligación negativa.

[621] *Vid.* James ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional*, *op. cit.*, p. 136.
[622] Ver el comentario que se hace sobre la evolución del derecho a la libertad religiosa en el Derecho internacional en el Capítulo III.
[623] Artículo 4. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio relativas a la integración de las poblaciones en cuestión se deberá: a) Tomar debidamente en consideración los valores culturales y religiosos y las formas de control social propias de dichas poblaciones así como la naturaleza de los problemas que se les plantean, tanto colectiva como individualmente, cuando se hallan expuestas a cambios de orden social y económico; b) Tener presente el peligro que puede resultar del quebrantamiento de los valores y de las instituciones de dichas poblaciones, a menos que puedan ser reemplazados adecuadamente y con el consentimiento de los grupos interesados. *Vid. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, n. 107, 40ª Reunión CIT, 26 de junio de 1957*, (1957).
[624] *Vid.* James ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional*, *op. cit.*, p. 97.

En el siguiente Convenio, de 1989, la libertad religiosa se afirma con mayor contundencia y se declaran derechos de carácter subjetivo. En primer lugar, se la considera como un valor fundamental en el preámbulo, y también como uno de los principios informativos de la aplicación del convenio. El artículo 5 (a) está redactado de forma más amplia que en el convenio anterior, porque se afirma la necesidad de proteger tanto los valores como las prácticas, mientras que en el anterior sólo se hablaba de valores. Además, en 1989 se hace referencia a cuatro tipos de prácticas o valores: sociales, culturales, religiosas y espirituales, mientras que en el anterior trataba exclusivamente de valores culturales y religiosos. En la parte (b) del artículo, se afirma la necesidad de respetarse las referidas prácticas y valores.

En el Convenio 169, en cinco ocasiones se hace referencia a lo que son considerados los "valores espirituales" de los pueblos indígenas, mientras que la palabra religión solo se utiliza dos veces: (a) en primer lugar, en el ya citado artículo 4(a), cuando se asocia a los valores religiosos que deberían ser protegidos en la aplicación del convenio; (b) en la segunda ocasión se utiliza la expresión "bienestar espiritual" en el artículo 7(1), vinculada al derecho a decidir sobre las propias formas de desarrollo a ser adoptadas por la comunidad; (c) la tercera vez está en el mismo artículo 7(3), afirmando la necesidad de que, cuando se realicen estudios de impactos, se tengan en cuenta las posibles incidencias "espirituales" de las actividades de desarrollo propuestas; (d) la cuarta vez es en el artículo 13, que establece la obligación de los Estados de respetar las "relaciones especiales con la tierra" asociados a valores culturales y espirituales; (e) la última vez que es utilizada la palabra es en el artículo 32, que trata de la cooperación internacional entre pueblos indígenas, y donde indica que uno de los objetivos debería ser también la cooperación en materia espiritual.

Se observa que, entre los dos convenios hay un cambio significativo en la especificidad con que se trata la cuestión religiosa y/o espiritual de los pueblos indígenas. Sin embargo, no hay mucha claridad sobre la distinción entre valores espirituales y religiosos.[625]

En la Declaración sobre derechos de los Pueblos Indígenas del año de 2007, la referencia a los valores espirituales se detecta en siete ocasiones, mientras que la referencia a los valores religiosos se da en dos ocasiones. En relación con la religión y los valores religiosos, la primera mención está en el artículo 11(2), que trata de la restitución de

[625] El tema será objeto de análisis detallada en el Capítulo IV.

objetos culturales e, incluso, objetos religiosos; la segunda ocasión está en el artículo 12, que es el que trata del derecho a la libertad religiosa. Por su parte, las referencias a la espiritualidad indígena o a los valores espirituales están presentes en las siguientes ocasiones: en primer lugar, en el preámbulo se afirma la necesidad de reconocimiento y respeto de los pueblos indígenas, incluyendo su espiritualidad. En este párrafo del preámbulo no hay referencia al respeto de sus religiones, sino exclusivamente a su espiritualidad. La segunda ocasión en la que hay una referencia a valores religiosos y "espirituales" es en el artículo 11(2), que trata de la reparación y restitución de objetos culturales, religiosos y espirituales. La tercera ocasión es en el artículo 17(2), que trata de los derechos de los niños indígenas, y donde se menciona la necesidad de cuidado con el "desarrollo espiritual" de los mismos. La cuarta ocasión se da en el artículo 25 que, como se verá más adelante, es una versión más elaborada del artículo 13 del Convenio 169 de la OIT y que, por lo tanto, trata de las tierras y de los territorios indígenas. La quinta ocasión se encuentra en el artículo 32, que trata del derecho al desarrollo, y donde se afirma la necesidad de los Estados de adoptar mecanismos eficaces de mitigación de las consecuencias del desarrollo incluyendo en los aspectos espirituales. La sexta ocasión es en relación con el derecho a desarrollar sus instituciones, garantizado en el artículo 34, donde se afirma que se debe además garantizar el derecho a desarrollar su propia espiritualidad. Finalmente, la última referencia está en el artículo 36, que trata el derecho a establecer contactos supraestatales.

Si se compara con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada en el ámbito de la OEA del año 2016, la diferencia en la utilización de los términos espiritual(es) o espiritualidad es significativa. En esta última declaración se utiliza 21 veces, mientras que en la anterior la palabra religión o religioso aparece sólo 3 veces. De hecho, es la primera vez que aparece un artículo específico para tratar el tema y que, curiosamente, no menciona la religión o la libertad religiosa.

En la siguiente tabla se pueden comparar los artículos que tratan sobre libertad religiosa en los diferentes documentos internacionales.

Instrumento Jurídico.	**Texto**
Convenio 107 de la OIT de 1957	Artículo 4. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio relativas a la integración de las poblaciones en cuestión se deberá: a) Tomar debidamente en consideración los valores culturales y religiosos y las

	formas de control social propias de dichas poblaciones, así como la naturaleza de los problemas que se les plantean, tanto colectiva como individualmente, cuando se hallan expuestas a cambios de orden social y económico;
Convenio 169 de la OIT de 1989	Artículo 5 Al aplicar las disposiciones del presente Convenio: a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas de 2007	Artículo 12 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016)	Artículo XXXI 1. Los Estados garantizarán el pleno goce de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales de los pueblos indígenas, así como su derecho a mantener su identidad cultural, espiritual y tradición religiosa, cosmovisión, valores y a la protección de sus lugares sagrados y de culto y de todos los derechos humanos contenidos en la presente Declaración.

Los artículos relacionados con la espiritualidad indígena serán analizados en el siguiente apartado, de momento se ha considerado el contenido del derecho a la libertad religiosa en los documentos en cuestión.

Como se puede observar de los artículos señalados, en los dos primeros convenios citados, la referencia a la libertad religiosa está formulada en términos negativos, como una obligación de los Estados en su aplicación. Ya en las dos declaraciones, tanto de 2007 como de 2016, se reconoce propiamente el derecho a la libertad religiosa, como garantizado en otros instrumentos internacionales de derechos humanos.

Respecto al contenido de la libertad religiosa, el artículo 12 trata los derechos a "manifestar, practicar, desarrollar y enseñar" las tradiciones religiosas y espirituales. Además, respecto a los lugares de culto, se declaran los derechos a mantener, proteger y acceder privativamente.

5.2.2. Contenido de la idea de Espiritualidad Indígena

Como ya se ha visto en el apartado anterior, desde el Convenio de 1989 de la OIT se introduce en la normativa el concepto de espiritualidad indígena, en paralelo a la idea de religión. En este apartado se busca identificar cuáles serían (a partir de las referidas normas) las características de lo que se denomina "espiritualidad indígena". Como se verá enseguida continuación, en ninguno de los documentos analizados hay elementos muy concretos para una definición del término. La razón es el peligro de que una idea muy concreta pudiera reducir la variedad de formas por las cuales tienen lugar las manifestaciones religiosas indígenas.[626]

El primer instrumento normativo relevante a la hora de buscar un concepto jurídico de espiritualidad indígena es el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT, donde se reconoce que los pueblos indígenas poseen una relación especial con la tierra o con el territorio que va más allá de los valores económicos, sociales o culturales, una relación que es de carácter espiritual. Este convenio, sin embargo, en otras partes donde hace referencia a los valores espirituales no proporciona elementos descriptivos que puedan servir para formular un concepto jurídico sobre ese fenómeno.

La DNUDPI, a su vez, sí que aporta algunos elementos adicionales que pueden ser utilizados para comprender la idea de espiritualidad indígena. En el artículo 25 se amplía la posibilidad de que supuestas relaciones espirituales pueden ser establecidas por los pueblos indígenas para incluir a los mares costeros y a los cursos de agua en general. En el mismo documento, en el artículo 34, se reconoce el derecho a mantener, entre otras cosas, las estructuras institucionales relacionadas también con la espiritualidad indígena, además de las normas consuetudinarias.

[626] *Vid.* Ontario Human Rights Comision, '*Indigenous spiritual practices*'. Disponible en: http://www.ohrc.on.ca/en/policy-preventing-discrimination-based-creed/11-indigenous-spiritual-practices, (último acceso en 10/01/2020).

La DADPI es, sin embargo, el documento que presenta mayor número de detalles relacionados con una posible idea de espiritualidad indígena, porque incluso posee un artículo propio para tratar del tema (XVI), que por su importancia será transcrito de manera íntegra a continuación:

Artículo XVI. Espiritualidad indígena

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a ejercer libremente su propia espiritualidad y creencias y, en virtud de ello, a practicar, desarrollar, transmitir y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias, y a realizarlas tanto en público como en privado, individual y colectivamente.
2. Ningún pueblo o persona indígena deberá ser sujeto a presiones o imposiciones, o a cualquier otro tipo de medidas coercitivas que afecten o limiten su derecho a ejercer libremente su espiritualidad y creencias indígenas.
3. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, proteger y acceder a sus sitios sagrados, incluidos sus lugares de sepultura, a usar y controlar sus reliquias y objetos sagrados y a recuperar sus restos humanos.
4. Los Estados, en conjunto con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para promover el respeto a la espiritualidad y creencias indígenas y, proteger la integridad de los símbolos, prácticas, ceremonias, expresiones y formas espirituales de los pueblos indígenas, de conformidad con él .

Como se puede observar a partir del texto, en la Convención, la idea de espiritualidad indígena se aproxima al concepto de religión, y la mayor parte de los derechos declarados en el artículo son derechos usualmente asociados al derecho de libertad religiosa. El dispositivo legal reconoce los siguientes derechos: (1) la libertad de creencia; (2) el derecho de manifestación en público y privado, e individual o colectivamente; (3) el uso y control de los objetos sagrados y los objetos rituales; (4) el acceso, uso y control de los sitios sagrados; (5) el derecho de transmitir y enseñar los conocimientos tradicionales; y, (6) la protección de los símbolos religiosos. Además, en el último de los párrafos se afirma la necesidad del Estado de adoptar medidas de protección de estas prácticas y valores.

La DADPI trata en diferentes artículos los temas relacionados con la integridad cultural, y los temas asociados a la espiritualidad indígena. El derecho a la integridad cultural es objeto del artículo XIII, a pesar de las dificultades de separar las esferas religiosas y

culturales. De hecho, en el apartado 3 del artículo se hace mención expresa de la necesidad de respeto de las formas de vida, de las cosmovisiones y de la espiritualidad.

De todo lo anterior, se puede deducir que el concepto legal de espiritualidad indígena es un concepto abierto, sin definición precisa. Respecto a los elementos materiales del concepto que pueden ser identificados en las normas, destacan: la vinculación de la espiritualidad con el territorio; la existencia de prácticas y ceremonias individuales y colectivas vinculadas a la espiritualidad asociada al territorio; y el hecho de que son fundadas en cosmovisiones distintas.

5.2.3. Sitios Naturales sagrados y relación espiritual con el territorio

Como se ha señalado en el apartado anterior, el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT es la primera norma que reconoce la existencia de unos valores espirituales asociados al territorio.

En el presente apartado, se realiza un resumen de todos los derechos declarados en las normas anteriores sobre religión, espiritualidad indígena y lugares sagrados.

Del análisis de las normas indicadas, se concluye que se reconocen, en este sentido, los siguientes derechos: (1) derecho de mantenimiento y protección; (2) derecho a acceder libremente a los sitios sagrados; (3) derecho a reunirse en los lugares sagrados; (4) derecho a utilizarlos; y (5) derecho a transmitir los conocimientos espirituales asociados.

Derechos asociados a los lugares de culto	**Convenio 107/1957**	**Convenio 169/1989**	**DNUDPI**	**DADPI**
De mantener y proteger	-	Art. 7 y 13 (de manera indirecta)	Art. 12 (1)	Art. XVI(3)
De Acceder	-	Art. 13 (de manera indirecta)	Art. 12 (1)	Art. XVI(3)
De reunión	-	Art. 13 (de manera indirecta)	-	Art. XVI(3)
De uso	-	Art. 7 y 13 (de manera indirecta)	-	Art. XVI(3)
De transmitir conocimiento			Art. 13(1)	Art. XIII(3)

No todas las normas tratan expresamente de los sitios sagrados, en la siguiente tabla se pueden identificar todas las normas que tratan el tema específicamente:

Instrumento Jurídico.	**Texto**

Convenio 107 de la OIT de 1957	
Convenio 169 de la OIT de 1989	Artículo 13 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.
Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas de 2007	Artículo 12 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y 7 culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos. Artículo 25 Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.
Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	Artículo XVI. Espiritualidad indígena 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, proteger y acceder a sus sitios sagrados, incluidos sus lugares de sepultura, a usar y controlar sus reliquias y objetos sagrados y a recuperar sus restos humanos. Artículo XXXI 1. Los Estados garantizarán el pleno goce de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales de los pueblos indígenas, así como su derecho a mantener su identidad cultural, espiritual y tradición religiosa, cosmovisión, valores y a la protección de sus lugares sagrados y de culto y de todos los derechos humanos contenidos en la presente Declaración Artículo XX. Derechos de asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento 2. Los pueblos indígenas tienen el derecho a reunirse en sus sitios y espacios sagrados y ceremoniales. Para tal fin, tendrán libre acceso, y uso de los mismos.

De lo que se ha expuesto hasta el momento, se observa que, en materia de derechos de los pueblos indígenas, el tema de los SNS está asociado a los siguientes derechos: a la libertad religiosa, a la identidad cultural y al derecho al territorio. En el capítulo siguiente, se presentarán algunos casos concretos de conflictos asociados a los SNS gestionados por diferentes ordenamientos jurídicos nacionales.

6. CUADROS SINÓPTICOS DE LAS DEFINICIONES Y DERECHOS RECONOCIDOS

Para finalizar el capítulo, y con la finalidad de sistematizar una parte de la información presentada anteriormente, se han elaborado unos cuadros sinópticos que compilan la información relacionada con los principales derechos/principios reconocidos en los principales instrumentos normativos analizados anteriormente. Se presentan así cinco cuadros relacionados con: (1) las definiciones; (2) el derecho de uso y de acceso, (3) el derecho de identificación y delimitación; (4) el papel de los custodios y de los sistemas locales de gestión; (5) el derecho a la confidencialidad.

La presentación de la información de manera sintética permitirá compararla con el cuadro sinóptico realizado en el siguiente capítulo, en materia de derecho comparado, facilitando así la discusión de los datos en el último capítulo.

Definiciones de Sitios Naturales Sagrados y términos correlatos			
Documento	**Año**	**Definición**	**Tipo del doc.**
Directrices Akwè:kon	2004	Lugar sagrado - puede referirse a un lugar, objeto, edifico, zona o característica natural o área considerada por los gobiernos nacionales o por las comunidades indígenas como de particular importancia, de conformidad con las costumbres de una comunidad indígena o local por razón de su significado religioso o espiritual.[627]	Directrices.
Directrices UICN	2008	Sitios naturales sagrados. Áreas de agua o tierra que tienen especial significado espiritual para los pueblos y comunidades.[628]	Directrices.

Derecho a la identificación y delimitación			
Documento	**Año**	**Definición**	**Tipo del doc.**

[627] Párrafo 6(f) de las "Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares". *Vid.* Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, *Akwè:kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas...*

[628] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, (eds.), *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 11.

Directrices Akwè:kon	2004	Identificación de lugares de importancia religiosa, espiritual, ceremonial y sagrada (tales como arboledas sagradas y lugares totémicos).	Directrices.
Directrices UICN	2008	Directriz 2.2 Identificación de sitios naturales sagrados: En los casos en los que el secreto no es un problema y en estrecha colaboración y respeto de los derechos de los custodios tradicionales, identificar la ubicación, naturaleza, uso y arreglos de gobernanza de los sitios sagrados dentro y cerca de las áreas protegidas como parte de los procesos de planificación participativa del manejo.	Directrices.

Derecho de uso y/o acceso			
Documento	**Año**	**Dispositivo**	**Tipo del doc.**
Convenio 169 OIT	1989	Art. 14.1: "Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia"	Tratado internacional
Directrices Akwè:kon	2004	A.2.29: En la realización de las evaluaciones de impacto cultural, debe prestarse la debida atención a los titulares de los conocimientos tradicionales, así como a los mismos conocimientos. Deben ser respetadas las leyes consuetudinarias que gobiernan la propiedad, el acceso, el control, el uso y la divulgación de los conocimientos tradicionales	Directrices
DNUDPI	2007	Art. 12.1: "Los pueblos indígenas tienen derecho a […]mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente"	Declaración
Directrices UICN	2008	Principio 5: Proteger los sitios naturales sagrados proporcionando un manejo apropiado de su acceso y uso[629]	Directrices
Código TKARIHWAIÉ:RI	2012	Sección 2.B.17: "…De conformidad con la legislación nacional y las obligaciones internacionales, en este contexto, debe reconocerse la tenencia tradicional de la tierra de las comunidades indígenas y locales, dado que el acceso a las tierras y aguas tradicionales y sitios sagrados es fundamental para la conservación de los conocimientos tradicionales y la diversidad biológica relacionada con los mismos…"	Código de Conducta
DADPI	2016	Artículo XVI. Espiritualidad indígena. 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, proteger y acceder a sus sitios sagrados, incluidos sus lugares de sepultura, a usar y controlar sus reliquias y objetos sagrados y a recuperar sus restos humanos. Artículo XX.2: "Los pueblos indígenas tienen el derecho a reunirse en sus sitios y espacios sagrados y ceremoniales. Para tal fin, tendrán libre acceso, y uso de los mismos"	Declaración

Papel de los Custodios/chamanes/líderes espirituales y sistemas locales de gestión			
Documento	**Año**	**Definición**	**Tipo del doc.**
DNUDPI	2007	Artículo 12 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus	Declaración

[629] *Ibid.*, p. 95.

		lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y vigilar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.	
Directrices UICN	2008	Principio 6 Respetar los derechos de los custodios de los sitios naturales sagrados dentro de un marco apropiado de política nacional	Directrices
Código TKARIHWAIÉ:RI	2012	Sección 2.B.20: "Custodia o protección tradicional 20. La figura de la custodia o protección tradicional reconoce la interrelación holística de la humanidad con los ecosistemas y las obligaciones y responsabilidades de las comunidades indígenas y locales de conservar y mantener su función tradicional de guardianes y custodios de estos ecosistemas mediante la conservación de sus culturas, creencias espirituales y usos y costumbres. […]Por consiguiente, las comunidades indígenas y locales deben, cuando proceda, participar activamente en la gestión de las tierras y aguas tradicionalmente ocupadas o utilizadas por ellas, incluidos sitios sagrados y áreas protegidas…"	Código de Conducta
DADPI	2016	Art. XVI.4: "Los Estados, en conjunto con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para promover el respeto a la espiritualidad y creencias indígenas y, proteger la integridad de los símbolos, prácticas, ceremonias, expresiones y formas espirituales de los pueblos indígenas, de conformidad con el Derecho internacional."	Declaración

Derecho a la Confidencialidad			
Documento	**Fecha**	**Definición**	**Tipo del doc.**
Directrices Akwè:kon	2004	A.2.29: "…Deberían seguirse los protocolos en relación con las comunidades indígenas y locales respecto a la divulgación de conocimientos secretos o sagrados, incluyendo aquellos que pudieran implicar audiencias públicas y procesos judiciales en los tribunales. En el caso de divulgación de conocimientos secretos o sagrados, deben asegurarse el consentimiento fundamentado previo y las medidas de protección adecuadas…"	Directrices
DNUDPI	2007	Artículo 12 1. "Los pueblos indígenas tienen derecho a […] A mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y vigilar sus objetos de culto…"	Declaración
Directrices UICN	2008	Directriz 2.3 "Respeto a la confidencialidad: Asegurar que no se ejerce presión sobre los custodios para revelar la ubicación u otra información acerca de los sitios naturales sagrados y, cuando así sea solicitado, establecer los mecanismos para salvaguardar la confidencialidad de la información compartida con las agencias de las áreas protegidas."	Directrices
Código TKARIHWAIÉ:RI	2012	Sección 2.A.12: "…. En todas las actividades e interacciones debe darse prioridad al respeto por el patrimonio cultural, los lugares sagrados y ceremoniales y las especies sagradas y los conocimientos secretos y sagrados…" Sección 3.31: "Debe respetarse la confidencialidad de la información, sujeto a la legislación nacional. La información dada a conocer por las comunidades indígenas y locales no debe utilizarse o divulgarse con fines distintos de aquellos para los que se otorgó el consentimiento, y no puede ser transmitida a terceros sin el consentimiento de las comunidades indígenas y locales. En particular, la confidencialidad debe aplicarse a la información sagrada y/o secreta…"	Código de Conducta
DADPI	2016	Art. XVI.4: "Los Estados, en conjunto con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para promover el respeto a la espiritualidad y creencias indígenas y, proteger la integridad de los símbolos, prácticas, ceremonias, expresiones y formas	Declaración

		espirituales de los pueblos indígenas, de conformidad con el Derecho internacional….”	

7. CONCLUSIONES

De todo lo expuesto en el presente capítulo, se pueden extraer algunas conclusiones que se resumen a continuación:

a. En primer lugar, se observa que hay un proceso de cambio progresivo y sutil en la imagen que se tiene de la naturaleza y que está presente en los diferentes organismos institucionales analizados. Así, se pasa de una visión mecanicista común al *ethos* del naturalismo que se desarrolla en Europa desde finales del siglo XVII, hacia un modelo de representación del mundo natural que pasa a reconocer la importancia de su dimensión inmaterial, ya sea bajo la forma de cultura, estética o religión.

   La resolución n. 4.099 de la UICN adoptada en el WCC en 2008 reconoce expresamente el proceso de reducción del significado de la palabra naturaleza: “…el concepto de naturaleza que transmiten los idiomas oficiales de la UICN se conformó después de la revolución científica que tuvo lugar en Europa en el siglo XVII, reduciendo gradualmente el alcance original del concepto de ‘natura’ en latín a su dimensión o componente material”.[630]

   Las diferentes iniciativas analizadas reconocen la necesidad de tener en cuenta los aspectos inmateriales de la naturaleza en las políticas de gestión territorial. Por ejemplo, en la declaración de Malta, adoptada en el ámbito de la Iniciativa Delos, se afirma que: “La protección integral y holística del patrimonio de los SNS requiere una comprensión integral de todas sus dimensiones, superando las barreras artificiales entre lo natural, lo cultural y lo espiritual, utilizando enfoques participativos y confiando en las autoridades locales y las comunidades locales - incluidas las minorías y los grupos marginados para tener mejor en cuenta las necesidades locales y conseguir un apoyo local más amplio”.

b. Existe un proceso de replanteamiento del papel de las religiones en el marco de temas relacionados con el medio ambiente. Se empieza a observar que las religiones, tanto desde una perspectiva estructural como sustantiva, deberían ser

[630] *Vid. Resoluciones y Recomendaciones*, Congreso Mundial de la Naturaleza, Barcelona, 5–14 de octubre de 2008. *op. cit.*, p. 133.

integradas en las instancias políticas que se ocupan de los temas medioambientales. Se observa que los argumentos para este replanteamiento son, básicamente: tener en cuenta que las religiones son repositorios de valores y prácticas que pueden ser importantes a la hora de pensar soluciones para la crisis ambiental; que son estructuras organizativas de dimensiones que no pueden ser ignoradas, y que pueden sumar a las iniciativas estatales; y que las organizaciones religiosas poseen una importante parcela de tierras en el mundo, y también una gran capacidad de movilizar inversiones directamente o a través de sus adeptos.

c. Se observa una apertura del sistema internacional hacia la incorporación en materia ambiental, de ideas y valores que son ajenos a la modernidad occidental. La vinculación entre sacralidad y naturaleza, la incorporación de términos como "madre tierra", el reconocimiento de cosmologías indígenas, son algunos ejemplos de ideas que recientemente han sido incorporadas en el discurso internacional y en normas de *softlaw* de carácter internacional.

d. Se observa que la división naturaleza-cultura está presente en todos los contextos institucionales y normativos examinados y que hay dificultades a la hora de encuadrar la idea de SNS en la estructura binaria de funcionamiento de los diferentes sistemas normativos. Siempre que se trata de algún aspecto del mundo natural que no puede ser cuantificable, se le posiciona en el ámbito de la cultura, es decir, de la creación humana, mientras que la naturaleza "real" queda reducida puramente a los aspectos cuantificables, y mensurables. Es lo que ocurre, evidentemente, con los SNS o las demás asociaciones de sacralidad al mundo natural.

e. Se observa también un proceso de diferenciación del ámbito de lo sagrado, o de lo espiritual, del abanico más amplio de aspectos inmateriales de la naturaleza. Aunque en la mayor parte de las normas y documentos institucionales analizados no haya una diferenciación precisa entre aspectos culturales y aspectos religiosos, es decir se considera que los denominados valores religiosos son una parte de lo que genéricamente se puede clasificar como particularidades culturales de las diferentes agrupaciones humanas, en algunos casos hay un proceso de separación evidente entre los ámbitos cultural y religioso. Como se ha visto, este proceso es más evidente en los ámbitos de la CPMCN y de las normas internacionales relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas. En los dos casos, se han

creado organismos y/o normas propias para tratar los aspectos religiosos (asociados a la naturaleza) de manera separada del tratamiento general que los referidos organismos confieren a los valores culturales.

Las dos declaraciones sobre derecho de los pueblos indígenas examinadas tratan sobre la denominada espiritualidad indígena en artículos propios, separándola del tratamiento general de los derechos asociados la identidad cultural. Por otro lado, desde la CPMCN se crea un organismo propio para tratar específicamente de las propiedades de interés religioso.

f. Los SNS han sido tratados en el Derecho internacional desde tres perspectivas: como patrimonio mundial; como interés jurídicamente protegido en instancias de conservación; y vinculados al derecho de los pueblos indígenas. Se observa, además, que la mayor parte de los SNS considerados en toda la documentación analizada están vinculados a las religiones animistas o a las religiones de los pueblos indígenas. En muy pocas ocasiones hay una preocupación directa por los SNS de religiones mayoritarias, la gran excepción es la iniciativa Delos.

g. En el ámbito del derecho del patrimonio mundial, la preocupación por el tema de los SNS se relaciona con las siguientes cuestiones: la necesidad de tratar de forma integrada el patrimonio cultural y natural; la necesidad de tener en cuenta las especificidades de la gestión de los patrimonios vivos, o patrimonios religiosos vivos;

h. En el ámbito de las organizaciones relacionadas con el derecho de la conservación de la naturaleza, la incorporación de la idea de SNS en los diferentes organismos se ha relacionado con las siguientes razones: la constatación de la relación entre la preservación de valores ambientales y la existencia de espacios sagrados; y la necesidad de integrar comunidades locales en las estructuras institucionales;

i. En el ámbito del derecho de los pueblos indígenas, el tema de los SNS está relacionado con el derecho a la libertad religiosa, con el derecho a la identidad cultural y con el derecho a la propiedad.

j. Se reconocen como problemas comunes del proceso de institucionalización de los SNS: el impacto del turismo; la expansión agrícola; la pobreza; las industrias extractivas; la profanación y las dificultades de acceso a los SNS; la ignorancia sobre su existencia; las conversiones en masa; la existencia de conflictos entre el

interés religioso y otros intereses jurídicamente protegidos (biodiversidad, igualdad de género, igualdad en los procesos participativos).

k. Las diferentes organizaciones analizadas defienden que el lenguaje de los derechos es el más apropiado para tratar de temas relacionados con los SNS.

l. El tratamiento institucional de los SNS debería estar informado por los siguientes principios y derechos: (a) reconocer como "lugar vivo", es decir con significación actual; (b) derecho de definir y nombrar los lugares y objetos sagrados; (c) derecho de acceso; (d) derecho de uso; (e) derecho de uso de plantas y animales sagrados; (f) derecho de excluir y o/limitar la presencia de terceros; (g) derecho al secreto; (h) derecho al mantenimiento del estado natural; (i) derecho de participar de todos los proceso de toma de decisión relacionada con los mismos; (j) necesidad de consentimiento sobre cualquier actividades; (l) derecho a la propiedad de los SNS; (m) reconocer el papel de los custodios y de los sistemas de gobernanzas espiritual.

Entre las diferentes medidas administrativas recomendadas por las organizaciones estudiadas destacan: realizar inventarios de SNS en los territorios nacionales; la adopción de medidas de educación y sensibilización en materia de SNS; y la adopción de códigos de conducta cuando haya SNS en áreas protegidas.

CAPÍTULO III - SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES SISTEMAS JURÍDICOS REGIONALES Y NACIONALES, Y SU INTERPRETACIÓN JUDICIAL

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente capítulo, como evidencia su título, es el de analizar diferentes modelos de tutela jurídica de los SNS adoptados por Estados nacionales y por organismos regionales de derechos humanos. Se divide en tres partes: la primera, presenta una exposición general de los diferentes modelos de tutela; la segunda, se dedica al análisis del régimen normativo de cada país en particular; y, la tercera, se centra en el estudio de los SNS a nivel de los sistemas regionales de derechos humanos.

Así, lo que se busca es identificar las diferentes formas de tutela jurídica de los SNS utilizadas en dichos ordenamientos jurídicos, para complementar el proceso de contextualización del fenómeno realizado en el capítulo anterior. Obviamente, el análisis que se hace de los ordenamientos jurídicos nacionales es limitado, porque su objetivo último es exclusivamente el de informar la discusión realizada en el capítulo IV sobre el abordaje que se hace del tema en el contexto del Derecho internacional. Lo que se pretende es, más que realizar un análisis detallado de todas las particularidades del tratamiento jurídico de los SNS en cada uno de los ámbitos normativos, ejemplificar los modelos generales de tutela existentes, dada la larga experiencia de algunos países con conflictos asociados a estos espacios naturales, con la finalidad última de compararlos y poder evaluar sus principales ventajas e inconvenientes.

En el apartado correspondiente a cada país, se presenta una visión general de las principales formas de tutela, prestando especial atención al Derecho del Estado y a algunos *leading cases* sobre la materia. En los casos en los que se cuente con alguna norma jurídica específica sobre SNS se realiza un análisis más detallado de la misma. Como se verá a continuación, en el apartado correspondiente a cada Estado nacional se priorizan los aspectos más desarrollados sobre el tema, ya sea la actividad legislativa o la jurisdiccional.

Como se evidenciará a continuación, en todos los países se observa que el reconocimiento político institucional de los sitios sagrados de las poblaciones originarias es una consecuencia del proceso de descolonización y de la fuerza de los movimientos sociales

indígenas a partir de los años 1950 hasta los años 1980.[631] Se observa que los países han transitado desde un primer momento de represión hacia la actividad religiosa de las poblaciones originarias, pasando por un estado de no-intervención para, en la actualidad, llegar a reconocer y a adoptar normas de protección para los espacios físicos asociados a prácticas religiosas. Sin embargo, como se constatará, dicho reconocimiento y las normas resultantes todavía son insuficientes debido a diversos problemas relacionados con su aplicabilidad concreta.

Como observa TSIVOLAS, la relación entre poder político y religión es una constante en la historia de la humanidad, y la represión religiosa ha funcionado históricamente como una forma de lucha política o de estrategia de dominación. Entre las formas de represión religiosa, la más común es la de destrucción de lugares sagrados,[632] precisamente por el potencial efecto negativo que posee.

Otro punto común a la situación de todos los países que se analizarán a continuación es que los conflictos surgen principalmente cuando los SNS están ubicados en áreas públicas, o en áreas propiedad de terceras personas. Cuando este espacio se ubica dentro de territorio tradicional oficialmente reconocido, o dentro de áreas que son propiedad de comunidades religiosas, los conflictos suelen ser de carácter interno.[633] Con la pérdida de territorios como consecuencia del proceso de colonización, justificada en todos los países por la idea del *res nulius*, muchas áreas de importancia cultural y/o religiosa quedaron fuera del territorio/reserva reconocido actualmente a los pueblos originarios, y este es el origen de la mayor parte de los conflictos.

Tal y como se podrá apreciar a continuación, los conflictos y normas revisados se relacionan con SNS vinculados a los pueblos originarios. Los SNS vinculados a los grandes monoteísmos no han sido históricamente objeto de conflictos de carácter político-jurídico, por la sencilla razón de que no son muy muchos y, por lo general, están ubicados en áreas propiedad de las mismas organizaciones religiosas. Como se analizó en el

[631] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 18.
[632] *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'Law and religious cultural heritage in Europe', *op. cit.*, p. 21.
[633] *Vid.* Richard COLLINS, 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, (2003), v, 2003, pp. 241–270.

capítulo I, en los grandes monoteísmos los lugares sagrados son, en su mayoría, construcciones humanas y no áreas naturales. Los conflictos relacionados con esta clase de espacios sagrados, que han sido muy numerosos y han representado un problema importante para el Derecho internacional y el derecho de guerra, no se tratan en este capítulo porque sobrepasan el objeto de investigación.[634]

Por otra parte, como observa ROSS, en la actualidad las amenazas contra los SNS, así como de manera general contra los territorios tradicionales de los pueblos indígenas, están asociadas también a los procesos de expansión de la actividad económica y a la búsqueda de recursos naturales.[635] En la actualidad, la necesidad de alimentar el sistema mundial de producción de bienes materiales provoca la expansión de la actividad extractiva sobre los rincones más lejanos del planeta.

2. LOS DIFERENTES MODELOS DE TUTELA JURÍDICA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS

A partir del análisis de los casos, se han podido identificar algunos modelos básicos de tutela de los SNS, que son similares a los aplicados en el ámbito internacional, y que fueron tratados en el capítulo anterior. Estas formas se pueden clasificar en: (a) a través de su vinculación con algún derecho humano (en especial con el derecho a la libertad religiosa, al derecho a la cultura – o más precisamente a la identidad cultural-, y el derecho a la propiedad – individual y/o colectiva-); [636] (b) a través de la protección del patrimonio (histórico, arquitectónico, cultural y/o natural), que puede ser objeto de normas generales o específicas (como las normas relativas a los derechos de los pueblos indígenas); y, (c) más recientemente, a través del reconocimiento de algún tipo de personalidad jurídica a entes naturales.

A continuación se presentan las características generales de cada modelo.

2.1. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y DERECHOS HUMANOS

[634] Para un análisis histórico exhaustivo sobre el Derecho internacional de los espacios sagrados se puede consultar la ya citada obra de TSIVOLAS. *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'Law and religious cultural heritage in Europe', *op. cit.*, p. 5 y ss.
[635] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 12.
[636] No son los únicos derechos humanos a los cuales la tutela de aquellos espacios estuvo vinculada, el derecho a la vida y a la integridad física también estuvieron asociados en algunos casos de manera indirecta a la afectación de SNS en la jurisprudencia de la CIDH, ver abajo el apartado 4.1.

Este primer modelo de tutela jurídica de espacios sagrados se basa en su afectación a algún derecho humano fundamental. Se considera que la afectación al SNS da lugar a la violación de algún derecho subjetivo, de naturaleza individual o colectiva, garantizado por el ordenamiento jurídico. De esta forma, no se protege el SNS en sí mismo sino al interés humano subjetivo sobre aquel espacio.

2.1.1. Sitios Naturales Sagrados y libertad religiosa

La relación entre SNS y el derecho a la libertad religiosa debería ser evidente. Como se trata de un aspecto importante, y en algunos casos fundamental para algunas religiones, la afectación de un SNS debería ser necesariamente reconocida como una vulneración del derecho a la libertad religiosa. Sin embargo, en los casos concretos analizados esta conclusión no es común. Por el contrario, las decisiones judiciales que reconocen afectaciones a este derecho en casos relacionados con SNS de pueblos indígenas son escasas. Las razones para que se presente esta dificultad son muchas, y dependen de cada ordenamiento jurídico específico. Al final del capítulo se resumen algunos de los principales argumentos. No obstante, por el momento es necesario entender, desde una perspectiva teórica, las posibles relaciones entre libertad religiosa y SNS.

La tutela de los SNS a través del derecho a la libertad religiosa se da, principalmente, de dos maneras: en primer lugar, se considera que el SNS es un lugar de culto, es decir, el sitio donde se desarrolla la actividad de carácter religioso, y por lo tanto debería ser protegido porque condiciona la realización de la actividad religiosa; en segundo lugar, se considera la necesidad de la protección de los sentimientos religiosos, es decir, su protección es reconocida como una consecuencia de la misma protección que se confiere a cualquier símbolo religioso. A continuación, se abordará cada una de estas perspectivas, no sin antes realizar una introducción general sobre el contenido del derecho a la libertad religiosa en el plano internacional.

2.1.1.1. El contenido del derecho a la libertad religiosa en el Derecho internacional

El bien jurídico protegido por el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa y de conciencia, es la conciencia individual, la integridad moral de las personas. Se considera que la posibilidad de decidir cómo interpretar la existencia humana en el mundo es algo

que está completamente vinculado a la dignidad de la persona, y que a su vez la condiciona. Este derecho es tan o más fundamental que el derecho a la vida porque, incluso desde algunas perspectivas religiosas, la vida no es precisamente el bien supremo.[637] La libertad de conciencia y religiosa es considerada como una de las esferas de la autonomía individual que debe ser protegida por las democracias liberales, y está relacionada con la capacidad de cada persona para determinar de manera libre su idea de una "buena vida" o de una vida digna.

Todas las primeras declaraciones de derechos humanos han adoptado alguna disposición relativa a la libertad religiosa. En el análisis del contenido de este derecho, el primer documento relevante es la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de 1948 que, en su artículo 18, incluye el contenido básico de dicho derecho, que después se repite en mayor o menor grado en diferentes instrumentos normativos internacionales y Constituciones nacionales. De esta forma, la Declaración es el primer documento de Derecho internacional que reconoce el derecho individual subjetivo a la libertad religiosa.[638]

A través de este derecho se protegen diferentes conductas: (a) la libertad de poseer un determinado sistema de creencias, es decir de mantenerlo; (b) la libertad de cambiar a otro sistema de creencias; y (c) la libertad de manifestar la religión o creencia, de manera individual o colectiva, de manera pública o privada. Como formas de manifestación de la religión, el artículo incluye la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. Además, en las diferentes declaraciones e instrumentos que incorporan este derecho se suele también incluir una disposición negativa respecto a la prohibición de la discriminación por motivos religiosos.

La extensión de los derechos a la libertad religiosa y su interpretación es algo que varía significativamente según el país, existiendo así una evolución sobre la interpretación de

---

[637] *Vid.* Gideon SAPIR; Daniel STATMAN, 'The Protection of Holy Places', *The Law and Ethics of Human Rights*, 1 (2016), p. 143.

[638] Como señala WALTER, la afirmación tan explícita sobre la posibilidad de cambiar de religión hecha en la DUDH se reitera en los instrumentos internacionales posteriores y que recogen el mismo derecho (por ejemplo, del PIDCP, y en la "Declaración sobre la Eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basada en la religión o en las convicciones") por presión de los países musulmanes que condenan la apostasía. *Vid.* Christian WALTER, 'The Protection of Freedom of Religion Within the Institutional System of the United Nations', *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, (2012), 2012, p. 591.

su contenido. De la idea inicial que tutelaba exclusivamente la conciencia individual, se pasa a la tutela de la manifestación, es decir, de la expresión de la actividad religiosa y, más recientemente, se incorpora también la tutela del espacio físico en el cual se ejerce esta actividad.

Desde la doctrina se afirma que el derecho a la libertad religiosa posee una parte absoluta y una parte que puede ser relativizada. La creencia interior es absoluta, es decir el Estado no podría en ninguna situación obligar a sus ciudadanos a adoptar determinada creencia o restringir la libertad individual en aquel sentido.[639] Sin embargo, el Estado podría en algunas situaciones restringir la manifestación de la creencia por diferentes motivos de orden público. Por ejemplo, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1966 se consideran como posibles motivos para limitar la libertad religiosa, los siguientes: seguridad, orden, salud, moral y los derechos y libertades de terceros.[640]

Como señala, entre otros, TAN, el derecho a la libertad religiosa en las democracias occidentales es marcadamente de carácter liberal, y fue constituido en su origen para resolver problemas de convivencia entre diferentes denominaciones cristianas, por lo que el modelo de religión que lo inspira es el modelo de las religiones monoteístas.[641] Como se verá a continuación, este hecho es una de las razones por las cuales su aplicación a la tutela de prácticas religiosas indígenas no es del todo satisfactoria. Todo ello, a pesar de la existencia de normas jurídicas, como el artículo 27 del PIDCP que trata específicamente la cuestión de las minorías culturales y religiosas, y que podría ser utilizado como un criterio de interpretación adicional en lo que respecta a dicho derecho general.

2.1.1.2. La tutela de los lugares de culto

Conforme ya se observó en el apartado anterior, uno de los elementos básicos del derecho a la libertad religiosa es la protección de la capacidad de manifestar la creencia religiosa, en público y en privado, de forma individual o colectiva. La inclusión de la capacidad de manifestación es fundamental para el ejercicio efectivo del derecho. Asegurar

[639] *Vid.* Heiner BIELEFELDT; Nazila GHANEA; Michael WIENER, *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary* (Oxford, 2016), p. 75.
[640] *Vid.* Art. 18, 3 del PIDCP.
[641] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 66.

exclusivamente la capacidad para mantener una creencia religiosa, sin que se proteja su ejercicio es lo mismo que ignorarla, considerando que gran parte, si no todas las religiones, confieren importancia fundamental al ejercicio colectivo del derecho.

Relacionada íntimamente con la libertad de manifestación religiosa, está la protección de los lugares concretos en los cuales ésta se desarrolla. Como el acto de adoración, para muchas religiones, tiene lugar en espacios físicos determinados, la capacidad de mantenerlos y utilizarlos es indisociable al derecho a la libertad religiosa.[642] Los centros de culto,[643] las iglesias, las mezquitas, las sinagogas y los templos en general, así como también los sitios naturales sagrados, son todos espacios físicos en los cuales se ejerce una parte de la libertad religiosa.

Como reconoce el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en su comentario al artículo 18 del PIDCP: "*The concept of worship extends to ritual and ceremonial acts giving direct expression to belief, as well as various practices integral to such acts, including the building of places of worship*".[644] Se observa así que este organismo internacional considera que en el concepto legal de culto (*worship*) se incluye también el espacio físico que se utiliza para la actividad. En este sentido, la protección a la actividad se extiende al lugar en la que se realiza.

La Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o en las Convicciones (Resolución n. 36/55 de 25 de noviembre de 1981),[645] en su artículo 6(a), afirma que el derecho a la libertad religiosa y de pensamiento comprende, entre otras cosas, la libertad de fundar y mantener lugares de culto. En 1993, en el marco del Programa de Acción de Viena, aprobado en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, el tema volvió a ser objeto de una de las

[642] *Vid.* Giorgio FELICIANI, 'Régimen de los Lugares de culto en el Derecho internacional y en la jurisprudencia del TEDH', in Jorge OTADUY (ed.), *Régime Legal de los lugares de Culto: nueva frontera de la libertad religiosa* (Pamplona, 2013) p. 16.

[643] La expresión centro de culto es la utilizada en el Derecho español para referirse de manera general a todos los lugares en los cuales se ejercen actividades religiosas. *Vid.* Comunidad Autónoma de Cataluña, 'Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto. «DOGC» núm. 5432, de 30 de julio de 2009 «BOE» núm. 198, de 17 de agosto de 2009 Referencia: BOE A-2009-13568', (2009), 2009.

[644] *Cfr.* Human Rights Committee. *General comment No. 22 (48) (art. 18)*, 27 September 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, http://ccprcentre.org/ccpr-general-comments, (último acceso en 10/01/2020).

[645] *Vid. Resolución 36/55. Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*, A/RES/36/55, trigésimo sexto período de secciones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/36/55, (último acceso en 10/01/2020).

recomendaciones, concretamente la número 22, en la cual se afirma la necesidad de hacer frente a la profanación de los "lugares religiosos". [646]

En un mismo sentido, la resolución n. 6/37 de diciembre de 2007 (Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o en las Creencias), adoptada por Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, vincula específicamente, en los párrafos 9 (e) y (g), el ejercicio del derecho a la libertad religiosa y la protección de los lugares de culto. Concretamente, el Consejo insta a los Estados a que: "e) Hagan todos los esfuerzos posibles, de conformidad con su legislación nacional y con las normas internacionales de derechos humanos, para garantizar el respeto y la protección cabales de los lugares de culto, lugares sagrados, santuarios y símbolos religiosos, y adopten medidas adicionales en los casos en que esos lugares o símbolos estén expuestos a profanación o destrucción".

En otra resolución del año de 2010 (A/HRC/RES/14/11)[647] el Consejo, nuevamente, relaciona la protección de los lugares de culto y lugares sagrados con el derecho de libertad religiosa. En ella, la preocupación concreta se centra en la profanación.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, interpretando el artículo 9 del "Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales" (CPDULF), reconoce también que la protección de los lugares de culto constituye uno de los elementos del derecho a la libertad religiosa.[648] En el caso *Krupko and Others v. Russia*, la Corte afirma que: "*The space component consists in the freedom to keep*

---

[646] *Vid. Declaración y Programa de Acción de Viena, Aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: 1994. Disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf, (último acceso en 10/01/2020)*, p. 37.

[647] *Vid.* Consejo de Derechos Humanos, *Resolución n. 14/11 Libertad de religión y de creencias: mandato de la Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias*, A/HRC/RES/14/11, 23 de junio de 2010, 14º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/RES/14/11, (último acceso en 10/01/2020).

[648] *Cfr.* European Court of Human Rights (Grand Chamber). *İzzettin Doğan and Others v. Turkey*, 26 April 2016, (Application no. 62649/10). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-162697%22]}, (último acceso en 10/01/2020).; European Court of Human Rights (Grand Chamber). *Cyprus v. Turkey, 10 May 2001*, (Application no. 25781/94, ECHR 2001-IV). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-59454%22]}, (último acceso en 10/01/2020)*;* European Court of Human Rights (Grand Chamber). *Manoussakis and Others v. Greece*, 26 September 1996, (Application no. 18748/91, ECHR 1996-IV). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-58071%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

religious sites, shrines, places of worship (such as churches, mosques and synagogues) and other religious premises (including ecclesiastical accommodation, such as monasteries and convents, and educational institutions, such as seminaries), out of undue control or surveillance by the State, in times both of peace and armed conflict".[649]

En el año 2011, tres organizaciones internacionales dedicadas al diálogo interreligioso aprobaron un "Código Universal de Conducta sobre los Espacios Sagrados", en el cual también se establece específicamente que el derecho a establecer lugares sagrados debe estar reconocido como un derecho asociado al derecho de libertad religiosa (art. 9).[650]

En la actualidad, en las instancias internacionales de derechos humanos existe un consenso sobre la tutela de los lugares de culto a través del derecho humano a la libertad religiosa. Así, FELICIANI resume los derechos asociados a la libertad religiosa reconocidos en el contexto del Derecho internacional, enumerando los siguientes: derecho a crearlos; a mantenerlos abiertos; a disponer de ellos libremente, es decir, utilizarlos según las tradiciones religiosas; el derecho de acceso; y el derecho a reunirse en los mismos.[651]

También, el Derecho interno de los diferentes Estados constitucionales contemporáneos suele contar con normas específicas relativas a la protección de los lugares de culto, las cuales se suelen relacionar con la libertad religiosa.[652]

Sin embargo, los conceptos de sitio sagrado y lugar de culto no son equivalentes. Hay lugares de culto que no son sagrados y hay lugares sagrados que no son lugares de culto. En este sentido, las mezquitas islámicas, que son casas de oración pero que no poseen un carácter sagrado, representan ejemplos del primer caso.[653] Se trata de lugares especiales destinados a prácticas rituales religiosas, pero que no son sagrados. En lo que respecta al segundo caso, son los lugares sagrados, por haber sido el lugar de alguna hierofanía, pero

---

[649] *Cfr.* European Court of Human Rights (First Section). *Krupko and Others v. Russia*, 26 June 2014 , (Application no. 26587/07, ECHR 802). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-145013%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

[650] *Vid. Código Universal de conducta sobre los Espacios Sagrados, op. cit.,*

[651] *Vid.* Giorgio FELICIANI, 'Régimen de los Lugares de culto en el Derecho internacional y en la jurisprudencia del TEDH', *op. cit.*, p. 20.

[652] Por ejemplo, en España, la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, sobre Libertad Religiosa, prevé en el artículo 2.2, el derecho a establecer lugares de culto como una de las manifestaciones del derecho a la libertad religiosa. *Vid.* España, *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, «BOE» núm. 177, de 24 de julio de 1980, BOE-A-1980-15955* (1980).

[653] *Vid.* Montserrat ABUMALHAM MAS, 'Lugares de Culto y sus especificaciones en diversas tradiciones religiosas', in Jorge OTADUY (ed.), *Régime Legal de los lugares de Culto: nueva frontera de la libertad religiosa* , *op. cit.*, p. 60.

no son utilizados para prácticas religiosas ordinarias, como las montañas sagrada, u otros lugares naturales de difícil acceso..

En consecuencia, la gran cuestión, que en un principio puede parecer evidente pero no lo es, es saber si los SNS pueden ser considerados como lugares de culto que podrían ser tutelados a través de la aplicación del derecho individual subjetivo a la libertad religiosa. Las respuestas a esta cuestión general varían según los diferentes contextos específicos de cada país, pero de manera general parece ser una consecuencia necesaria de una aplicación equitativa del derecho a la libertad religiosa. Obviamente, por las particularidades de las religiones animistas, una aplicación de dicho derecho puede generar conflictos cuando se trata de SNS ubicados en territorios públicos.

Los principales problemas identificados por TAN en la utilización del derecho a la libertad religiosa para la tutela de los SNS de pueblos indígenas son los siguientes: en primer lugar, considerar que el derecho a la libertad religiosa solo protege el ejercicio de la actividad religiosa; y, en segundo lugar, considerar a la religión como algo que es parte de la esfera privada de las personas, y que debe estar completamente separada de lo público.[654] Más adelante, al tratar la normativa de algunos países, se podrá observar concretamente ejemplos de tutela de SNS a través del derecho a la libertad religiosa.

2.1.1.3. La protección de los sentimientos religiosos

La segunda vía por la cual la tutela jurídica de los SNS podría alcanzarse a través del derecho a la libertad religiosa es mediante el reconocimiento del valor autónomo de los lugares de culto, o específicamente de los SNS. En el modelo tradicional, los lugares de culto son tutelados porque son el espacio físico en el cual se desarrolla la actividad religiosa. Sin embargo, esta interpretación es insuficiente en algunos casos para responder a amenazas a SNS pertenecientes a religiones animistas, o más concretamente los ENSNS (*Enspirited-SNS*).

Este problema puede ser ilustrado a través de la decisión de la Suprema Corte de Canadá en el caso *Ktunaxa Nation v. British Columbia*. En el caso en cuestión, la Corte considera que no hubo vulneración del derecho a la libertad religiosa porque no había un

[654] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 37.

impedimento real para el desarrollo de la actividad religiosa en la montaña (*Jumbo Mountain*). Si no se impide ni la creencia ni su ejercicio no habría vulneración del derecho.[655] La interpretación de la Corte ignora la alegación de los Ktunaxa de que el problema radicaba en la profanación de la montaña, considerada sagrada, y no en el impedimento material del ejercicio de algún acto concreto de adoración. Por lo tanto, la profanación vaciaría de significado cualquier acto religioso que pudiera ser ejecutado en este lugar.

Como el valor atribuido al lugar de culto, en la interpretación tradicional, es apenas instrumental a la libertad religiosa, la profanación puede no ser considerada una ofensa a dicho derecho. Una opción propuesta por TAN para superar este tipo de problemas sería considerar que los lugares sagrados deben ser protegidos por sí mismos, independientemente del ejercicio de la actividad religiosa que se pueda llevar a cabo en ellos. Según esta interpretación, el objeto del derecho a la libertad religiosa se extendería para alcanzar a proteger el contenido de las creencias religiosas.[656] En el análisis que hace BROWN de la situación en los EE.UU., el autor llega a una conclusión similar, afirmando que no hay una protección *per se* de los sitios sagrados.[657]

Este tipo de tutela de la libertad religiosa desvinculada del ejercicio es la que se realiza a través de las normas que penalizan la profanación de lugares sagrados o de cementerios. En este caso, la acción tipificada es independiente de sus efectos sobre el ejercicio de la libertad religiosa, y se dirige hacia la protección de determinado objeto o espacio físico. Un ejemplo de delito de profanación es el previsto en el art. 524 del Código Penal español, según el cual el bien jurídico protegido por la forma típica son los sentimientos religiosos y no el ejercicio concreto de la libertad religiosa.[658]

---

[655] En la decision el Tribunal afirma: "The state's duty under s. 2 (*a*) is not to protect the object of beliefs or the spiritual focal point of worship, such as Grizzly Bear Spirit. Rather, the state's duty is to protect everyone's freedom to hold such beliefs and to manifest them in worship and practice or by teaching and dissemination." *Vid.* Supreme Court of Canada, *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations)*, 2 november 2017, (2017 SCC 54). Disponible en: http://canlii.ca/t/hmtxn, (último acceso en 10/01/2020), p. 148.

[656] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 133.

[657] *Vid.* Brian EDWARD BROWN, *Religion, law, and the land : Native Americans and the judicial interpretation of sacred land* (Westport (Connecticut), 1999), p. 175.

[658] *Vid.* Sergio CÁMARA ARROYO, 'Consideraciones críticas sobre la tutela penal de la libertad religiosa y los delitos contra la libertad de conciencia, los sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos', *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, LXIX (2016), p. 123–210, p. 150.

2.1.2. Sitios naturales sagrados y derecho de propiedad

El derecho de propiedad en la tradición del Estado liberal contemporáneo es tan importante como el derecho a la libertad religiosa. La propiedad es considerada, por así decirlo, una extensión de la persona.[659] La propiedad privada es uno de los fundamentos de los Estados modernos, y su consideración como un derecho fundamental es algo común a la mayor parte de las democracias occidentales.

Obviamente, la idea de propiedad ha sufrido diferentes mutaciones a lo largo de la historia, a través de una progresiva relativización de los poderes absolutos originalmente vinculados a la idea de propiedad mediante el reconocimiento de determinados límites impuestos en aras del interés público, o por la función social de la propiedad, o por la propia idea de propiedad colectiva.

En todos los países que sufrieron la colonización, los conflictos sobre SNS han estado directamente relacionados con la discusión sobre la propiedad de aquellos espacios. Los conflictos relativos a SNS existen en la actualidad en su gran mayoría porque aquéllos espacios están ubicados fuera del territorio que es de propiedad de los pueblos indígenas de cada Estado-nación. Leyes como el *Native Title Act* de 1993 de Australia, o las diferentes leyes que fueron aprobadas a partir de las recomendaciones del Tribunal de Waitangi en Nueva Zelanda, recogen los diferentes derechos sobre el territorio que pueden o no coincidir con derechos de propiedad tradicionales: derechos relacionados con el uso de los recursos naturales de una zona (caza, pesca); derechos de acceso y uso ritual; derechos a excluir la presencia de terceros.

En la jurisprudencia de la CIDH, la interpretación del derecho de propiedad de los pueblos indígenas ha sufrido una serie de modificaciones en casos paradigmáticos, en los cuales tanto la naturaleza colectiva como los aspectos inmateriales asociados al territorio han sido paulatinamente reconocidos. De hecho, para la Corte, las relaciones inmateriales con el territorio, por ejemplo, por la presencia de SNS, son uno de los elementos utilizados para fundamentar solicitudes de demarcación de territorios tradicionales.[660]

[659]El origen de esta idea de propiedad está relacionado con su asociación al trabajo de la tierra. Aquel que trabaja la tierra, "domesticándola" tendría el derecho de poseerla. *Vid.* John LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid, 2010), p. 38.

[660] *Vid.* abajo el apartado 4.1

A pesar de la fuerza que poseen las demandas fundamentadas en derechos de propiedad, su actual utilidad en conflictos reales asociados a SNS es limitada, porque gran parte de estos conflictos están relacionados, como ya se ha señalado, con SNS ubicados en áreas sobre las cuales las comunidades indígenas no poseen derechos de propiedad reconocidos.

Al contrario, en algunos casos el derecho de propiedad de tierras públicas fue considerado como un límite a las pretensiones de las comunidades indígenas sobre SNS ubicados en dichas áreas. La Corte Suprema de Canadá, en el ya mencionado caso *Ktunaxa Nation v. British Columbia,* razonó que la facultad para excluir la presencia de terceros en el lugar, pretendida por los demandantes, era una facultad propia del derecho de propiedad, incompatible con la naturaleza pública del área objeto del litigio.[661]

La elucidación de las relaciones concretas entre derecho de propiedad y SNS será analizada en los casos concretos en los apartados posteriores.

2.1.3. Sitios naturales sagrados y derecho a la cultura (identidad cultural)

El derecho a la cultura se reconoce en prácticamente todos los instrumentos internacionales de derechos humanos. Su formulación básica consta en el artículo 27 de la DUDH, que establece el derecho de las personas a formar parte de la vida cultural. El artículo 22 de la misma declaración vincula los derechos culturales a la dignidad humana. Además, el derecho a la cultura se vincula al derecho a la libre determinación de los pueblos, como se puede observar por ejemplo en el artículo 1 del PIDCP.

La Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO, adoptada en 1966, declara la dignidad de las culturas y el derecho de los pueblos a desarrollarse.[662] Estos principios generales son desarrollados en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001.

En el mismo sentido, al artículo 27 del PIDCP trata la cultura de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, dentro de los Estados nacionales. El PIDESC reconoce el derecho a participar en la vida cultural (art.15.1, a). Los instrumentos de derechos

[661] *Vid.* Supreme Court of Canada, *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations), op. cit.,* p. 150.
[662] *Vid.* Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO, adoptada en 1966, 14 C/Resolutions, CFS.67/VII.4/A/F/S/R.

humanos regionales reconocen también el derecho a la cultura: la DADH (art. 13); el Protocolo de San Salvador (art.14), el Pacto de San José de costa Rica (art. 26), y la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (art. 17.2 y art. 22).

Asimismo, los instrumentos de derechos humanos reconocen el derecho a la cultura de carácter tanto individual como colectivo. Una de las manifestaciones del derecho a la cultura es el derecho a la integridad cultural, el mismo que protege a las minorías nacionales de la integración forzada, y sus orígenes en el Derecho internacional se remontan a la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio del 9 de diciembre de 1948. [663]

Como se evidenció en el capítulo anterior, la referencia al derecho humano a la cultura está presente también en los instrumentos internacionales de protección de los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, son de particular importancia el art. 2.2(b) y el art. 5 del Convenio 169, así como los artículos 8.1, 8.2 y 12.1 de la DNUDPI, porque garantizan el derecho a la identidad cultural, tal y como ha sido reconocido también en diferentes ocasiones a través de las decisiones de la CIDH, como por ejemplo en el caso *Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador* (2012).[664]

La CIDH considera que "el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática."[665] Las prácticas religiosas son usualmente consideradas como una de las expresiones culturales que estarían bajo la protección de las normas que protegen los derechos a la cultura y a la integridad cultural.

Como la calificación jurídica de los SNS es algo complejo, el análisis de los casos concretos revela su encaje como "expresiones culturales" y/o como "lugares de culto", es decir a través de su vinculación a los derechos culturales y/o de su vinculación en menor grado al derecho a la libertad religiosa. En este sentido, la jurisprudencia de la CIDH es bastante relevante porque ha desarrollado en diferentes ocasiones una interpretación integradora de la relación con la tierra.

---

[663] *Vid.* James ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional*, *op. cit.*, pp. 182 y 188.
[664] *Vid.* párrafos 212-227. *Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones), (Serie C No. 245). Disponible en: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), pp. 66–71.
[665] *Ibid.*, p. 68.

Las dudas que surgen respecto a la naturaleza cultural o religiosa de la relación de los pueblos indígenas con la tierra han dado lugar también a casos en los cuales se niega la existencia de una vulneración del derecho a la libertad religiosa porque determinadas actividades son consideradas culturales y no religiosas.[666]

Por otra parte, también en los EE.UU., para huir de los límites de la cláusula de establecimiento, algunas iniciativas legislativas sobre SNS fueron tratadas como expresiones culturales, esto es, de carácter secular. Como observa TAN, en el caso de los EE.UU. la consideración de una práctica como religiosa acarrea la aplicación de la cláusula de libre ejercicio, pero a la vez también la de establecimiento, generando posibles incompatibilidades del ejercicio de la religión en tierras públicas. Por otra parte, la consideración de una actividad como secular no violaría la cláusula de establecimiento, pero impediría la aplicación de la cláusula de libre ejercicio.[667]

En los análisis correspondientes a cada país, se analizarán con mayor detalle diferentes formas de utilización de dicho derecho en casos de litigación en materia de SNS.

2.2. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y DERECHO DEL PATRIMONIO (HISTÓRICO, ARQUEOLÓGICO, NATURAL, CULTURAL, INDÍGENA.)

De manera similar a lo que ocurre en la esfera internacional con la tutela del patrimonio cultural, en el Derecho de los Estados la principal forma utilizada históricamente para tutelar a los SNS ha sido a través de su asociación con diferentes ideas de patrimonio. De modo distinto a lo que ocurre con la tutela a través de los derechos humanos, las normas sobre patrimonio protegen intereses colectivos que pueden ser de un grupo social específico, de un Estado nacional y, en última instancia, de toda la humanidad.

---

[666] Por ejemplo en: *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority* (1980), la Corte de Apelación del Sexto Circuito afirma: "*The overwhelming concern of the affiants apears to be related to the historical beginnings of the Cherokees and their cultural development. It is damage to tribal and family folklore and traditions, more than particular religious observances, which apears to be at stake. The complaint asserts an "irreversible loss to the culture and history of the plaintiffs." Though cultural history and tradition are vitally important to any group of people, these are not interests protected by the Free Exercise Clause of the First Amendment." Vid.* Court of Appeals for the Sixth Circuit, *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*, 15 April 1980, (620 F. 2d 1159). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/620/1159/, (último acceso en 10/01/2020).

[667] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 149.

Como ya se ha observado en el apartado anterior, con este tipo de normas se intenta proteger elementos (muebles, inmuebles, materiales o inmateriales) que son considerados importantes y que, por lo tanto, deberían ser preservados para el futuro.[668] La tutela concreta de los SNS a través de normas de protección del patrimonio es un recurso muy común en diferentes jurisdicciones, en las cuales los argumentos basados en la libertad religiosa o en títulos de propiedad no producen los resultados pretendidos.

Las normas sobre patrimonio cultural aplicables a los SNS pueden ser normas de carácter general, que tratan sobre el patrimonio de todo el país; o normas de carácter específico, que tratan específicamente sobre el patrimonio indígena. Nueva Zelanda y Australia son los países con una mayor cantidad de normas relacionadas específicamente con el patrimonio indígena, y por esta razón en estos países este es el principal modelo de tutela.

Este modelo de tutela también presenta una serie de problemas dentro de cada ordenamiento jurídico. Problemas relacionados principalmente con el carácter actual del uso de las propiedades religiosas y con la noción de patrimonio como algo histórico, estancado en el tiempo. Las primeras leyes de protección del patrimonio cultural estaban fuertemente influenciadas por la idea del patrimonio considerado como una reliquia, algo ubicado históricamente en el pasado, cuyo valor era exclusivamente histórico o arqueológico y que debería ser preservado para fines científicos o educacionales.[669] Además, las normas solían adoptar una visión de protección del interés público sin considerar su significado actual para determinadas comunidades. No es hasta los años 1990 que se presenta un cambio de modelo en la protección del patrimonio cultural, el cual incluye ya el reconocimiento del significado actual de estos espacios. Sin embargo, la idea de que hay un interés público (de la sociedad en general) en cada norma de protección del patrimonio cultural puede ser el origen de problemas para los grupos

[668] En el Derecho internacional la preocupación inicial por los bienes culturales se remonta a la convención de la Haya de 1954 sobre "la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto", o a otras normas posteriores como: el art. 53 del Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales (Protocolo I); el art. 8, 2 del Estatuto de Roma de la corte Penal Internacional (2002). Para más detalles sobre la evolución de la normativa en la materia, con énfasis en la protección del patrimonio religioso *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'Law and religious cultural heritage in Europe', *op. cit.*, p. 16.

[669] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 217.

sociales concretos que viven en relación directa y actual con lo que se considera, desde una perspectiva nacional, como un artefacto abstracto.

Una de las ventajas de este modelo es la protección directa de los objetos de las normas, y no necesariamente de determinados intereses subjetivos sobre aquellos objetos. Es decir, una vez reconocido que determinado bien material o inmaterial debe ser incluido en los diferentes catálogos de patrimonio, por lo general, se le aplica un régimen jurídico diferenciado, el cual incluye limitaciones más o menos extensas sobre el uso y sobre el ejercicio de los derechos de propiedad sobre el mismo. En los apartados correspondientes a cada país veremos cómo se manifiesta en la práctica la aplicación de este tipo de normas.

2.3. SITIOS NATURALES SAGRADOS COMO ENTIDADES CON PERSONALIDAD JURÍDICA PROPIA

El tercer supuesto de tutela de SNS que se encuentra en algunos ordenamientos jurídicos consiste en diferentes formas de reconocimiento de personalidad jurídica para elementos naturales. Dentro de este abanico general de normas se pueden identificar, por lo menos, tres clases distintas: las que reconocen derechos de la naturaleza, genérica y colectivamente considerada; las que reconocen derechos a elementos concretos de la naturaleza, como ríos, montañas, etc.; y, por último, las que reconocen titularidad de derechos a elementos no-materiales asociados a la naturaleza, como pueden ser espíritus de ríos, de bosques, etc.

A continuación, se abordarán las principales características correspondientes a cada tipo de norma.

2.3.1. Derechos de “la naturaleza”

El sentido más básico de lo que se entiende por derechos de la naturaleza en la actualidad es el de aquellas normas que reconocen alguna forma de titularidad de derechos para la naturaleza considerada en un sentido genérico. El objetivo de esta clase de normas es mejorar la tutela jurídica de aquellos espacios, considerando que en los sistemas jurídicos modernos la declaración de derechos es la forma normalmente utilizada para conferir un mayor grado de protección a alguna entidad concreta. El reconocimiento de que algo es una persona en sentido jurídico cambia completamente su papel en todas las relaciones

jurídicas posibles, porque este mecanismo significa una aceptación de que aquella entidad tiene un valor en sí misma, la cual el sistema jurídico reconoce.[670]

Como señala STONE en uno de los textos clásicos sobre derechos de la naturaleza, la atribución de derechos significa dos cosas: (a) que existe un órgano capaz de velar por el derecho garantizado, en caso de vulneración; (b) que el titular del derecho puede acudir, de manera directa en nombre propio o mediante representación ante dicho órgano o sistema, para solicitar alguna medida para su beneficio directo.[671]

El primer fundamento para la defensa de esta clase de extensión de derechos es de carácter utilitario: considerando el contexto de crisis ambiental contemporánea, sería la mejor forma de mejorar la protección del entorno.[672] Se trata de un argumento de carácter utilitarista. Este tipo de defensa observa que la atribución de personalidad jurídica es algo que no está necesariamente vinculado a la persona humana, porque a lo largo de la historia no todas las personas humanas han contado con el reconocimiento de su personalidad jurídica, y diferentes entidades no-humanas, como las corporaciones y los Estados, han sido reconocidos como personas jurídicas, entidades capaces de poseer derechos y representarse en nombre propio ante los tribunales. El argumento es el siguiente: ¿si se confiere personalidad jurídica, con gran éxito, a corporaciones, por qué no hacer lo mismo con el ambiente natural?

Así, como observa GORDON, una persona en el sentido jurídico del término es algo definido por la misma ley, es una categoría construida histórica y socialmente, que puede o no tener similitudes con la idea de persona, en el sentido filosófico o psicológico del término. La misma autora observa que, a pesar de que la idea sea contra-intuitiva, ha terminado siendo ampliamente aceptada en el Derecho moderno, debido a su utilidad en el contexto de un mundo que funciona según un sistema de producción capitalista.[673] Desde esta perspectiva, lo único que sería necesario para dar efectividad a las normas de

[670] *Vid.* Dinah SHELTON, 'Nature as a legal person', *VertigO*, 22 (2015), p. 2.
[671] *Vid.* Christopher D. STONE, 'Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects', *op. cit.*, p. 458.
[672] Esta idea de utilidad está presente desde el principio en el artículo de STONE, y también en la opinión disidente del Juez William Douglas en Supreme Court of the United States, *Sierra Club v. Morton, 19 April 1972, (405 U.S. 727).* Disponible en: https://cite.case.law/us/405/727/, (último acceso en 10/01/2020).
[673] *Vid.* Gwendolyn J. GORDON, 'Environmental Personhood', *Columbia Journal of Environmental Law*, xliii/1 (2017), p. 71.

Derecho ambiental sería cambiar el estatuto jurídico de la naturaleza de cosa hacia persona, y con eso dejar de tratar a la naturaleza o al ambiente como una *commodity*.[674]

Sin embargo, este no es el único argumento utilizado para defender la titularidad de derechos de entes naturales. Diferentes corrientes de la ética ambiental, de carácter ecocéntrico o vinculadas a la ecología profunda, han sostenido la defensa de dicha extensión de derechos basándose en razones más sustantivas, como la necesidad de reconocer la existencia de valores intrínsecos a entidades naturales. Desde esta perspectiva, la extensión de los derechos sería una obligación moral, y no se adoptaría exclusivamente por razones de carácter instrumental. [675]

La defensa basada en la idea de valor intrínseco aún se puede dividir en dos perspectivas diferentes: la secular y la religiosa. La perspectiva secular es la que se desarrolla desde los años 1960 a partir de corrientes de ética ambiental, como por ejemplo la propuesta por CALLICOT, la ética de la tierra.[676] En estos casos, la defensa de valores intrínsecos para la naturaleza está motivada por los hechos de la biología evolucionista como, por ejemplo, la interdependencia entre todos los seres vivos. Esta perspectiva inspira además el movimiento de la Jurisprudencia de la Tierra,[677] o la propia Carta Mundial de la Naturaleza de 1982.[678]

La perspectiva religiosa está asociada a cosmologías animistas, que incluyen la existencia de dioses y seres espirituales en la naturaleza, y es la que inspira, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2010).[679] En ambos casos hay un reconocimiento genérico de derechos de la naturaleza. Las dos leyes aprobadas en Bolivia en 2010 y 2012 sobre derechos de la "madre tierra" incorporan un abordaje holístico, de

---

[674] *Vid.* David R. BOYD, *Rights of Nature: a legal revolution that could save the world.* (Toronto, 2017), p. 112.
[675] *Vid.* Gwendolyn J. GORDON, 'Environmental Personhood', *op. cit.*, p. 50.
[676] *Vid.* J Baird CALLICOTT, 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic', in Michael E ZIMMERMAN (ed), *Environmental philosophy : from animal rights to radical ecology* (Englewood Cliffs, N.J., 1993) p. 122.
[677] *Vid.* Cormac CULLINAN, 'A history of The Wild Law', in Peter BURDON (ed), *Exploring Wild Law: the Philosophy of Earth Jurisprudence* (Mile End, 2011), p. 13.
[678] *Vid.* *Resolución n. 37/7: Carta Mundial de la Naturaleza*, aprobada por la Asamblea General durante el 37° período de sesiones, A/RES/37/7. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/37/7, (último acceso en 10/01/2020).
[679] *Vid.* Eduardo GUDYNAS, 'Los derechos de la Naturaleza en serio', in Alberto Acosta and Esperanza Martínez (eds), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política* (Quito, 2011), p. 249; Susana BORRAS, New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature, 5 *TEL* 113 (2016), p. 142.

carácter panteísta, según el cual, toda la naturaleza sería, de alguna forma, sagrada y, por lo tanto, tendría derechos.

Como bien observa STUDLEY los casos de reconocimiento de derechos genéricos a la naturaleza, considerada abstractamente, se fundamentan en una visión de mundo secular, matizada por las relaciones concretas de interdependencia; o, por una visión panteísta según la cual todo en el mundo es sagrado y debería tener su valor intrínseco reconocido por el Derecho.[680]

2.3.1.1. Las ordenanzas en los EE. UU

El movimiento contemporáneo por el reconocimiento de los derechos de la naturaleza ha empezado a generar resultados legislativos concretos en los EE.UU. a partir de la iniciativa del *Community Environmental Legal Defense Fund*, fundada por Thomas Linzey.[681] A partir de la asesoría prestada por esta organización, la primera entidad administrativa de los EE.UU. en otorgar derechos a la naturaleza en una de sus ordenanzas fue la ciudad de Tamaqua en el Estado de Pensilvania, en el año 2006.[682] En el año 2010, Pittsburg fue la primera ciudad de grandes dimensiones en adoptar una ordenanza similar que reconoce derechos a los sistemas naturales. En la misma se puede leer la siguiente disposición:

> 618.0 3 (b). *Rights of Natural Communities. Natural communities and ecosystems, including, but not limited to, wetlands, streams, rivers, aquifers, and other water systems, possess inalienable and fundamental rights to exist and flourish within the City of Pittsburgh. Residents of the City shall possess legal standing to enforce those rights on behalf of those natural communities and ecosystems.*

Desde la promulgación de esta ordenanza inicial hasta la actualidad, más de treinta ciudades en los EE.UU. han adoptado disposiciones similares en normas de carácter

---

[680] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.*, p. 9.

[681] Se trata de una Organización No-Gubernamental con base en los EE. UU. y que ha sido responsable de asesorar a diferentes movimientos políticos para la aprobación de leyes y otros tipos de normas que, entre otras cosas, reconocen derechos a la naturaleza. El CELDF asesoró a la Asamblea Constituyente de Ecuador para aprobar la Constitución.

[682] Se trata de la Ordenanza n. 612/2006, que prohíbe el vertido de aguas residuales tóxicas por considerarlo una ofensa hacia los "derechos de la naturaleza". La ordenanza puede ser consultada en el repositorio de la Iniciativa Armonía con la Naturaleza de la ONU. Disponible en:. http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload666.pdf , (último acceso 10/01/2020).

local.[683] Las ordenanzas son adoptadas como actos de autogobierno, de gestión del uso del espacio físico de las diferentes municipalidades.[684]

A diferencia de lo ocurrido en otros países, en los EE. UU. el reconocimiento de derechos a elementos naturales no estuvo asociado a movimientos reivindicativos de los pueblos originarios de dicho continente. El argumento de estas ordenanzas es de carácter instrumental y secular; se considera que la declaración de derechos es la mejor forma de proteger el entorno natural de las comunidades en las cuales las mismas son aprobadas.

2.3.1.2. Derechos de la naturaleza en normas de carácter constitucional

En el ámbito constitucional, los dos grandes hitos en el reconocimiento de derechos de la naturaleza son las Constituciones de Ecuador del año 2008 y de Bolivia del 2010. Sin embargo, como indica GORDON, un cierto reconocimiento de valor intrínseco no-instrumental de la naturaleza ya se había incorporado con anterioridad en otras normas constitucionales, como por ejemplo en la Constitución de Suiza de 1999, en la cual, en su art. 120, que trata sobre la tecnología genética no-humana, menciona la existencia de una "dignidad de los seres vivos" al referirse al uso de plantas, animales y "otros organismos".

Las dos Constituciones previamente mencionadas, han sido objeto de análisis y comentarios a lo largo de los años, de modo que esta tesis no pretende volver a tratar todos los elementos relacionados con los derechos de la naturaleza recogidos en las mismas, sino únicamente analizar de manera concreta hasta qué punto este reconocimiento de derechos puede ser utilizado para la tutela de los SNS.

En lo que respecta a la Constitución ecuatoriana, las referencias religiosas son bastante evidentes. Ya en el preámbulo, la Constitución "celebra" la pachamama e "invoca en nombre de Dios". A pesar de que contemporáneamente las referencias a la "madre tierra", o pachamama están siendo utilizadas cada vez con más frecuencia en documentos

[683] Una recopilación útil de las ordenanzas que reconocen algún tipo de derechos de la naturaleza en los EE. UU. puede encontrarse en la web de la iniciativa Armonía con la Naturaleza. *Vid.* 'Rights of Nature Law, Policy and Education', Disponible: http://www.harmonywithnatureun.org/rightsOfNature/ (último acceso en 10/01/2020).

[684] *Vid.* David R. BOYD, *Rights of Nature: a legal revolution that could save the world.*, *op. cit.*, p. 114.

internacionales,[685] se trata de un concepto cuyo origen es religioso. La pachamama es una diosa para los pueblos andinos, la cual tutela la fertilidad, el ganado y los animales silvestres,[686] y que exige reciprocidad, porque al mismo tiempo que da vida exige ser nutrida a través prácticas rituales.[687] En otras palabras, se trata de una "esencia anímica" materna, que permea, pero no se reduce a la manifestación física del planeta tierra.[688] Entonces, a pesar de que se hace un uso secularizado de la idea de pachamama, su origen es claramente religioso.

Sin embargo, el reconocimiento de derechos de la naturaleza que hace la Constitución de Ecuador no trata específicamente el tema de los SNS, porque el reconocimiento de derechos es de la naturaleza genéricamente considerada, y exclusivamente de sus aspectos materiales. El concepto de pachamama reproducido en el preámbulo y en el artículo 71 se reduce a su dimensión material. La naturaleza es reconocida como sujeto de derechos (art. 10), pero el concepto de naturaleza expuesto en la Constitución, como espacio "donde se reproduce y realiza la vida" (art. 71) y que es "vital para nuestra existencia" (preámbulo), es de carácter puramente material. En este sentido, la dimensión cultural, espiritual o religiosa de la idea de pachamama es reducida. Esta conclusión se ratifica en los derechos concretos consagrados en los artículos 71 y 72: (a) respeto a su existencia; (b) al mantenimiento y regeneración de los ciclos vitales; (c) al mantenimiento y regeneración de sus estructuras, funciones y procesos evolutivos; (d) derecho a la restauración. Así, todos los derechos están relacionados con aspectos materiales.

En el caso de Bolivia ocurre algo similar. La inspiración inicial es de carácter religioso (el preámbulo de la Constitución también hace referencia explícita a la pachamama y a Dios), pero, al contrario de la de Ecuador, no hay una declaración formal en el texto de

[685] En este sentido, véase el apartado en el capítulo II sobre la iniciativa "Armonía con la Naturaleza" de las Naciones Unidas, en la cual las referencias a la "madre tierra" están en prácticamente todos los documentos.

[686] *Vid.* Silvia GARCÍA; Rolandi DE PERROT; Diana SUSANA, 'Relatos y ritual referidos a la pachamama en Antofagasta de la sierra, puna meridional Argentina', *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, xxv/1 (2000), pp. 7–25.

[687] *Vid.* Eugenio Raúl ZAFFARONI, 'La Pachamama y el humano', in Alberto ACOSTA; Esperanza MARTÍNEZ (eds), *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política* (Quito, 2011), p. 112.

[688] *Vid.* Daniela DI SALVIA, 'Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama', *Gazeta de Antropología*, xxvii/1 (2011).

la Constitución de unos derechos de la naturaleza.[689] No obstante, el art. 33 de la Constitución, reconoce un *derecho* a otros seres vivos (no-humanos) a desarrollarse plenamente, y el artículo 34 confiere una amplia legitimación activa para la defensa de intereses de la naturaleza. Como observa ZAFFARONI, la declaración de derechos de la naturaleza incorporada en la Constitución boliviana es mucho más sutil, pero puede ser deducida a partir de la referencia a "otros seres vivos", y a partir de la mencionada amplia legitimación activa.[690]

Se observa que en la Constitución de Bolivia la declaración de derechos de la naturaleza tampoco se asocia a la protección concreta de los SNS. La declaración de derechos en los dos países está motivada por una especie de holismo o de ecocentrismo que, indistintamente, al conferir valor a la naturaleza como un todo, pierde en cierto sentido la capacidad de jerarquizar determinados elementos concretos del ambiente natural,[691] como serían los SNS.

Sin embargo, en ambos casos, la tutela de estos espacios podría vincularse, partiendo de un fundamento constitucional, a través de las normas de ambas Constituciones que tratan la autonomía de los pueblos indígenas para decidir sobre su vida social, económica y también religiosa (como ocurre en los artículos 56 y 57 de la Constitución ecuatoriana y en los artículos 4, 30, 98 de la Constitución boliviana).

La parte más interesante de la Constitución boliviana en lo que respecta a los SNS es la inclusión en diferentes partes de su texto (en 7 ocasiones: artículos 4, 30, I, II.2, II.13, II.14, 98.II, 100.I) de la idea de cosmovisión. Como se verá más adelante en el Capítulo IV, incluir esta idea a nivel constitucional es dar un paso más en el reconocimiento constitucional de la idea de pluriverso, en el camino de la superación de la dicotomía naturaleza-cultura que permea todo el sistema jurídico.

2.3.2. Derechos de elementos naturales concretos

Otra clase de normas y decisiones judiciales que se han desarrollado en los últimos años y que reconocen derechos de la naturaleza, no lo hacen en función de la naturaleza de

[689] Antoni PIGRAU SOLÉ, *Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental un estudio de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia*, (Tirant lo Blanch, Valencia, 2013).
[690] *Vid.* Eugenio Raúl ZAFFARONI, 'La Pachamama y el humano', *op. cit.*, p. 105.
[691] *Vid.* Gwendolyn J. GORDON, 'Environmental Personhood', *op. cit.*, p. 83.

manera general, sino que reconocen derechos a elementos naturales en particular. La tabla que se incluye a continuación resume algunos de los principales casos más recientes en este sentido:

Año	País	Título	Tipo.
2011	Ecuador	Corte Provincial de Justicia de Loja. 11121-2011-0010	Decisión judicial
2014	Nueva Zelanda	Te Urewera Act 2014	Ley
2017	Nueva Zelanda	Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017	Ley
2017	India	Writ Petition (PIL) No.126 of 2014 (Ganges y Yamuna)	Decisión judicial.
2017	Australia	Yarra River Protection (Wilip-gin Birrarung murron) Act 2017	Ley
2017	India	Lalit Miglani vs State Of Uttarakhand And Others on 30 March, 2017 (Himalaya)	Decisión Judicial
2016	Colombia	Corte Constitucional Expediente T-5.016.242 (Rio Atrato)	Decisión judicial.
2018	Colombia	Corte Constitucional Expediente STC 4360-2018 (Amazonia colombiana)	Decisión judicial.
2018	Colombia	Tribunal Administrativo de Boyacá (Páramo de Pisba)	Decisión judicial
2019	EE.UU.	*Lake Erie Bill of Rights*	Ley
2019	Bangladesh	High Court of Bangladesh. Rio Turag	Decisión judicial
2019	Colombia	Caso del Rio Cuenca. Tribunal Superior de Medellín. 2019-076.	Decisión judicial

Lo recogido en esta tabla se discutirá en detalle en los apartados correspondientes a cada país. No obstante, se adelanta que el aspecto que los comunica es que el ente que tiene su personalidad jurídica reconocida no es la naturaleza de manera general, sino algún elemento particular, bien sea un río, un ecosistema, una montaña, un lago, etc.

2.3.3. Derechos de entidades no-materiales

La última clase de normas genéricamente consideradas bajo el paraguas de los derechos de la naturaleza son las que, además de reconocer subjetividad jurídica a algún elemento natural, extienden este reconocimiento a una dimensión no-material asociada al mismo. Es decir, estas normas confieren, en cierto sentido, derechos a los seres inmateriales que se considera que habitan en el elemento material concreto (espíritus, dioses, etc.). Esta es la forma más directa de reconocimiento legal de los SNS. El ejemplo más evidente es el *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017*, en el cual se afirma que: *"The Crown acknowledges through this settlement that Te Awa Tupua is an indivisible*

and living whole, comprising the Whanganui River from the mountains to the sea, incorporating its tributaries and all its physical and metaphysical elements".[692] En dicha Ley hay un cambio en la terminología, ahora bien, la autoridad responsable del río es un guardián, y no el *trustee*, es decir el comité del fideicomiso.[693]

Otro ejemplo es la Orden Ministerial de Benín, de 2012, sobre los Bosques Sagrados del País. La norma define los bosques sagrados como: "*Forest of the gods or spirits: Any forest where one or several gods or spirits live.*"[694]

Este tipo de declaración de derechos hace referencia a los ENSNS que, como se ha visto, son aquellos sitios sagrados que se considera que están habitados por algún tipo de *numina*.[695] Esta clase de norma incorpora disposiciones de lo que sería considerado como una especie de gobernanza espiritual,[696] y presentan, como se discutirá en breve, una serie de dificultades relacionadas precisamente con la incorporación de aquellos elementos ajenos a los sistemas jurídicos occidentales.

3. LA TUTELA JURÍDICA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES ORDENAMIENTOS JURÍDICOS NACIONALES

Antes de empezar con los diferentes modelos jurídicos de tratamiento de los SNS en los diferentes ordenamientos nacionales, es importante señalar que se ha elegido comentar casos de los siguientes países: Australia, Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda e India; y de forma agrupada, algunos casos de otros países del mundo con normas específicas sobre SNS. La elección de dichos países se debe en primer lugar a la existencia de una larga tradición de respuesta jurídica ante los conflictos asociados a SNS, tanto a través de la producción normativa, como a través de las decisiones judiciales. En segundo lugar, por la facilidad de acceso a la información, debido al idioma y por la existencia de abundante literatura especializada en cada uno de ellos.

---

[692] *Vid.* Part 3, Subpart 1, 69, (1). New Zealand, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act*., *op. cit.*
[693] *Vid.* Dinah SHELTON, 'Nature as a legal person', *op. cit.*, p. 8.
[694] *Vid. Interministerial Order N° 0121/MEHU/MDGLAAT/DC/SGM/DGFRN/SA. Setting the conditions for the sustainable management of sacred forests in the Republic of Benin*. Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2014/09/Benin-Sacred-Forest-law-final-English-version-2014.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[695] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.*, p. xx.
[696] *Ibid.*, p. 84.

Además, se ha optado por agrupar los países en dos grandes grupos generales. Primero, los países con mayor desarrollo legislativo relacionado con el tema de los SNS; y, segundo, los países en los cuales el elemento de principal interés son las decisiones judiciales adoptadas sobre el tema. Obviamente, la clasificación es de carácter didáctico, porque en todos los casos existe alguna forma de norma jurídica y de decisiones judiciales. En el primer grupo, constan Australia y Nueva Zelanda; y en el segundo grupo Canadá, EE.UU. e India.

3.1. PAÍSES QUE CUENTAN CON DESARROLLO NORMATIVO EN MATERIA DE SNS

3.1.1. Australia

El régimen jurídico de los SNS en Australia[697] se compone de normas de diferentes rangos, considerando que también los Estados tienen competencia para legislar sobre la materia. Como suele ocurrir en otros ordenamientos jurídicos, los SNS asociados a los pueblos aborígenes del continente han sido tutelados por diferentes tipos de normas, entre las cuales se destacan las normas relacionadas con la protección del patrimonio arqueológico, histórico y cultural.[698]

La particularidad que caracteriza al ordenamiento jurídico de Australia es que en el Territorio del Norte desde 1978 se adoptó una legislación específica para tratar los SNS, separando el tema de otras cuestiones relacionadas genéricamente con la "idea de patrimonio cultural". La adopción de esta Ley propia constituye una innovación en la técnica legislativa para tratar el fenómeno de los SNS; se trata de una norma pionera en el mundo y que, por lo tanto, será el objeto principal del análisis que se realiza en el presente apartado.

Sin embargo, esta Ley de 1978 no es la primera ley australiana que trata el tema de los Sitios Sagrados. Ya en 1972, en el Estado de Australia Occidental, se había aprobado el *Aboriginal Heritage Act 1972*, la cual, como su título indica, tiene por objeto regular el patrimonio del pueblo aborigen, y que incorporó por la primera vez en el Derecho

[697] La forma de gobierno del país es una Monarquía Constitucional Federal Parlamentaria, que posee una Constitución escrita.

[698] *Vid.* Lauren BUTTERLY; Rachel PEPER, 'Are Courts Colourblind to Country: Indigenous Cultural Heritage, Environmental Law and the Australian Judicial System ', *University of New South Wales Law Journal*, (2017), xl, 2017, p. 1313–1335.

australiano una disposición sobre los SNS (art. 5 (b)). De acuerdo con TAN,[699] este modelo inicial, según el cual se tratan los SNS en normas sobre patrimonio cultural, ha sido imitado por los diferentes Estados Australianos. En la actualidad, Australia es el país con más leyes sobre patrimonio cultural específicas relacionadas con las poblaciones originarias. [700]

Como ocurre en los otros países, los conflictos sobre SNS en Australia están en su mayor parte relacionados con los que están ubicados en áreas públicas o propiedad de terceros.[701] Los SNS ubicados dentro del territorio indígena suelen contar con una mayor protección legal y no sufren de tanta presión externa.

3.1.1.1. Sitios Naturales sagrados de acuerdo con la Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act

Antes de analizar la norma específica sobre SNS, es necesario tener en consideración las disposiciones sobre el tema adoptadas en la Ley Federal australiana de 1976 sobre los derechos territoriales de las poblaciones aborígenes, la *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act.* La norma en cuestión, cuyo objetivo principal era reconocer y devolver la tenencia de sus tierras a los aborígenes del norte, contiene algunas disposiciones específicas sobre lugares sagrados.

En primer lugar, esta Ley es pionera en el Derecho federal australiano, definiendo a los sitios sagrados como: "*…a site that is sacred to Aboriginals or is otherwise of significance according to Aboriginal tradition, and includes any land that, under a law of the Northern Territory, is declared to be sacred to Aboriginals or of significance according to*

---

[699] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 91.

[700] En el ámbito federal y en los demás Estados de la Federación Australiana, el tema de los sitios sagrados está regulado, por lo general, en normas relacionadas con la preservación del patrimonio cultural, por ejemplo: en el Territorio de la Capital Australiana - *Heritage Act 2004 Heritage Objects Act 199;* en Nueva Gales del Sur - *Heritage Act 1977 National Parks and Wildlife Amendment (Aboriginal Ownership) Act 1996;* en Queensland - *Aboriginal Cultural Heritage Act 2003 Torres Strait Islander Cultural Heritage Act 2003;* en Australia Meridional - *Aboriginal Heritage Act 1988;* en Tasmania - *Aboriginal Relics Act 1975;* en Victoria - *Aboriginal Heritage Act 2006 Heritage Act 1994;* en Australia Occidental - *Aboriginal Heritage Act 1972.*

[701] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 773.

Aboriginal tradition." (*Part* I, (3), 1).[702] Como se observa, la definición es de carácter formal, se considera sitio sagrado cualquier lugar considerado sagrado por los aborígenes. No hay ningún criterio sustantivo sobre la sacralidad de los espacios naturales, lo que permite una interpretación amplia de su alcance.

Además de la definición, la Ley establece la obligación de los Consejos Territoriales (*Land councils*) de asesorar al pueblo aborigen en la protección de aquellos espacios (*Part 3, 23, (ba)*), y por fin establece una infracción relacionada con los lugares sagrados: la prohibición de acceso (69, sección 1), bajo pena de multa aplicable tanto para personas físicas (69, sección 1.a) como para personas jurídicas (69, sección 1.b), como también la pena de prisión para las personas físicas, la cual puede llegar a ser de hasta 12 meses de cárcel.[703]

Finalmente, la Ley federal establece que el gobierno del Territorio del Norte de Australia tiene competencia para legislar, entre otras cosas en materia de SNS. Y es a partir de esta competencia que la Ley sobre SNS es aprobada por el parlamento del Territorio del Norte.

3.1.1.2. El régimen jurídico de los Sitios Naturales Sagrados en el Territorio del Norte

El Régimen Jurídico de los SNS en el Territorio del Norte se regula mediante la *Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act* de 1989, través de una resolución del año 2004:

[702] Esta definición, a pesar de ser muy genérica, ha generado algunos problemas en el Derecho australiano. Como señala RENWICK, se discutió la propiedad de la utilización de la palabra *site* (sitio) para referirse al objeto de tutela de la Ley en cuestión. La razón del cuestionamiento es que muchos de los sitios sagrados aborígenes son áreas de grandes dimensiones, que podrían considerarse como no incluidas en la definición restrictiva de sitio, como una formación natural muy específica. *Vid.* James RENWICK, 'Protection of Aboriginal Sacred Sites in the Northern Territory - A Legal Experiment', *Federal Law Review*, xix (1990), p. 378–419, p. 383.

[703] Las normas sobre SNS adoptadas por esta Ley se basaron en unos estudios previos realizados por la comisión encargada de investigar sobre las tierras aborígenes. En el segundo informe presentado por esta comisión en 1974, se hacen las siguientes recomendaciones relacionadas con los SNS: "(i) An official, legally-recognized register should be compiled of_ all sacred sites which their custodians are willing to declare. 1 02 (ii) Warning notices, fences and other protective steps should be entirely at the discretion of the custodians of each site. (iii) All necessary precautions should be taken to safeguard sacred sites in the course of activities such as roadmaking and mining. (iv) It may be apropriate to place some sacred sites out of bounds to all non-Aborigines unless they are accompanied by an authorized guide. (v) It should be an offence knowingly to damage or desecrate a sacred site. (vi) Policy for the protection of artistic and historic sites no longer of special religious significance to living Aborigines, should be worked out in consultation between regional and national Aboriginal organizations and others interested in their preservation" *Vid.* The Parliament of the Commonwealth of Australia, *Aboriginal Land Rights Commission-Second Report*. Parliamentary Paper n. 69, April l974. Disponible en: https://apo.org.au/sites/default/files/resource-files/1974/05/apo-nid36136-1175546.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 102.

Northern Territory Aboriginal sacred sites regulations.[704] A continuación, se presentan las principales instituciones creadas por la Ley y su modo de funcionamiento.

Dicha Ley entró en vigor en 1989.[705] Se trata de una Ley bastante detallada, que tiene por objeto crear herramientas para la gestión de los Sitios Sagrados vinculados a la cultura aborigen, con la finalidad, por un lado, de proteger estos espacios y, por otro, compatibilizar dicha protección con el uso económico del territorio.

A través de la Ley se crean los siguientes mecanismos de tutela de los Sitios Sagrados: (a) una autoridad administrativa (*Aboriginal Areas Protection Authority*); (b) un sistema de registro de los sitios sagrados; (c) un sistema de concesión de permisos para la realización de actividades en SNS; (d) el establecimiento de una serie de infracciones administrativas; (d) la declaración de algunos derechos. A continuación, se comenta el funcionamiento de cada una de estas estructuras. Esta Ley es considerada como innovadora por crear una autoridad relativamente independiente y compuesta principalmente por la población aborigen que se encarga de velar por la protección de los SNS, con poderes para registrarlos y perseguir la aplicación de sanciones en caso de infracción.[706] El sistema de registro de SNS es uno de los pocos que existen en el mundo y presenta ventajas y desventajas, como se verá a continuación.

En los más de 30 años de funcionamiento del régimen jurídico de la Ley, la autoridad ha registrado aproximadamente 2000 SNS, ha emitido más de 5000 permisos de actividades, y ha establecido más de 20.000 medidas de protección para diferentes espacios.[707] Se prevé, además, la necesidad de que la voluntad de los aborígenes sea considerada en la aplicación de la Ley (*Part V, 42*), lo que permitiría flexibilizar la protección de los SNS, en caso de que esta sea la voluntad del propio pueblo aborigen. Como disposiciones generales, la Ley establece: (a) el derecho de todos los aborígenes a acceder a los SNS (*Part V, 46),* de conformidad con el derecho consuetudinario; (b) el derecho a cruzar

[704] Se trata de normas del Territorio del Norte de Australia, y no de normas de aplicación en todo el territorio nacional. Para un análisis histórico del proceso de aprobación de dichas normas. *Cfr.* James RENWICK, 'Protection of Aboriginal Sacred Sites in the Northern Territory - A Legal Experiment', *op. cit.*, pp. 378 y ss.

[705] La Ley revoca una Ley y una ordenanza del año de 1978, la *Aboriginal Sacred Sites Ordinance* y la *Aboriginal Sacred Sites Act (No. 2).*

[706] *Vid.* Pamela FAYE MCGRATH; Emma LEE, 'Title The fate of indigenous place-based heritage in the era of native', in Pamela FAYE MCGRATH (ed), *The right to protect sites : Indigenous heritage management in the era of native title* (Canberra, 2016), p. 10.

[707] *Ibid.*, p. 16.

propiedades privadas para acceder a los SNS (*Part V, 47).* Sin embargo, esta Ley ha sido objeto de crítica de algunos de los Consejos de Tierras (*Land Councils*), por considerar que la autoridad está sometida en sus decisiones de manera excesiva al poder estatal, bajo la autoridad del Ministro.[708]

3.1.1.3. La autoridad administrativa

La primera de las estructuras creadas es la autoridad administrativa (*Aboriginal Areas Protection Authority*) encargada de gestionar el sistema de registro establecido también por la Ley.[709] La autoridad está subordinada al Ministro jefe del Territorio del Norte, y está compuesta por 12 miembros de los cuales 10 de ellos deben ser custodios de SNS, y los otros dos son el representante legal y su sustituto.[710] Los Consejos del Territorio (*Land councils*) de las diferentes comunidades aborígenes señalan 20 posibles representantes y el administrador, es decir un representante del Gobierno del Territorio del Norte elige los 10 representantes que asumirán las funciones (*Part II, 6 (1)*). Los miembros son nombrados para un período máximo de hasta 3 años.

Las funciones de la autoridad están delimitadas en el punto 10, y consisten en diez tareas diferentes relacionadas con la gestión de los sitios sagrados. Entre las funciones de la autoridad se incluyen: (a) asesorar a los custodios de los sitios sagrados y a las personas que pretendan desarrollar algún tipo de actividad en áreas de influencia de estos lugares, emitiendo los permisos; (b) crear y mantener un registro de los sitios sagrados; (c) evaluar las peticiones de inclusión de los sitios sagrados en el registro; (d) promover la aplicación de la Ley.[711] Además, la autoridad está obligada a enviar al Ministro del Territorio Norte un informe anual sobre su actividad (*Part II, 14*).

---

[708] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 775.

[709] La idea de crear una autoridad responsable de proteger y controlar las actividades relacionadas con los SNS viene ya de la Ley sobre Sitios Sagrados de 1978 (*Aboriginal Sacred Sites (NT) Bill 1978*), que había creado la figura de la *Aboriginal Sacred Sites Authority*, que es el precursor de la actual estructura organizacional.

[710] Además de la determinación de que todos los miembros de la autoridad deban ser custodios de sitios naturales sagrados, se prevé un criterio de paridad de género, porque los consejos del territorio deben señalar 10 hombres y 10 mujeres, para que el administrador elija los 12 miembros. (Part II 6 (2)). También se prevé que para que haya quórum es necesaria la presencia mínima de 2 hombres y de dos mujeres. (Part II, 12, (7) (a)).

[711] Concretamente, la autoridad mantiene un servicio para recibir denuncias sobre daños en sitios sagrados. *Cfr.* Aboriginal Areas Protection Authority (Australia). *Register a Sacred Site*. Disponible en: https://www.aapant.org.au/our-services/register-sacred-site, (último acceso en 10/01/2020).

El sistema creado por la Ley está pensado para intentar conciliar la protección de aquellos espacios y permitir el desarrollo de otras actividades de interés público y privado. La Ley está dirigida hacia la protección de los SNS ubicados en áreas de propiedad de terceros, sea pública o privada, y se constituye en un régimen que limita en diferentes grados el derecho de uso indiscriminado de la propiedad de la tierra. Entre los poderes de la autoridad, se incluye el de demandar judicialmente a las personas que incurran en alguno de los delitos previstos por la norma. En el primer caso de este tipo, la Autoridad en 2013 demandó a una empresa minera (*OM Manganese Ltd.*) por la profanación de un sitio sagrado (*Two Woman sitting Down*), en *Aboriginal Areas Protection Authority v OM (Manganese) Ltd.* (2013).[712] En el caso en cuestión, se reconoció la profanación y el incumplimiento del permiso que había sido emitido por la autoridad y la empresa fue multada con la cantidad de 150.000 dólares.[713]

3.1.1.4. El sistema de registro de sitios sagrados

El primero de los sistemas de gestión creados por la Ley es el registro de SNS. El registro no condiciona la protección de los SNS dispuesta por la Ley, pero funciona como elemento probatorio, respecto a la existencia del sitio, a su extensión, a los titulares de los custodios, y otros elementos relacionados con los motivos de la sacralidad del espacio. [714] Sin embargo, el registro no es la única forma de catalogar a los SNS que utiliza la autoridad. Los SNS que no son objeto de petición de registro por alguna parte en concreto, pero que llegan al conocimiento de la autoridad por otras vías o sobre los cuales no hay datos muy claros sobre su dimensión e importancia, son incluidos en otro registro (*recorded sites*), y así se les puede aplicar la protección creada por la Ley.

El sistema de registro está regulado en la sección 2 de la parte tercera de la Ley. Cualquier custodio de un SNS situado en el Territorio del Norte puede solicitar su inclusión en el registro ante la autoridad (División 2 27.1). Cuando la autoridad recibe la solicitud de registro de un SNS lo primero que deberá hacer es reunirse con la persona solicitante y

[712] Para un análisis detallado sobre el caso, *Vid.* Gareth LEWIS; Ben SCAMBARY, 'Sacred bodies and ore bodies: Conflicting commodification of landscape by Indigenous peoples and miners in Australia's northern territory', in Pamela FAYE MCGRATH (ed), *The right to protect sites : Indigenous heritage management in the era of native title*, *op. cit.*, p. 222.
[713] *Vid.* Rachel PEPER, 'Not Plants or Animals: the Protection of Indigenous Cultural Heritage in Australia', *Australian Conference of Planning and Environment Courts and Tribunals*, (Hobart, 2014), 2014, p. 11.
[714] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 775.

con otros custodios del espacio para verificar si la persona que solicita está realmente a cargo de dicho SNS, a partir del análisis de las tradiciones aborígenes (División 2 27.2.a). Posteriormente, la autoridad deberá informarse de todos los datos pertinentes sobre este sitio sagrado, tales como la historia del lugar, su extensión, quiénes son los custodios, cuáles son las actividades permitidas y cuáles no; así como del periodo por el cual se solicita el registro (2.27.2.a-h). Esta información debe ser reproducida por escrito para constar en el futuro registro. Sin embargo, la propia Ley prevé la posibilidad de que, por motivos de secreto y para preservar la conciencia religiosa de la comunidad, se puede restringir el registro escrito a la información estrictamente necesaria (2.27.3).

Se prevé también que en el procedimiento de registro deban ser escuchados todos los propietarios de tierras en las cuales esté ubicado el SNS en cuestión, o que estén en áreas contiguas a las mismas (2.28.1). Se observa que la Ley asume la posibilidad de que los custodios no tengan relación de propiedad con el área en que está situado el SNS. La Ley garantiza a los propietarios de tierras en las cuales se pretenda registrar un SNS que puedan presentar alegaciones en relación con los posibles efectos adversos sobre su tierra. Sin embargo, la decisión final sobre la inclusión como un SNS o no es de la autoridad. El ministro, puede, entretanto, realizar una revisión de las decisiones de la autoridad, tanto en lo que respecta al registro de los SNS, como en relación con la emisión de los certificados. Una vez incluido en el registro, la decisión de la autoridad debe ser acatada en cualquier instancia, administrativa o judicial (parte IV, 45), sin necesidad de cualquier otra clase de prueba. Hasta 2018, había 2104 sitios registrados (*Registered Sites*), y 11.139 sitios no-registrados (*Recorded Sites*).[715]

3.1.1.5. Las autorizaciones de actividades que puedan afectar a los sitios sagrados

El sistema de emisión de permisos (*Authority Certificates*) para actividades que potencialmente puedan afectar a sitios sagrados es el segundo instrumento promulgado para controlar las actividades en áreas de SNS o áreas contiguas (Parte III, 19F).

[715] *Cfr.* Aboriginal Areas Protection Authority, *Annual Report, 2017-18, Darwin NT (Austrália). Disponible en: https://www.aapant.org.au/system/files/fileuploads/2017-2018_aapa.pdf. (último acceso en 10/01/2020)*, p. 49.

Las personas interesadas en desarrollar algún proyecto en el área en la que se considere que existe algún sitio sagrado deben solicitar un permiso ante la autoridad, para verificar si la actividad no afectará de manera negativa a este espacio. Tras analizar el caso, la autoridad puede emitir un certificado en dos situaciones: la primera, cuando la autoridad constituida considera que la actividad propuesta no afectará de manera significativa al sitio sagrado en cuestión (22 (1) (A)); la segunda, cuando, aunque exista alguna afectación significativa, se produzca un acuerdo entre el proponente de la actividad y los custodios del sitio sagrado (22 (1) (B)). Una vez emitido, el certificado condiciona la actividad del solicitante quien deberá observar las medidas de protección establecidas (22 (1) (C) (D)). Como se observa en el número 44 de la parte V de la Ley, este certificado es exigido incluso al propietario de la tierra que tenga un SNS registrado dentro de sus límites.

De acuerdo con información de la propia autoridad, la mayor parte de los certificados se emite para diferentes órganos gubernamentales (el Territorio, la Federación, gobiernos locales). En el año 2016-2017, por lo menos un 72% de todos los certificados fueron emitidos para organismos estatales.[716]

3.1.1.6. Las infracciones penales

En la cuarta parte de la Ley se establecen una serie de infracciones y sus respectivas penas relacionadas con el mal uso de los SNS. Las conductas penalizadas por la Ley son: el acceso indebido a un SNS (Parte IV, 33); el trabajo indebido en un SNS (Parte IV, 34); la profanación de un SNS (Parte IV, 35); la contravención de las condiciones establecidas en los certificados emitidos por la autoridad (Parte IV, 37); la vulneración del algún secreto asociado a algún SNS (Parte IV, 38). La autoridad para proteger las áreas aborígenes es la única responsable de llevar a cabo la persecución de dichas ofensas penales (Parte IV, 39). Las penas varían, desde multas hasta penas de prisión.

[716] *Cfr.* Aboriginal Areas Protection Authority, *Annual Report, 2016-17, Darwin NT (Austrália). Disponible en: https://www.aapant.org.au/sites/default/files/annualreport/2016-2017_aapa.pdf . (último acceso en 10/01/2020)*, p. 38.

3.1.2. Nueva Zelanda

El segundo país que posee normas relevantes en materia de SNS relativos a poblaciones originarias es Nueva Zelanda (AOTEAROA). Históricamente, en este país tres tipos básicos de normas han sido utilizados para abordar el tema de los SNS: normas sobre patrimonio cultural; normas sobre derechos territoriales de los pueblos originarios; y, finalmente, normas de gestión territorial y ambiental. Más recientemente, en algunos casos paradigmáticos que se tratarán al final del apartado, también se ha utilizado el modelo de asignación de personalidad jurídica a algunos de estos lugares.

De manera general, en el país las demandas de las poblaciones originarias por derechos territoriales y colectivos han ganado un tratamiento más directo a partir de 1975, con la creación de una especie de tribunal administrativo (*Waitangi Tribunal*)[717] encargado de interpretar el Tratado de Waitangi, de 1840, que es el marco inicial de todas las relaciones entre la Corona y los pueblos originarios. Esta autoridad administrativa se constituyó para resolver los diferentes conflictos de interpretación sobre la extensión de los derechos reconocidos en dicho tratado. Entre las funciones de dicho "tribunal" está la de proponer leyes para reconocer derechos incorporados en el Tratado de 1840. Es a partir de la actividad de este órgano y de la publicación de sus informes, que el tema de los SNS empezó a ganar atención por parte del gobierno del país.[718] Partiendo de estas resoluciones, el Parlamento neozelandés empezó a adoptar una serie de leyes, reconociendo derechos territoriales de los pueblos originarios y, en algunos casos, derechos específicos asociados a los SNS.[719] Se trata de una primera iniciativa para hacer efectivos los derechos previstos en el tratado y la reconciliación con los pueblos originarios.

La dimensión de la importancia del fenómeno de los sitios sagrados en el país puede ser ejemplificada gracias a la cantidad de legislación que trata sobre el tema. Una sencilla indagación en el sistema de búsqueda de legislación de carácter federal del parlamento

[717] Creado por el *Treaty of Waitangi Act 1975.*

[718] *Vid.* Richard COLLINS, 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *op. cit.,* p. 245.

[719] Los datos de 2018 muestran que fueron aprobados 71 leyes relacionadas con la interpretación de este Tratado, por parte del parlamento neozelandés. *Vid.* The Office for Maori Crown Relations (New Zealand). *Treaty Settlements Rōpū: Year-to-Date Progress Report*. 1 October 2018 – 31 December 2018. Disponible en: https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Quarterly-report-to-31-December-2018.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

del país, utilizando la expresión maorí para referirse a sitio sagrado - *wāhi tapu*, permite identificar 84 leyes diferentes que de alguna manera tratan el tema. La primera, una Ley de 1986 sobre Empresas Estatales,[720] y la más reciente, de diciembre de 2018, una de las leyes sobre resolución de conflictos asociados al Tratado de *Waitangi*, la *Ngāti Tūwharetoa Claims Settlement Act 2018.*

En el apartado siguiente se tienen en consideración algunas de las normas del Derecho federal del país sobre el tema de los SNS.

3.1.2.1. Normas generales sobre los wāhi tapu en el derecho federal neozelandés

Como indica MAGALLANES, el movimiento para el reconocimiento de los derechos ancestrales de los maorís tiene un primer efecto legislativo en la *Conservation Act* de 1987, que regula la política de conservación del país.[721] Una de las primeras disposiciones de la Ley es la de que ésta debería de ser interpretada de manera que se respete el Tratado de Waitangi (*Part 1, 4*), abriendo así la posibilidad de que los valores inmateriales asociados al territorio sean incorporados en la legislación ambiental.

Sin embargo, no es hasta 1991, con la aprobación de la *Resource Management Act*, cuando el tema de los SNS pasa a ser tratado de manera más específica en el Derecho federal neozelandés.[722] La Ley en cuestión menciona a los *wāhi tapu,* considerándolos como uno de los tipos posibles de bienes capaces de ser considerados como patrimonio histórico (Sección 2 (1)). Además, la norma consagra entre los principios de gestión de la política ambiental, la necesidad de observar el *kaitiakitanga* o las prácticas de custodia tradicional de un área ocupada por la tribu (Part. 2 7(a)), incorporando en el principal marco legislativo sobre política ambiental del país una norma de derecho consuetudinario maorí.

La Ley (sección 6(e)) prevé que todas las personas que actúen en su cumplimiento deberán necesariamente considerar como temas de importancia nacional: "(*e) the*

[720] *Vid. State-Owned Enterprises Act 1986, 18 December 1986, (Public Act n.1986 No 124).* Disponible en : http://www.legislation.govt.nz/act/public/1986/0124/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020).
[721] *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', in Anna Grear and Louis J. KOTZÉ (eds), *Research Handbook on Human Rights and the Environment* (Cheltenham, 2015), p. 291.
[722] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 26.

relationship of Maori and their culture and traditions with their ancestral lands, water, sites, waahi tapu, and other taonga". Además, determina que uno de los temas que deben ser considerados en la evaluación de impactos ambientales es su efecto sobre valores espirituales (*Schedule 4, 7*). Estos constituyen principios generales de toda la política ambiental del país.

De acuerdo con MAGALLANES, estas normas motivaron el reconocimiento de la cosmología maorí en diferentes decisiones judiciales. Por ejemplo, reconociendo la sacralidad de ríos o montañas, y limitando el desarrollo de determinadas actividades económicas en dichas áreas.[723] Sin embargo, según TAN, a pesar de que la Ley representa una apertura del sistema institucional a la cosmología maorí, no se crean en la misma derechos o instrumentos jurídicos que puedan ser utilizados para la protección de todo y cualquier *wāhi tapu*, lo que se crean son obligaciones muy genéricas para los poderes públicos, de "tener en consideración", u "observar" las prácticas culturales de los pueblos originarios del territorio.[724]

No obstante, la Ley de 1991 no había definido a los *Wāhi tapu*. La definición legal del término no se incorpora en el Derecho neozelandés hasta su inclusión en la sección 2 de la *Historic Places Act* de 1993:[725] "*Wāhi tapu means a place sacred to Maori in the traditional, spiritual, religious, ritual, or mythological sense*". La mencionada Ley establecía un sistema de registro de los sitios sagrados en el órgano responsable del patrimonio histórico en Nueva Zelanda, que actualmente se denomina *Heritage New Zealand Pouhere Taonga*. El procedimiento de registro se realizaba por parte del Consejo

[723] En las decisiones recopiladas por la autora se observa que la cosmología maorí motivó la limitación del desarrollo de alguna actividad económica por la existencia de intereses religiosos en el área. *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', *op. cit.,* p. 293. En el mismo sentido , COLLINS, haciendo una recopilación de los casos llevados a juicio entre aquellos cuyas resoluciones fueron favorables a los intereses maorís, destaca la construcción de una torre de televisión y el desarrollo de un proyecto de urbanización. *Vid.* Richard COLLINS, 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *op. cit.,* p. 249.

[724] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.,* p. 235.

[725] Como observa TAN, el *Historic Places Act* de 1980 ya ofrecía una protección indirecta a los sitios sagrados, aunque no los mencionara específicamente. Esta versión inicial de la Ley trataba la protección de sitios tradicionales (*traditional sites*), lo que incluía los lugares de importancia también religiosa. *Ibid.,* p. 233.

Maorí, que es responsable de asesorar a dicho órgano nacional respecto a los intereses del pueblo (sección 25(1)).

Esta Ley fue revocada en el año de 2014, por la *Heritage New Zealand Pouhere Taonga Act*, que reforma todo el sistema de protección del patrimonio histórico y cultural del país y que sigue en vigor. La función principal de la nueva Ley es, a través del registro de estos lugares, promover la protección, o en el caso, asesorar a otros actores a que lo hagan. Dicha Ley es el marco legal fundamental, actualmente en vigor en el país, sobre todos los temas relacionados con el patrimonio cultural e histórico. No se trata de una Ley específica sobre los pueblos originarios, sino de un instrumento de carácter general sobre todo el patrimonio cultural neozelandés.

La Ley trata sobre temas relacionados con los SNS en diferentes ocasiones.[726] En primer lugar, como ocurre en el *Resource Management Act*, con respecto a la cultura maorí y sus sitios sagrados, se considera como un principio general el de informar sobre toda la aplicación que se haga de esta norma. Así está establecido en la primera parte (*preliminary provisions*), ítem 4, que trata de los principios.[727] La Ley reconoce tres tipos de sitios de importancia cultural y/o espiritual para los Maorí: los ya referidos *wāhi tapu* (cuya traducción sería sitio sagrado), las áreas de los *wāhi tapu* (es decir, el entorno circundante de un sitio sagrado), y los *wāhi tūpuna*[728] (que serían lugares también importantes para la cultura maorí, sin estar necesariamente relacionados con el elemento sacro).

Como la Ley es de carácter general y no trata solamente los intereses de los Maorís, cuando se trata de propiedades o áreas relacionadas con aquellas poblaciones, el órgano creado por la norma para tratar este tema es el Consejo Maorí sobre patrimonio (*Māori Heritage Council*), que es el encargado de desarrollar programas para la identificación y conservación los *wāhi tapu* (*subpart* 2, 27, (1) (b)), y el responsable de recomendar o no

[726] Para que se tenga una idea de la importancia del tema de los sitios sagrados en la ley, la expresión *wāhi tapu* aparece mencionada 176 veces en todo el texto de la ley. *Cfr. Heritage New Zealand Pouhere Taonga Act 2014,* 19 May 2014, (Public Act 2014 No 26. Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2014/0026/latest/DLM4005414.html, (último acceso en 10/01/2020).

[727] Concretamente el texto de la Ley afirma que: "All persons performing functions and exercising powers under this Act must recognize (d) the relationship of Māori and their culture and traditions with their ancestral lands, water, sites, wāhi tūpuna, wāhi tapu, and other taonga". *Ibid.*

[728] La Ley define esta categoría como: "wāhi tūpuna means a place important to Māori for its ancestral significance and associated cultural and traditional values". *Ibid.*

la inclusión de determinado *wāhi tapu* o *wāhi tūpuna* en la lista de sitios protegidos (que se crea por la legislación).

La inclusión de los tres tipos de sitios asociados a la cultura Maorí viene regulada a través de la sección (68) de la parte 4 de la Ley. El procedimiento se inicia a petición del interesado, y es analizado por el Consejo a partir de unos criterios establecidos por la misma Ley (sección 66(5)). El solicitante no necesariamente tiene que ser dueño de la tierra en la cual solicita el reconocimiento de la existencia de un sitio sagrado. Si se reconoce su aplicación, el Consejo deberá dar publicidad de la decisión de inclusión de dicha área en la lista, notificando al propietario del área, así como a todas las personas interesadas.

Sin embargo, el objetivo de la Ley es prioritariamente servir como fuente de información para la administración pública y entidades privadas sobre lugares de importancia cultural. No crea directamente regímenes jurídicos de protección para los lugares incluidos en la lista. Es decir, la inclusión en la lista no crea derechos que puedan ser ejercidos directamente por particulares.[729] La Ley crea un sistema de acuerdos sobre patrimonio (*Heritage covenants*) establecidos entre la autoridad (*Heritage New Zealand Pouhere Taonga- HNZPT*) y los propietarios de áreas de interés temático. Es a través de este instrumento que se pueden establecer medidas de protección concretas sobre el patrimonio. La consecuencia es que la inclusión en la lista por sí misma no implica ningún régimen de protección especial.[730]

Otra Ley de carácter general que trata de los *wāhi tapu* es el *Maori Land Act (Te Ture Whenua Maori Act)* de 1993, exclusivamente sobre las tierras ocupadas tradicionalmente por los Maorís, es decir, que no fueron propiedad de la Corona o de terceras personas, y por eso su aplicabilidad es limitada.[731] Se prevé que la Corte sobre Tierras Maorí (*Maorí*

[729] Como se estipula de manera explícita en la web del órgano creado por la Ley para gestionar la lista, la inclusión de una propiedad o área en el referido catálogo no significa: *"does not equal automatic protection does not directly create regulatory consequences or legal obligations on property owners does not directly create specific rights or control over property." Vid.* The New Zealand Heritage List/Rārangi Kōrero. *About the* list. Disponible en: https://www.heritage.org.nz/the-list/about-the-list, (último acceso en 10/01/2020).

[730] Por ejemplo, las ofensas previstas en la parte 5 de la norma son aplicables exclusivamente a propiedades de la HNZPT o que se rigen bajo dichos acuerdos.

[731] Actualmente se trata de un 6% del territorio del país. Como son áreas que están bajo la administración Maorí, no hay conflictos importantes relacionados con los SNS. *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', *op. cit.*, p. 302.

Land Court) creada por la Ley, puede adoptar medidas contra cualquier afectación de los territorios tratados en la norma, incluso los *wāhi tapu* (*Part1, 19).*

A continuación, se analizan más detalladamente los dos casos paradigmáticos de reconocimiento de personalidad jurídica a elementos naturales en el país y su relación con los SNS.

3.1.2.2. La personalidad jurídica del Te Urewera

Nueva Zelanda es un país pionero en el desarrollo de un modelo de tutela de algunos elementos naturales que también son lugares sagrados a través del reconocimiento de personalidad jurídica. Algunos autores han señalado que este reconocimiento de personalidad jurídica es, en última instancia, una consecuencia del proceso de reconciliación de la Corona con los pueblos originarios del territorio, en un intento por traducir en categorías conocidas una relación con el territorio que es distinta a la del modelo occidental. Los casos paradigmáticos son los relativos al parque *Te Urewera* y al río *Whanganui*. En este apartado y en lo subsiguiente nos referiremos específicamente a la solución adoptada en estas leyes.

Él *Te Urewera*, en el año 2014 dejó de ser tratado como parque nacional,[732] y pasó a ser reconocido como una entidad legal equiparable a una persona jurídica (*subpart* 3. 11 (1)). Actualmente es gestionado por un consejo de administración (*Te Urewera Board),* que representa sus intereses. Él *Te Urewera* dejó así de ser considerado como propiedad de la Corona y pasó a tener una existencia jurídica autónoma. La Ley reconoce las dimensiones inmateriales asociadas a este espacio por el *Tūhoe*[733] (Part2, Subpart1, 19 (3), y se reconoce además como un lugar con valor espiritual (Part. 1, *subpart*. 1, (3), 2),[734] que

[732] Se trata de una región de más de 2100km2, ubicada en la isla del Norte, gestionado por un Consejo de Administración propio. El parque nacional fue creado en 1954 y hasta la promulgación de la Ley era gestionado por el Departamento de Conservación del gobierno Neozelandés. *Vid.* Jacinta RURU, 'Tūhoe-Crown settlement – Te Urewera Act 2014', Disponible en: http://maorilawreview.co.nz/2014/10/tuhoe-crown-settlement-te-urewera-act-2014/ (último acceso en 10/01/2020).

[733] Tūhoe es un Iwi o tribu maorí que tradicionalmente ocupó la región del *Te Urewera* en el nordeste del país.

[734] *(2) In performing its functions, the Board may consider and give expression to—(a) Tūhoetanga: (b) Tūhoe concepts of management such as— (i) rāhui: (ii) tapu me noa: (iii) mana me mauri: (iv) tohu.*
*(3) In this section, in accordance with the understanding of Tūhoe,—**mana me mauri** conveys a sense of the sensitive perception of a living and spiritual force in a place; **tapu** means a state or condition that requires certain respectful human conduct, including raising awareness or knowledge of the spiritual qualities requiring respect; **tapu me noa** conveys, in tapu, the concept of sanctity, a state that requires respectful human behavior in a place; and in noa, the sense that when the tapu is lifted from the place, the place returns to a normal state **tohu** connotes the metaphysical or symbolic depiction of things. Vid. Te*

posee un valor intrínseco, de carácter natural y cultural (Part. 1, subpart. 1, (4), incorporando la idea de que el *Te Urewera* es un ancestro del *Tūhoe*.[735] El *Te Urewera* es reconocido como el lugar de origen y retorno de aquella tribu.

Como observa JARU el reconocimiento de esta vinculación directa con la tribu local es la principal distinción entre el régimen jurídico creado para el *Te Urewera* y el régimen anterior de los parques nacionales que, en palabras de la autora, es un régimen monocultural, basado en las ideas occidentales de preservación del medio ambiente.[736] La nueva Ley crea un régimen mixto que incorpora valores e intereses del Estado, pero también de los Maorís. Se determina que el grupo encargado de la administración del espacio deberá tener en consideración una serie de principios de gestión vinculados a la percepción del lugar como sagrado. Entre los principios a los que el Consejo de Gestión (*Te Urewera Board*)[737] está obligado a atenerse están: ***mana me mauri,*** que se refiere al reconocimiento de que el lugar posee una fuerza viva y espiritual; ***tapu me noa***, relativo a la santidad del lugar en determinadas ocasiones y la necesidad de una conducta respetuosa.[738] El Consejo de Administración debe, además, observar los usos y costumbres del espacio.[739]

El *Te Urewera Board* es el responsable de elaborar y fiscalizar la implementación del plan de gestión del *Te Urewera,*[740] de manera similar a lo que ocurre con los parques nacionales. En la actualidad, dicho Consejo se compone de 9 miembros (seis señalados por la Tribu (*Tūhoe*) y 3 señalados por el Primer Ministro de Nueva Zelanda).[741] El Consejo tiene autoridad para autorizar o no actividades en el área, con excepción de las actividades de minería, cuya autorización sigue siendo potestad del Gobierno, como si se tratara de un área de su titularidad (sección 64(1)). El tratamiento de la cuestión minera

---

Urewera Act 2014, 27 July 2014, (Public Act 2014 No 51), Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2014/0051/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020).

[735] Para los Maorís la genealogía (*whakapapa*) de cada grupo humano incluye otros seres como pueden ser una montaña o un río. Estos seres son, por lo tanto, considerados ancestros del grupo particular, por esta razón hay una relación especial con aquellos elementos específicos, la cual se diferencia de la relación con otras montañas u otros ríos de distintos lugares. *Vid.* Catherine J. Iorns MAGALLANES, 'Nature as an Ancestor: Two Examples of Legal Personality for Nature in New Zealand', *VertigO*, Hors-série 22 (2015), p. 3.

[736] *Vid.* Jacinta RURU, 'Tūhoe-Crown settlement – Te Urewera Act 2014', *op. cit.,*.

[737] *Vid.* Subpart 3 11 (2)

[738] *Vid.* Part 2, subpart 1 18 (3)

[739] *Vid.* Jacinta RURU, 'Tūhoe-Crown settlement – Te Urewera Act 2014', *op. cit.,*

[740] *Vid.* Part 2, Subpart 1 18(1)

[741] *Vid.* Part 2, subpart 1 21 (1)

en el área es el principal límite que se impone a la actuación del Consejo de Administración del espacio. Se observa que la "cesión" de la soberanía sobre dicho territorio no afecta a posibles intereses mineros en el área.

Como indica MAGALLANES, las normas aprobadas[742] en Nueva Zelanda implican el reconocimiento institucional de la cosmología y de los principios de gestión Maorí dentro de un sistema jurídico occidental.[743]

3.1.2.3. Los casos de los ríos en Nueva Zelanda

Además del reconocimiento de los aspectos inmateriales del espacio natural tratado en el apartado anterior, hay dos casos más de reconocimiento de valores inmateriales asociados a elementos naturales en el país que merecen ser considerados: el del río *Waikato* y el del río *Whanganui*. Las leyes dictadas sobre estos ríos, aprobadas respectivamente en 2010[744] y en 2017,[745] son también fruto de acuerdos realizados en el ámbito del Tribunal Waitangi para poner fin a contiendas históricas.[746]

En la Ley de 2010 no se incluye la declaración de personalidad jurídica, pero se reconocen algunos de los aspectos inmateriales relacionados con los pueblos originarios que habitan el lugar. En este sentido, ya en el preámbulo se reconoce que el río es un ancestro del pueblo y que es la fuente de su fuerza vital, reconociéndole sus aspectos espirituales.[747]

---

[742] Como observa MAGALLANES no solo es una cuestión de normas, sino también de toda la actuación del Tribunal del Waitangi, creado en 1975, y que, a pesar de su nombre funciona como una comisión de investigación de la aplicación del Tratado de Waitangi. La función del órgano es emitir recomendaciones al gobierno de Nueva Zelanda sobre temas relativos a este tratado de 1840. *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', *op. cit.*, p. 288.

[743] *Ibid.*, p. 275.

[744] *Vid. Waikato-Tainui Raupatu Claims (Waikato River) Settlement Act 2010, (Public Act 2010 No 24). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2010/0024/latest/DLM1630002.html, (último acceso en 10/01/2020).*

[745] *Vid.* New Zealand, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act., op. cit.,*

[746] *Vid.* Elizabeth MACPHERSON; Erin O'DONNELL, '¿Necesitan derechos los ríos? Comparando estructuras legales para la regulación de los ríos en Nueva Zelanda, Australia y Chile', *Revista de Derecho Administrativo Económico*, xxv (2017), p. 109.

[747] En el preámbulo se afirma que: "To Waikato-Tainui, the Waikato River is a tupuna (ancestor) which has mana (prestige) and in turn represents the mana and mauri (life force) of the tribe. Respect for te mana o te awa (the spiritual authority, protective power and prestige of the Waikato River) is at the heart of the relationship between the tribe and their ancestral river". *Vid.* New Zealand, *Waikato-Tainui Raupatu Claims (Waikato River) Settlement Act 2010* (2010), *op. cit.,*.

También se afirma que el río está compuesto por sus aspectos físicos y "metafísicos" y se reconoce como una unidad indivisible.[748]

De acuerdo con MAGALLANES, a pesar de que la Ley no reconoce personalidad jurídica al río, sí que lo hace con respecto a la relación de los *Tainui* (pueblo local) con el mismo reconociendo dicha relación como algo de carácter personal.[749] Como señala la autora, existe un reconocimiento de la cosmología del pueblo originario, pero sin conferirle mayor eficacia jurídica. A pesar de que no se admite la personalidad jurídica, la personificación del río permea toda la norma. Se reconoce que el río tiene un bienestar propio (Schedule 2, 1 (3) (b)), lo cual debe ser comprendido no exclusivamente a través de sus características físicas, sino también considerando el conocimiento tradicional de los Tainui. La autoridad creada para gestionar el río (*Waikato River Authority)*, que está compuesta por igual número de representantes del gobierno y de los Maorís, debe tener en cuenta la cosmología sobre el río recogida en la Ley.[750]

De manera similar a lo que ocurre con el río Waikato, con el Whanganui también se reconoce que es un ancestro y que es una unidad indivisible compuesta por elementos físicos y metafísicos.[751] Además, a través del texto de la Ley se hace una declaración de que el río es fuente de subsistencia tanto física como espiritual para el *iwi o hapū* del Whanganui. La Ley reconoce la relación de codependencia entre la tribu (*iwi*), el río y

[748] "The Waikato River is our tupuna (ancestor) which has mana (spiritual authority and power) and in turn represents the mana and mauri (life force) of Waikato- Tainui. The Waikato River is a single indivisible being that flows from Te Taheke Hukahuka to Te Puuaha o Waikato (the mouth) and includes its waters, banks and beds (and all minerals under them) and its streams, waterways, tributaries, lakes, aquatic fisheries, vegetation, flood plains, wetlands, islands, springs, water column, airspace, and substratum as well as its metaphysical being." *Ibid.*

[749] *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', *op. cit.*, p. 301.

[750] *Vid.* Part 2, 22 (2).

[751] Sobre el río se afirma que: "Te Awa Tupua is a spiritual and physical entity that suports and sustains both the life and natural resources within the Whanganui River and the health and well-being of the iwi, hapū, and other communities of the River." New Zealand, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act*., *op. cit.*

los espíritus guardianes que habitan en el lugar (*kaitiaki*);[752] e incorpora la *tikanga* maorí, es decir el Derecho consuetudinario, las prácticas y costumbres.[753]

Respecto a la gestión del río, la Ley establece cuatro principios relacionados con la cosmología, también denominados por la Ley como "valores intrínsecos" (*Tupua te Kawa*) del río: (a) el río es la fuente de sustentación física y espiritual; (b) el río fluye de las montañas hacia al océano; (c) "*I am the river and the river is me*"; (d) las corrientes grandes y pequeñas que fluyen unas hacia las otras son el río.[754] Estos principios son una especie de Derecho natural o consuetudinario respecto al río.[755]

Sin embargo, la gran novedad es el reconocimiento del río como una persona jurídica:

> *"Legal status of Te Awa Tupua*
>
> *14 Te Awa Tupua declared to be legal person*
>
> *(1)Te Awa Tupua is a legal person and has all the rights, powers, duties, and liabilities of a legal person.*
>
> *(2)The rights, powers, and duties of Te Awa Tupua must be exercised or performed, and responsibility for its liabilities must be taken, by Te Pou Tupua on behalf of,*

[752] "Whanganui hapū hold that each ripo of the Whanganui River is inhabited by a kaitiaki (spiritual guardian), which is particular to each hapū. Each of these kaitiaki is a mouri and is responsible for maintaining the life force and therefore the health and well-being of the Whanganui River and its people. Each hapū and the whānau within that hapū are responsible collectively for maintaining the mouri of the ripo and, in so doing, the collective mouri of Te Awa Tupua. These kaitiaki of the ripo provide insight, guidance, and premonition in relation to matters affecting the Whanganui River, its resources and life in general. Whanganui Iwi and the hapū and whānau of Whanganui look to these kaitiaki for guidance in times of joy, despair, or uncertainty for the guidance and insight they can provide." (Schedule 8 Ngā Ripo o Te Awa o Whanganui, (3)). *Ibid.*

[753] *Vid.* Part 1, 7.

[754] Subpart 2, 13: Tupua te Kawa Tupua te Kawa comprises the intrinsic values that represent the essence of Te Awa Tupua, namely— Ko Te Kawa Tuatahi (a) Ko te Awa te mātāpuna o te ora: the River is the source of spiritual and physical sustenance: Te Awa Tupua is a spiritual and physical entity that suports and sustains both the life and natural resources within the Whanganui River and the health and well-being of the iwi, hapū, and other communities of the River. Ko Te Kawa Tuarua (b) E rere kau mai i te Awa nui mai i te Kahui Maunga ki Tangaroa: the great River flows from the mountains to the sea: Te Awa Tupua is an indivisible and living whole from the mountains to the sea, incorporating the Whanganui River and all of its physical and metaphysical elements. Ko Te Kawa Tuatoru (c) Ko au te Awa, ko te Awa ko au: I am the River and the River is me: The iwi and hapū of the Whanganui River have an inalienable connection with, and responsibility to, Te Awa Tupua and its health and wellbeing. Ko Te Kawa Tuawhā.
(d) Ngā manga iti, ngā manga nui e honohono kau ana, ka tupu hei Awa Tupua: the small and large streams that flow into one another form one River: Te Awa Tupua is a singular entity comprised of many elements and communities, working collaboratively for the common purpose of the health and well-being of Te Awa Tupua.New Zealand, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act., op. cit..*

[755] *Vid.* Catherine J Iorns MAGALLANES, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', *op. cit.,* p. 303.

> *and in the name of, Te Awa Tupua, in the manner provided for in this Part and in Ruruku Whakatupua—Te Mana o Te Awa Tupua."*

Se observa que la Ley *declara* la personalidad jurídica del río. Como observan MACPHERSON Y O'DONNELL, la palabra utilizada difiere del *reconocimiento* que se hace en la sección 12, en la cual se *reconoce* que el río es *Te Awa Tupua*, el río como entidad compleja tal como es percibido por la cultura maorí.[756] Como indican los citados autores, la *declaración* de la personalidad a diferencia del *reconocimiento* del río (en todas sus dimensiones), tiene la finalidad de evitar cualquier interpretación extensiva de la personalidad jurídica creada por la Ley para otros ríos. La palabra "declaración" enfatiza el carácter de persona moral, creada como ficción legal y rechaza así cualquier asociación con la idea de persona natural.

Tal como afirma SANDERS, los dos actos son manifestaciones de un movimiento por el reconocimiento de deudas históricas relacionadas con la colonización en relación con los Maorís.[757] Se trata de una tendencia institucionalizada en este país para resolver conflictos históricos entre los Maorís y el gobierno, y crear así modelos de gestión de estos espacios que tengan en cuenta los valores de aquellas poblaciones sobre los elementos del paisaje.[758]

3.1.2.4. El modelo de gestión en el Whanganui Act

El sistema de gestión (*Te Awa Tupua framework*)[759] creado por la Ley se basa en seis ideas básicas: (a) el ya mencionado reconocimiento de personalidad legal del río (*Te Awa Tupua*); (b) el reconocimiento de los valores intrínsecos del río (*Tupua te Kawa*), que son los principios consuetudinarios relacionados con el mismo; (c) una "oficina" de representación (*Te Pou Tupua*), que es una especie de guardián, el encargado de representar al río; (d) un grupo de representantes (*Te Kōpuka*) que elaboran la estrategia para la gestión del río (*Te Heke Ngahuru*); (e) la propia estrategia (*Te Heke Ngahuru*); (f) un fondo (*Te Korotete*) creado para subsidiar la actividad del *Te Pou Tupua*.

---

[756] *Vid.* Elizabeth MACPHERSON; Erin O'DONNELL, '¿Necesitan derechos los ríos? Comparando estructuras legales para la regulación de los ríos en Nueva Zelanda, Australia y Chile', *op. cit.*, p. 110.
[757] *Vid.* Katherine SANDERS, '"Beyond Human Ownership"? Property, Power and Legal Personality for Nature in Aotearoa New Zealand', *Journal of Environmental Law*, xxx/2 (2018), p. 207–234, p. 209.
[758] *Vid.* Elizabeth MACPHERSON; Erin O'DONNELL, '¿Necesitan derechos los ríos? Comparando estructuras legales para la regulación de los ríos en Nueva Zelanda, Australia y Chile', *op. cit.*, p. 109.
[759] *Vid.* Part 2 Te Pā Auroa nā Te Awa Tupua—Te Awa Tupua framework

La Ley determina que todas las decisiones relacionadas con el río reconozcan su estatus jurídico y los principios o valores asociados al mismo (*Tupua te Kawa*) (*Subpart* 2, 15, (2)), pero al mismo tiempo incluye una cláusula de reserva para aquellos derechos anteriores a la Ley, afirmando que se entiende que ningún derecho quedará limitado por el acto, con excepción de cuando haya mención expresa. El *Te Pou Tupua* es el órgano encargado de representar legalmente al río (Subpart 2, 14 (2)), en la vívida expresión de la Ley es "la cara humana del río".[760] Además del ejercicio de la representación, el órgano se encarga de velar por el cumplimiento de los principios o valores asociados al mismo (*Tupua te Kawa*),[761] así como de implementar la estrategia de gestión (*Te Korotete*) y de gestionar el registro de las solicitudes de actividades que potencialmente puedan afectarlo.

El *Te Pou Tupua* se compone de 2 personas, una señalada por el *Iwi* (autoridad local) del Whanganui y la otra por el Gobierno. La actividad de la oficina de representación se orienta por un consejo asesor (*Te Karewao*), compuesto por tres personas: una nombrada por el *Iwi*; otra por las autoridades locales; y, la tercera, por los fideicomisarios (*trustees*). Además de estos dos órganos, hay otro grupo (*strategy group - Te Kōpuka*) que está compuesto por 17 representantes de diferentes organizaciones con intereses en el río (órganos del gobierno, grupos ambientales, usuarios comerciales y recreacionales).[762] La composición del grupo viene determinada por la Ley,[763] y cuenta con un mínimo de 4 personas miembros de *Iwi* con interés en el río. Su principal función es la de aprobar la estrategia de gestión del río (*Te Heke Ngahuru*) y fiscalizar su implementación. En la gestión, los diferentes órganos creados por la Ley deben observar el estatus jurídico del *Te Awa Tupua* así como los valores intrínsecos (*Tupua te Kawa*), y velar por su "salud y bienestar" (*health and well-being of Te Awa Tupua*). Además, la Ley determina que toda la actividad de la administración pública deberá también observar los tres puntos antes mencionados, además de la estrategia de gestión (*Te Heke Ngahuru*).[764]

Otra disposición importante de la Ley es la prevista en la *subpart 4, 46*, que establece que los derechos de uso del río anteriores a la promulgación de la Ley no se ven afectados.

[760] *Vid.* Subpart 3 18 (2).
[761] *Vid.* Subpart 3 19 (1) b, II.
[762] *Vid.* Subpart 4, 29 (2).
[763] *Vid.* Subpart4 32 (32) 1.
[764] *Vid.* Subpart 4 38.

De esta manera no hay afectación alguna de los derechos de propiedad. Lo que se transfiere o se reconoce como *Te Awa Tupua* son las antiguas áreas de propiedad de la Corona, excluyendo las áreas privadas. Esta disposición limita la declaración de personalidad jurídica del río, porque resguarda los derechos de propiedad privada y de uso del agua.[765] Se establece que el consentimiento del *Te Pou Tupua* (de los representantes del río) no es necesario para adjudicar el derecho de uso del agua, el cual se gestiona a través del *Resource Management Act.* La Ley considera que son parte interesada en el procedimiento y pueden participar opinando en el trámite administrativo.[766] Se trata de otra limitación de la eficacia de la declaración de personalidad jurídica y de su órgano representante.

Como se puede observar, el régimen jurídico creado por la Ley, al contrario de lo que pueda parecer en un primer momento, no es completamente autónomo. Las decisiones sobre la gestión del espacio están limitadas por una serie de reservas previstas legalmente, las cuales restringen la actividad del *Te Pou Tupua*. El gobierno sigue teniendo poderes de gestión sobre el río en algunas ocasiones, y las propiedades privadas de sus orillas no se ven afectadas. Por lo tanto, la Ley no crea un régimen pleno de autodeterminación para los Maorís en relación a la gestión del río, sino que más bien trata de incorporar elementos de la cosmovisión maorí dentro de una estructura del Derecho occidental moderno, pero sin abdicar completamente de su soberanía sobre el espacio, o sin transmitir la propiedad plena del río al *Iwi* del Whanganui.[767] Quizás esta sería la única solución posible, considerando la ocupación histórica reciente de las orillas del Whanganui por otros ciudadanos neozelandeses no-maorís.

[765] *Vid.* Elizabeth MACPHERSON; Erin O'DONNELL, '¿Necesitan derechos los ríos? Comparando estructuras legales para la regulación de los ríos en Nueva Zelanda, Australia y Chile', *op. cit.,* p. 115.
[766] *Vid.* Subpart 4, 46 (3) (a).
[767] *Vid.* Edward TAIHAKUREI DURIE, 'Incorporating indigenous worldviews on the environment into non-indigenous legal systems: has the Te Awa Tupua Act led to reconciliation and self-determination?', *Māori Law Review,* (2019).

3.2. PAÍSES QUE DESTACAN POR EL DESARROLLO JURISPRUDENCIAL EN LA MATERIA

3.2.1. Canadá

En Canadá, los derechos de las aborígenes pueden ser tutelados de dos maneras principales: a través de los derechos reconocidos en la Carta de derechos y libertades, aplicables a todos los ciudadanos canadienses; y, a través de los derechos relacionados exclusivamente a los pueblos aborígenes, reconocidos por las secciones 35 y 35.1 del *Constitutional Act de 1982*. Estas dos últimas disposiciones de la Constitución del país contienen tres figuras jurídicas diferentes: el reconocimiento de los tratados históricos; el reconocimiento de los derechos de los aborígenes; y el reconocimiento de lo que se denomina en la tradición del *common law* como *Aboriginal Title*. En el presente apartado, se aborda la aplicación de los diferentes mecanismos jurídicos de tutela de los SNS de aquellos pueblos, no sin antes presentar una contextualización general sobre la situación actual de aquellos pueblos en el país.

Inicialmente, hay que tener en cuenta que, en Canadá, como suele ocurrir en todos los países con poblaciones indígenas importantes, también se creó un sistema de reservas de territorios tradicionales.[768] En el país estas reservas fueron establecidas históricamente a través dos mecanismos: por tratados firmados entre las diferentes tribus y la Corona; y por imposición directa del Estado. En la actualidad, un 0.5% del territorio del país está formado por áreas de reservas, 2.666 reservas en total, y la mayor parte de las mismas está ubicada en la provincia de Columbia Británica, en la costa del océano pacífico.[769]

Como ocurrió con todas las naciones americanas, durante la colonización la política oficial de los gobiernos nacionales, fue en un primer momento la de asimilación o de integración de las comunidades indígenas a las estructuras sociales y culturales del Estado. Por esta razón, las manifestaciones culturales tradicionales, incluyendo las prácticas religiosas eran perseguidas por el Estado. La prohibición de manifestaciones culturales y religiosas era bastante común en el Derecho de todos los países americanos.

[768] El sistema de reservas indígenas empezó a ser establecerse en 1876 por el *Indian Act*, que todavía sigue en vigor, después de diferentes enmiendas. Una versión actualizada de la Ley se puede consultar en: *Indian Act*, (R.S.C., 1985, c. I-5). Disponible en: https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/I-5.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[769] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 13.

Como observan BAKHT Y COLLINS, en el caso de Canadá, ya en 1884 había leyes que prohibían las prácticas rituales de las naciones originarias del país.[770]

Otro dato importante a tener en cuenta es que en Canadá no existe legislación alguna específica sobre la protección de los SNS, como ocurre en Australia, Nueva Zelanda y también los EE.UU. Como observan BAKHT Y COLLINS, la mayor parte de casos relacionados con SNS llevados a juicio en el país se basan en la mencionada sección 35 de la Constitución.[771] Hay pocos casos que vinculen los SNS al derecho a la libertad religiosa, y también hay pocos casos relacionados con las normas de patrimonio cultural.[772]

Como observan las autoras, aspecto en el que coinciden con ROSS, el principal problema de los casos de SNS llevados a juicio reside en que las Cortes parecen tener dificultades para entender la naturaleza de la espiritualidad indígena. Las mismas afirman que: "*Where courts have failed to remedy or prevent such attacks, it is often because they have been unwilling or unable to comprehend the unique Indigenous spiritual beliefs at issue*."[773]

También, como ocurrió en los demás países que sufrieron la colonización, en Canadá el conflicto actual que envuelve los SNS está relacionado con espacios que quedaron fuera del territorio tradicional oficialmente reconocido.[774] Las reservas indígenas en el país son

[770] La política oficial del gobierno canadiense en relación con los pueblos originarios a finales del siglo XIX y principios del siglo XX puede ser ejemplificada por las escuelas residenciales para pueblos indígenas (*Indian residential schools*). Instituciones creadas para forzar la incorporación de niños indígenas a los sistemas culturales estatales, que funcionaban a través de la imposición de la religión cristiana. *Vid.* Natasha BAKHT; Lynda Margaret COLLINS, 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', SSRN Electronic Journal, (2016), p. 790.
[771] *Ibid.*, pp. 794 y 795.
[772] Como observa TAN, las normas sobre patrimonio cultural en el país son de carácter general y pueden ser utilizadas para la protección de SNS, cuando aquellos están incluidos en los registros creados por las normas. Por ejemplo, el *Historic Sites and Monuments Act de 1985*. Las provincias poseen normas sobre patrimonio cultural que, como en los casos de los países anteriores, también pueden incluir los sitios sagrados de las primeras naciones. Un ejemplo de legislación provincial es el *Heritage Conservation Act* de 1977.
[773] *Vid.* Natasha BAKHT; Lynda Margaret COLLINS, 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', *op. cit.*, p. 796.
[774] Como observa ROSS, en Canadá algunas de las reservas fueron establecidas por acuerdos (los tratados) y otras por imposición de la Corona. El problema reside en los SNS *off-reserve*, sobre los cuales los pueblos indígenas perdieron el control. *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 12.

consideradas propiedad de la Corona, pero están bajo la administración y uso de cada grupo local concreto.[775]

En los siguientes apartados se estudiará brevemente la utilización de los derechos de los aborígenes y del derecho a la libertad religiosa en casos relacionados con SNS.

3.2.1.1. Sitios Naturales sagrados, derechos aborígenes, y títulos aborígenes (Aboriginal Title)

La sección 35 del *Constitutional Act* de 1982 acepta tres fuentes de derechos para los pueblos aborígenes: [776] (a) los denominados *treaty rights*, que son derechos que tienen su origen en tratados establecidos entre la Corona y las tribus (sec. 35(1)); (b) los derechos aborígenes que no están reconocidos en tratados, pero que pueden serlo a partir de demandas por la tierra en un futuro (sec. 35 (3)); y los "títulos aborígenes" (*Aboriginal Title)*¸ que son un reconocimiento de los derechos colectivos sobre un determinado territorio ocupado tradicionalmente antes de la colonización, y que no constan en un tratado histórico. El *Aboriginal Title* es un derecho general sobre un determinado territorio, mientras que los derechos aborígenes son derechos concretos a determinadas actividades.[777]

El reconocimiento de la existencia de un título aborigen o título indígena sobre una determinada área no extingue la soberanía del Estado sobre aquel territorio, pero de alguna forma limita el poder de la Corona en la administración del espacio. La extensión de las limitaciones y la división del poder sobre el territorio reconocido bajo un título aborigen no están predeterminadas y son, en la práctica, establecidas a través de acuerdos, o "tratados" modernos entre la Corona y el grupo indígena que posee el título.[778] Otra

[775] El sistema de reservas se regula principalmente por el *Indian Act* de 1876, que sigue en vigor, después de diferentes enmiendas. Una versión actualizada de la Ley puede ser consultada en: Canada, *Indian Act, (R.S.C., 1985, c. I-5).*

[776] *Vid.* Kent WILLIAMS, 'How the Charter Can Protect Indigenous Spirituality; Or, the Supreme Court's Missed Oportunity in Ktunaxa Nation', *University of Toronto Faculty of Law Review,* lxxvii/1 (2019), p. 1–26, p. 4.

[777] El reconocimiento reciente más importante del Título Aborigen por parte de la Suprema Corte del país ocurrió en *Tsilhqot'in Nation v. British Columbia,* juzgado en 26 de junio de 2014. Un comentario detallado sobre la importancia de esta decisión se puede consultar en: John BORROWS, 'Aboriginal Title and Private Property', *The Supreme Court Law Review: Osgoode's Annual Constitutional Cases Conference,* lxxi (2015), pp. 91–134.

[778] La doctrina del título aborigen de los países del *common law* no es lo mismo que el derecho de propiedad, porque, entre otras razones, la Corona puede extinguirlo. El derecho de propiedad es, por lo tanto, un derecho con más consecuencias jurídicas efectivas que el reconocimiento de aquella clase de derechos sobre el territorio. Después de la decisión de la Suprema Corte del País en el caso *Tsilhqot'in Nation v. British*

aclaración necesaria es que la creación o el reconocimiento de reservas no equivale al título aborigen. Las áreas de reserva son consideradas propiedad de la Corona, pero que están bajo la gestión de las tribus locales. Las consecuencias jurídicas del reconocimiento de una reserva, son más claras que la declaración de un título aborigen.

Según ROSS para que el reconocimiento general de estas modalidades de derechos tenga efectos prácticos, este debe ser declarado por las cortes en casos concretos, lo que da lugar a dificultades al extraer consecuencias directas de la disposición constitucional.[779] El reconocimiento general hecho en la Constitución no posibilita, por ejemplo, la interposición de demandas sobre derechos que todavía no fueron previamente declarados. Esta limitación condiciona la eficacia de la disposición constitucional. Por lo tanto, debido a la poca aplicabilidad concreta de estas disposiciones, el mismo autor señala que la tutela de los SNS en el país se ha dado en mayor medida a través de acuerdos entre tribus y diferentes órganos de la administración pública. Se trata de acuerdos provisionales (*interim measures*) realizados en casos en los cuales hay demandas, llevadas a juicio o no, por el reconocimiento de títulos o derechos aborígenes sobre una determinada parcela del territorio.[780]

Otro punto fundamental de las relaciones entre la Corona y los aborígenes en el país es el reconocimiento por parte de la Suprema Corte, en el caso *Guerin v. The Queen (1984)*. La Corona posee un deber de fideicomiso (*trust*), que condiciona todas las relaciones entre aquellas dos partes, incluso las demandas judiciales. Este reconocimiento significa por lo menos dos cosas: el deber de la Corona de consultar y el de intentar acomodar los intereses de los pueblos indígenas en sus demandas contra el Estado.[781]

Columbia, la situación se complica aún más, porque la corte amplía el entendimiento anterior respecto a las consecuencias de un título aborigen. En un pasaje ya bastante comentado, se afirma que: "Aboriginal title confers ownership rights similar to those associated with fee simple, including: the right to decide how the land will be used; the right of enjoyment and occupancy of the land; the right to possess the land; the right to the economic benefits of the land; and the right to pro-actively use and manage the land". Ver el párrafo 73 de la sentencia. *Vid.* Supreme Court of Canada, *Tsilhqot'in Nation v. British Columbia*, 26 June 2014, (2 SCR 257). Disponible en: http://canlii.ca/t/g7mt9, (último acceso en 10/01/2020).

[779] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 17.

[780] ROSS cita el ejemplo del acuerdo entre la Tribu Cowichan, el *Hulqu´minum Treaty Group* y el Gobierno de la Columbia Británica para la protección de un área de 1700 hectáreas situadas fuera de la reserva legal, en la cual se ubica un importante sitio sagrado para diferentes tribus locales (*The Hill 60 sacred site*). *Cfr.* British Columbia Treaty Commission, *Annual Report, 2001*: The Year in Review. Disponible en: http://www.bctreaty.ca/sites/default/files/2001_annual_report.pdf (último acceso en 10/01/2020). p. 10.

[781] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts*, *op. cit.*, p. 17.

A pesar de las dificultades ya mencionadas, el tema se los SNS llega a ser tratado en diferentes decisiones judiciales. El caso más emblemático en el cual un derecho aborigen es utilizado para la protección de prácticas rituales indígenas es el de *R v. Sioui*, cuya sentencia de la Suprema Corte de Canadá data del 24 de mayo de 1990.[782] El caso no está directamente fundamentado en la Carta de derechos y libertades, pero sí en un tratado firmado en el siglo XVIII con la Tribu Huron. En este caso, la Corte decidió absolver a miembros de esta tribu que habían sido condenados por entrar en un parque natural, cortar árboles y hacer fuego. El tribunal consideró que los miembros estaban practicando actividades religiosas en territorio tradicional, que estaban protegidas por un tratado antiguo, amparado por la sección 35 de la Constitución.

Como señala ROSS, aunque en los tratados firmados entre la Corona y los diferentes pueblos del país hasta el siglo XIX no hay mención explícita de los SNS, por lo general sí que hay cláusulas relacionadas con la preservación de las tradiciones, usos tradicionales de la tierra, y prácticas religiosas.[783] Dichas cláusulas podrían utilizarse en demandas. El ejemplo más evidente es la decisión del caso *Halfway River First Nation v B.C.* (1999).[784]

Sin embargo, a pesar de esta posibilidad teórica de fundamentar la protección de SNS ubicados fuera de reservas indígenas en base a los derechos de la sección 35 de la Constitución, el mismo autor afirma que las posibilidades de éxito son muy reducidas, según se constata en las encuestas (o *tests*) que fueron creadas por la Suprema Corte del país para verificar la existencia de un derecho aborigen protegido por la Constitución. La primera de las pruebas (*test*) es el "*integral-to-a-distintive-culture test"*, según la cual el demandante debe demostrar que las prácticas que se consideran derecho son previas a la llegada de los colonizadores, y que son esenciales para la cultura del pueblo demandante.[785] Una vez superado este *test*, y reconocida la existencia de un derecho

[782] *Vid.* Supreme Court of Canada. *R v. Sioui*, 24 May 1990, (1 SCR 1025). Disponible en: http://canlii.ca/t/1fsvg, (último acceso en 10/01/2020).
[783] *Vid.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts, op. cit.*, p. 15.
[784] El fundamento de la decisión de la Corte de Apelación de Columbia Británica en el caso es la interpretación de un Tratado firmado en el año1900 con la Corona. En el párrafo 186 de la decisión la vinculación queda reflejada de manera explícita: "It is implicit in Halfway's submission that the proposed lumbering use is incompatible with its rights or at least would be found to be so if the District Manager had full information and properly considered the scope of its treaty right to hunt and of its aboriginal right to use the particular tract in question for religious and spiritual purposes.". *Vid.* British Columbia Court of Appeal, *Halfway River First Nation vs. B.C.*, 12 August 1999, (1999 BCCA 470). Disponible en: http://canlii.ca/t/52l6, (último acceso en 10/01/2020), p. 181.
[785] El test fue creado por la Suprema Corte del País en: *R. v. Van der peet*, juzgado en 21 de agosto de 1996.

aborigen tutelado por la Constitución, todavía habría que demostrar que la administración no está infringiendo legítimamente aquél derecho en la situación concreta, considerando que los derechos no son absolutos.[786]

Además del caso mencionado, como señala ROSS, en otros tres casos importantes sobre SNS se han obtenido resultados positivos para las poblaciones originarias: el caso *MacMillan Bloedel Ltd. v. Mullin* (1984), conocido como *Meares Island Case*; el caso *Hunt v. Halncan Log Services,*[787] conocido como *Deer Island Case*; y el *Halfway River First Nation v B.C.* (1999). En los dos primeros, los pueblos originarios lograron obtener medidas cautelares contra decisiones de construcción de carreteras y explotaciones forestales en territorio tradicional *off-reserve*, incluyendo SNS. En el último de los casos,[788] los pueblos originarios obtuvieron la anulación de autorizaciones de construcción de carreteras y de actividades de tala en el territorio tradicional.[789]

Por estas razones, ROSS considera que la mejor vía para buscar la tutela de un SNS ubicado fuera de una reserva indígena en el país es a través de la declaración de un título aborigen sobre una determinada parcela del territorio.[790] El reconocimiento de la existencia de algún título nativo, a partir del nuevo entendimiento de la Suprema Corte, de conformidad con el ya mencionado caso *Tsilhqot'in Nation v. British Columbia*, posibilitaría el reconocimiento de poderes de gestión territorial muy significativos.[791]

3.2.1.2. Libertad Religiosa y Sitios Naturales Sagrados

Como observan BAHKT Y COLLINS,[792] el derecho a la libertad religiosa garantizado por la Carta de los derechos de 1982 en su sección 2(a) fue interpretado por primera vez por la Suprema Corte del país en el caso *R v Big M Drug Mart Ltd*, en la sentencia de fecha

[786] Este segundo test, *"doctrine of infringement",* fue creado por la Suprema Corte del país en la sentencia del caso *R. v. Sparrow*, juzgada en 31/05/1990.
[787] *Vid.* Supreme Court of British Columbia, *Hunt v. Halcan Log Services*, 22 December 1986, (4 CNLR 63). Disponible en: http://canlii.ca/t/210ss, (último acceso en 10/01/2020).
[788] *Cfr.* British Columbia Court of Appeal. *Halfway River First Nation vs. B.C.*, 12 August 1999, (1999 BCCA 470). Disponible en: http://canlii.ca/t/52l6, (último acceso en 10/01/2020).
[789] Para un comentario de los tres casos *Cfr.* Michael LEE ROSS, *First Nations sacred sites in Canada's courts, op. cit.*, pp. 153–155.
[790] *Ibid.*, p. 19.
[791] Para un comentario sobre esta importante decisión *Cfr.* John BORROWS, 'Aboriginal Title in Tsilhqot'in v. British Columbia [2014] SCC 44', *Māori Law Review*, (2014); John BORROWS, 'The durability of terra nullius: Tsilhqot'in nation v. british columbia', *U.B.C. Law Review*, xlviii/3 (2015), p. 701–742.
[792] *Vid.* Natasha BAKHT; Lynda Margaret COLLINS, 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', *op. cit.*, p. 798.

24/04/1985.[793] Uno de los jueces del caso afirma, en un pasaje que ha sido citado en innumerables ocasiones, que el derecho de libertad religiosa consiste en: "*The essence of the concept of freedom of religion is the right to entertain such religious beliefs as a person chooses, the right to declare religious beliefs openly and without fear of hindrance or reprisal, and the right to manifest religious belief by worship and practice or by teaching and dissemination.*"[794]

A partir de esta interpretación, en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Canadá se crea un *test* para evaluar las posibles violaciones a este derecho. El *test* consiste en dos etapas: (a) en primer lugar, hay que evaluar si las creencias son sinceras y pertenecen a alguna religión; (b) en segundo lugar, habría que verificar si la influencia de la acción estatal es de carácter no-trivial, es decir, si la afectación a la religión es desproporcionada.

Para lograr probar una vulneración del derecho el demandante debe, en primer lugar, demostrar que tiene una creencia sincera relacionada con alguna religión. Como observan BAHKT Y COLLINS, la exigencia de la sinceridad de la creencia permite una interpretación amplia de la protección del derecho porque no ofrece una definición sustancial de religión, lo que permite analizar diferentes creencias religiosas aunque no estén institucionalizadas.[795] La investigación sobre la sinceridad de la fe debe ser analizada, según la interpretación de la Suprema Corte del país, sin entrar en los detalles de la creencia.

En la evaluación del segundo elemento, es necesario verificar si la actuación estatal es de carácter no-trivial o insustancial. Aquí la tarea del demandante consiste en demostrar que la actuación estatal afecta de manera significativa algún aspecto del ejercicio del derecho a la libertad religiosa.

El derecho a la libertad religiosa está limitado por el contenido de la sección 1 de la Carta, que permite la limitación razonable de los derechos y libertadas garantizados por la misma en los casos en que sea necesario en aras de una sociedad democrática y libre.

[793] Como observó SOLANES CORELLA, este es uno de los primeros casos en que la Corte Canadiense aplica la doctrina del acomodo razonable, importada de los EE.UU. *Vid.* SOLANES CORELLA, Ángeles. Acomodo razonable en Canadá y discriminación indirecta en Europa como garantía del principio de igualdad', *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 51 (2017), p. 308.

[794] *Vid.* Supreme Court of Canada. *R. v. Big M Drug Mart Ltd.*, 24 April 1985 (1 SCR 295). Disponible en: http://canlii.ca/t/1fv2b, (último acceso en 10/01/2020).

[795] *Vid.* Natasha BAKHT; Lynda Margaret COLLINS, 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', *op. cit.*, p. 801.

Como observan las mismas autoras, la evaluación de esta sección 1 se debe hacer teniendo en cuenta la necesidad de reconciliación de las relaciones históricas entre el Estado y las naciones originarias.[796]

La decisión de la Suprema Corte en el caso *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations),*[797] de 02/11/2017 es el único caso juzgado por la Suprema Corte de Canadá que trata específicamente sobre la vulneración del derecho a la libertad religiosa en un conflicto relacionado con SNS. Desde la admisión a trámite del caso en la Corte, que tuvo lugar en el 2016, hasta la decisión sobre la cuestión de fondo, se generó una gran expectativa sobre los posibles resultados de la decisión, en caso de que se reconociera la vulneración del derecho a la libertad religiosa de la Nación Ktunaxa.[798] Al final, la decisión de la Corte no reconoció la vulneración del derecho a la libertad religiosa, porque consideró que la acción del Ministro que aprobaba la construcción de una estación de esquí en una montaña considerada sagrada no provocaba una restricción al derecho a poseer la creencia o manifestarla.

En un pasaje emblemático, la Corte considera que la pretensión del demandante es proteger el objeto de la creencia religiosa, es decir, la presencia del espíritu del oso pardo en la montaña, lo cual no estaría amparado por la sección 2 de la Carta.[799] Por el contrario, los jueces Moldaver y Côtté reconocen la vulneración del derecho a la libertad religiosa de los autores, por considerar que la norma constitucional debe también proteger el objeto de la creencia religiosa, bajo pena de quedar dicha protección vacía o sin eficacia. Sin embargo, consideran que la vulneración del derecho es justificada y proporcional, porque el Ministro está también obligado a velar por el interés público. Finalmente la decisión es adoptada por unanimidad, pero con fundamentos distintos.

---

[796] *Ibid.*, p. 802.

[797] *Vid.* Supreme Court of Canada, *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations), op. cit,.*

[798] *Vid.* Natasha BAKHT; Lynda Margaret COLLINS, 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', *op. cit.* p. 871.

[799] Concretamente, se lee: "Yet the Ktunaxa are not seeking protection for the freedom to believe in Grizzly Bear Spirit or to pursue practices related to it. Rather, they seek to protect the presence of Grizzly Bear Spirit itself and the subjective spiritual meaning they derive from it. This is a novel claim that would extend s. 2 (a) beyond its scope and would put deeply held personal beliefs under judicial scrutiny. The state's duty under s. 2 (a) is not to protect the object of beliefs or the spiritual focal point of worship, such as Grizzly Bear Spirit. Rather, the state's duty is to protect everyone's freedom to hold such beliefs and to manifest them in worship and practice or by teaching and dissemination". *Vid.* Supreme Court of Canada, *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations), op. cit.*

La Decisión de la Suprema Corte ejemplifica como una malinterpretación de la cosmovisión de los pueblos originarios puede generar consecuencias jurídicas negativas. En el caso en cuestión, la mayoría de los jueces consideró que no había vulneración del derecho a la libertad religiosa, por considerar que ninguna de las tres expresiones clásicas de aquél derecho se veía afectada, es decir, no se les impedía *creer, manifestar,* o *enseñar* o *divulgar* su religión. La decisión es motivada por una idea errónea de que la manifestación exterior de la religión en sí misma es suficiente. La Corte no acepta el argumento de los demandantes de que la profanación vaciaría de significado cualquier acto religioso.

Como observa WILLIAMS, la Corte podría haber utilizado como criterio interpretativo del artículo 2 de la Carta de Derechos y Libertades y la DNUDPI, en especial los artículos 12 y 25, para amparar mejor las alegaciones de violación del derecho a la libertad religiosa realizada por los demandantes.[800] Sin embargo, pierde esta oportunidad, realizando una evidente mal comprensión del funcionamiento de la religión en la Nación Ktunaxa.

3.2.2. Estados Unidos de América

Al contrario de lo que ocurre en Australia y Nueva Zelanda, en los Estados Unidos no existe legislación de carácter federal propia para tratar el tema de los SNS. Aquí, los casos judiciales han sido considerados a través de normas relativas a la libertad religiosa y a través de la protección genérica del patrimonio cultural. Por la importancia histórica que el derecho a la libertad religiosa tiene en el país, constituye el lugar en el cual se ha producido mayor literatura sobre dicho derecho y su aplicación en el contexto de las religiones indígenas.[801]

Al igual que sucede con los otros países analizados, los conflictos relacionados con los SNS se producen en áreas públicas y de propiedad de terceros.[802] Cuando el SNS se ubica

[800] *Vid.* Kent WILLIAMS, 'How the Charter Can Protect Indigenous Spirituality; Or, the Supreme Court's Missed Oportunity in Ktunaxa Nation', *op. cit.*,p. 9.
[801] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.,* p. 62.
[802] Como ocurre en los países que poseen poblaciones indígenas importantes, en los EE. UU. también se cuenta con un sistema de reservas. El Estado reconoce que determinadas áreas son territorio tradicional indígena y están bajo la administración del pueblo originario, bajo la supervisión del *Bureau of Indian Affairs*. Actualmente existen un total de 310 Reservas en los EE. UU., que representan un 2,3% del territorio del país.

dentro de reservas, por razones obvias, no suele haber problemas porque los pueblos originarios son considerados como naciones domésticas dependientes, a los que se reconoce soberanía propia y el derecho de autogobierno de los territorios formalmente reconocidos.[803] En el caso del país en cuestión, los datos incluso indican que la mayoría de los SNS de los pueblos nativos norteamericanos no están ubicados en reservas, sino en tierras del gobierno federal.[804]

Esta clase de conflictos está ya bastante documentada en el país, y ha sido objeto de diferentes informes. En uno de los informes presentados por James Anaya, como Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, concluye que las principales dificultades de los pueblos nativos de los EE. UU. en relación con la práctica de su religión tradicional son precisamente por los dos aspectos mencionados.[805] Las tres actividades que representan un mayor riesgo para los SNS ubicados en áreas federales son: la minería, la extracción de madera y las hidroeléctricas.[806] Este informe recopila diferentes conflictos relacionados con SNS, en diferentes ámbitos administrativos, desde del nivel federal hasta el nivel de los Estados.

Como se verá a lo largo de este apartado, y como ya ha reconocido MACDONALD entre otros,[807] la principal dificultad de los jueces de los EE.UU. respecto a los conflictos relacionados con SNS de los pueblos originarios del país reside en reconocer qué elementos naturales sin intervención humana pueden ser considerados sitios sagrados, o qué lugares son especialmente importantes para la práctica religiosa.[808] La idea de templo propia de las religiones institucionalizadas, como una construcción humana bien delimitada, no se aplica a lo que se podría considerar como los templos de las prácticas

---

[803] Actualmente hay 567 diferentes naciones indígenas formalmente reconocidas por el gobierno federal de los EE.UU. *Cfr.* Bureau of Indian Affairs (US). *Indian Entities Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs*, 84 FR 1200, 02/01/2019. Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-2019-02-01/pdf/2019-00897.pdf, (último acceso en 10/01/2020)..

[804] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 803.

[805] *Vid. Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, James Anaya*, 30 August 2012, A/HRC/21/47/Add.1. Disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-47-Add1_en.pdf. (último acceso en 10/01/2020), p. 4.

[806] *Ibid.*, p. 12.

[807] *Vid.* Joshua A EDWARDS, 'Yellow Snow on Sacred Sites: A Failed Aplication of the Religious Freedom Restoration Act Note', *American Indian Law Review*, xxxiv/1 (2009), p. 151–170, p. 151.

[808] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 755.

religiosas de los pueblos originarios. La existencia de una religión dependiente de un espacio físico localizado es una idea muy diferente a la visión occidental de religión, y que, en muchas ocasiones es poco comprendida.[809]

Además, como ocurrió en otros países colonizados, el ejercicio de la libertad religiosa de los pueblos locales fue históricamente muy restringido, y en algunos casos prohibido. Como observa VECSEY en el caso de los EE. UU., de 1880 hasta 1930 estaba prohibido cualquier ritual religioso de los nativos norteamericanos.[810]

Según el mismo autor, la principal dificultad en el contexto de los EE.UU. para que se respeten los intereses de las naciones nativas respecto a su religiosidad, es hacer que el público en general y las instituciones políticas y judiciales comprendan verdaderamente la naturaleza de la religión indígena y la dimensión de la importancia que posee para la vida y la preservación de la identidad del grupo.[811]

3.2.2.1. Sitios Naturales Sagrados y la Primera Enmienda de la Constitución estadunidense

En los EE. UU., la discusión más interesante sobre la tutela de los SNS surge en relación con el derecho a la libertad religiosa. Este derecho, por razones históricas, es en el país uno de los derechos que inspiró la formación misma de la federación, y que está garantizado en la primera enmienda de la Constitución, cuya redacción, en lo que concierne a la libertad religiosa, es la siguiente: "El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente".[812]

La protección constitucional de la libertad religiosa en la citada enmienda tiene dos aspectos, o dos cláusulas. La primera, que está recogida en la primera parte de la oración, es la denominada "cláusula de establecimiento"; la segunda, correspondiente a la parte final de la frase, la "cláusula de ejercicio". El objetivo de la primera cláusula es garantizar

---

[809] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 800.
[810] *Vid.* Christopher VECSEY (ed), *Handbook of American Indian religious freedom, op. cit.*, p. 16.
[811] *Ibid.*, p. 8.
[812] El texto de la enmienda fue influenciado por el *Virginia Statute of Religious Freedom*, aprobado en 1786, y redactado por Thomas Jefferson. El texto de la norma reza: "all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities". *Cfr. Thomas Jefferson and the Virginia Statute for Religious Freedom*, Disponible en: https://www.virginiahistory.org/collections-and-resources/virginia-history-explorer/thomas-jefferson, (último acceso en 10/01/2020).

la separación entre Estado e Iglesia, y prohíbe que el Congreso adopte leyes que de alguna forma favorezcan a determinada religión. La segunda cláusula, la de ejercicio, tiene por objeto el ejercicio del derecho a la libertad religiosa.

A pesar de la importancia del derecho a la libertad religiosa en la Constitución americana y en el seno de la misma sociedad, la aplicación concreta de este derecho a casos relacionados con SNS de los pueblos originarios no ha dado los resultados esperados.[813] Como observa WARD, hasta 1940 la política oficial del gobierno americano era la incorporación de los pueblos originarios, y se buscaba abiertamente el exterminio de las religiones indígenas.[814] Como resalta MACDONALD, todos los casos basados en la primera enmienda de la Constitución, relacionados con SNS, fueron desestimados.[815] WARD llega a afirmar que la falta de entendimiento sobre la naturaleza y sobre el funcionamiento de las religiones de los pueblos originarios es la causa del progresivo proceso de profanación de SNS que se observa en los SNS ubicados en áreas federales.[816]

Como observa el mismo autor, el problema radica en la interpretación que la Suprema Corte hace del derecho garantizado en la primera enmienda. En relación con la primera cláusula, la Suprema Corte considera que cualquier atención especial que brinde el gobierno a una religión específica puede ser considerada como una forma del Estado de establecer una religión oficial, y, por lo tanto, podría representar una vulneración de la Constitución. En este sentido, cualquier forma de protección especial otorgada a SNS ubicados en áreas públicas podría ser considerada como una vulneración a la cláusula de establecimiento.[817] Precisamente, en el caso *Access Fund v. USDA*, juzgado por el 9º Circuito (2007), una asociación cuestiona la decisión del Servicio Nacional de Parques de prohibir las actividades de escalada en la *Cave Rock*, una roca que es considerada sagrada por el pueblo Washoe, ubicada dentro del Bosque Nacional, por considerar que la decisión contraría dicha cláusula al privilegiar la religión indígena. Al final, la Corte

[813] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 761.
[814] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 808.
[815] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 762.
[816] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 798.
[817] *Ibid.*, p. 813.

considera que no hay violación de la cláusula, por considerar que el motivo de la limitación de la actividad de escalda es de carácter cultural, secular, y no religioso.[818]

De acuerdo con MACDONALD, la aplicación de la cláusula de ejercicio a las religiones de los pueblos nativos americanos exige la superación de tres requisitos: el primero, la demonstración de que la práctica religiosa es fundamental para la religión; el segundo, que la práctica religiosa en cuestión es indispensable para la religión del demandante; y, por último, que dicha práctica religiosa no pueda ser realizada en ningún otro lugar.[819]

El primer caso fundamentado en la primera enmienda y relacionado con un SNS de las religiones indígenas que fue llevado a una corte en los EE. UU., fue el *Sequoyah v. TVA*[820], resuelto en 1980 por la Corte de Apelación del Sexto Circuito (*US Court of Appeals for the Sixth Circuit*).[821] Se trataba de un caso relativo a la construcción de una presa en el valle del río Tennessee. Los demandantes, diferentes miembros de la nación Cherokee, invocaban la cláusula del libre ejercicio, porque la construcción de la presa afectaría la práctica de su religión al inundar el SNS, un territorio histórico de su pueblo, un cementerio, sitios utilizados para la recolección de medicina, y antiguos lugares en los cuales se ubicaban ciudades históricas. El valle del Tennessee era el lugar en el cual los Cherokees habitaban antes de ser reubicados por el gobierno de los EE. UU. en los años 1830. En la demanda, los demandantes consideraban que la desaparición del valle podría incluso implicar la desaparición del pueblo como un todo, por la importancia que aquel lugar tenía para su historia y sus tradiciones.

La Corte consideró en el caso que la Nación Cherokee no tenía ningún derecho especial de acceso a la tierra federal, y que la limitación de acceso a tierras federales, debido a proyectos gubernamentales era algo común en la gestión de las tierras públicas. Además, la Corte de apelación consideró que la región no parecía ser fundamental para la religión

[818] Tras la aplicación del test (*lemon test*) de la Suprema Corte para evaluar la existencia de vulneración de la cláusula de establecimiento, el Circuito considera que, como el objetivo de la prohibición de escalada es un objetivo secular, porque el área es también de importancia histórica, no habría vulneración de dicha cláusula. *Vid.* Court of Appeals for the Ninth Circuit, *Access Fund v. USDA*, 27 August 2007, (499 F.3d 1036). Disponible en: https://cite.case.law/f3d/499/1036/, (último acceso en 10/01/2020).
[819] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 762.
[820] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 809.
[821] *Vid.* Court of Appeals for the Sixth Circuit, *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*, 15 April 1980, (620 F. 2d 1159). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/620/1159/, (último acceso en 10/01/2020).

del pueblo, sus vínculos con el lugar serían, desde la perspectiva de la Corte, de carácter cultural y no religioso.[822]

Como señala WARD, este primer caso de litigación en materia de SNS basado en el derecho a la libertad religiosa posee unas características que son comunes a los casos posteriores: en primer lugar, la derrota; y, en segundo lugar, una mala interpretación de la religión de los pueblos indígenas. En la decisión, la Corte considera que no había una vulneración significativa del derecho a la libertad religiosa, y que los intereses gubernamentales eran imperiosos. Como observa el mismo autor al comentar la decisión, la Corte considera que las alegaciones de los demandantes sobre la pérdida de determinados espacios físicos estaban más relacionadas con la historia cultural del pueblo que con la religión, por lo que la construcción no podría ser considerada como una ofensa a la libertad religiosa.[823] Según TAN, a pesar de que la alegación de los demandantes era la de que el lugar afectado por la presa poseía lugares sagrados, la Corte solamente considera las posibles afectaciones a las actividades religiosas (a la manifestación), y no al lugar en sí. Así, la cuestión fundamental era, así como ocurre en *Ktunaxa Nation V. British Columbia*, la profanación del lugar sagrado y no la manifestación de las eventuales prácticas religiosas.[824]

La Suprema Corte del país solo ha juzgado de manera favorable en un único caso en el cual trató el derecho a libertad religiosa de los pueblos originarios en relación con SNS, se trata de *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective association.*[825] En este caso, la decisión tomada por mayoría (5 contra 3) se emitió el 19/04/1988. El objeto de la controversia era la construcción de una carretera que serviría para un proyecto de explotación maderera en el Bosque Nacional *Six Rivers*, en California. Los pueblos *Yurok, Karok, Tolowa* se opusieron al proyecto, alegando que el lugar era sagrado y utilizado para la realización de diferentes ceremonias religiosas. Concretamente, la alegación de los diferentes demandantes era que la construcción de la carretera tan cerca

[822] *Cfr. Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*, (1980), p. 1165.
[823] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 810.
[824] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 115.
[825] *Vid.* Supreme Court of the United States, *Lyng v. Northwest Indian Cemetery*, 19 August 1988, (485 U.S. 439). Disponible en: https://cite.case.law/us/485/439/, (último acceso en 10/01/2020).

de los lugares considerados sagrados *(Chimney Rock y el Peak, y la Doctor Rock*), implicaría un aumento del ruido y de la cantidad de gente en estos lugares, lo que afectaría a las prácticas religiosas.

A diferencia de los otros casos fundamentados en el ejercicio de la libertad religiosa de los pueblos indígenas asociados a SNS, en *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective association,* el distrito reconoció la vulneración de la cláusula de ejercicio de la primera enmienda, por considerar la posibilidad de afectaciones a las religiones indígenas, y la inexistencia por parte del gobierno de razones que pudieran justificar eludir su responsabilidad de garantizar la libertad religiosa. La Corte consideró que la construcción de la carretera implicaría una carga demasiado pesada sobre la comunidad indígena, y desproporcional en comparación con los beneficios. La decisión del distrito fue mantenida por la Corte de apelación del 9º circuito.

No obstante, la Suprema Corte revirtió las decisiones anteriores, y consideró que no existía violación a la libertad religiosa. En este sentido, afirmó que no era necesario aplicar el *test* del interés compulsorio, por considerar que las actividades de la administración en el caso no coaccionaban a los pueblos indígenas a rechazar o adoptar ninguna creencia.[826] Es decir, si no se reconocía la vulneración del derecho a la libertad religiosa, no era necesario evaluar la pertinencia o no de la decisión administrativa. En su opinión disidente, el Juez Brennan afirmó que la Suprema Corte terminó por considerar que la cláusula de ejercicio no era compatible con las religiones de los pueblos indígenas, porque éstas estaban completamente vinculadas a la prácticas y, por lo tanto, la interpretación de la misma cláusula como una protección exclusiva de la libertad de creencia, excluiría de su aplicación a estas religiones que más que una serie de creencias y determinados postulados, son esencialmente una serie de prácticas rituales.

El Juez, que en su opinión disidente cuenta con el apoyo de otros dos jueces, realiza una interpretación muy detallada de la naturaleza de las religiones indígenas para discrepar

[826] En la decision se afirma que: "*... the affected individuals here would not be coerced by the Government's action into violating their religious beliefs; nor would the governmental action penalize the exercise of religious rights by denying religious adherents an equal share of the rights, benefits, and privileges enjoyed by other citizens. Incidental effects of government programs, which may interfere with the practice of certain religions, but which have no tendency to coerce individuals into acting contrary to their religious beliefs, do not require government to bring forward a compelling justification for its otherwise lawful actions*." *Ibid.*

de la opinión mayoritaria de la Corte, y señalar así lo esencial del vínculo con el territorio para estos tipos de prácticas religiosas,[827] y la consecuente necesidad de reconocer la vulneración de la cláusula de ejercicio. La Suprema Corte decidió que no había vulneración de la libertad religiosa, porque consideró que el ejercicio de la libertad religiosa de los pueblos originarios no podía impedir que el gobierno también utilizase el área. En este sentido, como no había limitación de acceso al área, o limitación de las creencias religiosas del grupo, no había vulneración de la cláusula de ejercicio de la primera enmienda.

Por su parte, WARD opina que la interpretación de la Suprema Corte en esta decisión impide la pretensión de demandas judiciales amparadas en la cláusula de ejercicio para motivar la defensa de SNS pertenecientes a las religiones de los pueblos originarios de los EE.UU.[828] En *Lyng*, la Suprema Corte consideró que las limitaciones al ejercicio de las religiones como consecuencia de alguna acción del gobierno, no afectarían a la cláusula de ejercicio, mientras que no haya una prohibición directa relacionada con las creencias, o no haya una coerción en relación con la adopción de determinadas creencias. La decisión de la Suprema Corte señala que el gobierno federal posee un título de propiedad sobre las tierras, lo que le confiere un derecho amplio de uso. La opinión de la Corte fue la de que admitir la pretensión de los demandantes implicaría, al mismo tiempo, una limitación del derecho de propiedad del gobierno y una vulneración de la cláusula de establecimiento. Así, el derecho de exclusión del uso de la cosa en propiedad por parte de terceros es una de las manifestaciones del derecho de propiedad, lo que, por lo tanto, no podría reconocerse a un grupo de particulares. De esta forma, la opinión del Juez O´Connor (mayoritaria) en el caso deja claro que los derechos de propiedad del gobierno justifican la destrucción de las prácticas religiosas indígenas.[829]

Analizando las decisiones de la Suprema Corte en los casos relativos a la libertad religiosa, BURTON constata que la Corte reconoce la religión de los pueblos nativos como una forma de religión post-moderna, sobre la cual inciden dudas básicas sobre la

[827] Afirma así: "The site-specific nature of Indian religious practice derives from the Native American perception that land is itself a sacred, living being". *Ibid.*
[828] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 811.
[829] *Vid.* Kristen A CARPENTER, 'A Property Rights Aproach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', *UCLA Law Review*, lii, p. 1061–1148, p. 1084.

sinceridad de sus practicantes, o el contenido y la novedad de sus prácticas. Esta consideración de las religiones de los pueblos nativos del país como si fueran religiones nuevas, modernas, ignora su origen histórico y su amplia tradición, lo cual resulta una interpretación del derecho a la libertad religiosa que desfavorece a los pueblos indígenas.[830]

En su propio análisis del caso en cuestión, KRISTEN[831] considera que el fondo el caso es resuelto a partir del derecho de propiedad, porque la opinión mayoritaria interpreta la pretensión de los demandantes como una pretensión de exclusión del uso de la tierra pública por parte de terceros, lo cual la Corte no podía admitir en ninguna circunstancia. La pretensión de los indios era exclusivamente que el gobierno gestionase su propiedad, de manera que garantizara que sus prácticas religiosas pudieran seguir siendo realizadas en un ambiente de aislamiento y tranquilidad. Como afirma la misma autora, a partir del caso *Lyng* las cortes han permitido que el gobierno federal utilice su derecho de propiedad como una defensa ante las alegaciones de los pueblos indígenas relacionadas con la cláusula del libre ejercicio.[832] KRISTEN señala que la interpretación que se hace en el caso del derecho de propiedad se basa en la idea de derechos casi absolutos reconocidos al propietario. En estas situaciones el propietario siempre saldrá ganando en cualquier demanda que pretenda relativizar o compatibilizar el uso de la propiedad con otros intereses públicos.[833] Según la autora, el problema en este caso es que se interpreta el derecho de propiedad de tierras públicas como si fuera el derecho de propiedad de un particular.[834]

---

[830] *Vid.* Lloyd BURTON, *Worship and wilderness : culture, religion, and law in the management of public lands and resources* (Madison, 2002), p. 293.

[831] La autora considera que, en *Lyng,* la Suprema Corte adopta un modelo de derecho de propiedad basado en poderes absolutos, lo que impidió a la misma corte adoptar una posición más favorable a la acomodación de las pretensiones de los demandantes en las tierras públicas. *Vid.* Kristen A CARPENTER, 'A Property Rights Aproach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', p. 1082.

[832] *Ibid.*, p. 1084.

[833] La autora afirma que el entender el derecho de propiedad como una relación absoluta del dueño con la cosa no es la única manera, ni la mejor. Según la autora, la adopción de otros modelos de interpretación del derecho de propiedad permitiría interpretar mejor los casos de conflictos de intereses entre dueños y no-dueños. Entre los modelos alternativos para interpretar el derecho de propiedad, la autora destaca la idea de la propiedad como un sistema de relaciones entre personas, que tiene por objeto una cosa, pero que sin embargo reconoce que no solamente los dueños pueden tener intereses en una cosa determinada. *Ibid.*, p. 1089.

[834] *Ibid.*, p. 1093.

A pesar de reconocer expresamente que el proyecto de la carretera iba a destruir la religión de los pueblos originarios, la decisión considera que no hay una vulneración a la cláusula del libre ejercicio, porque no había una prohibición explícita de ejercicio de las actividades religiosas. De esta forma, la decisión en cuestión excluye, en la práctica, la aplicación de la cláusula de ejercicio de las denominadas *site-specific religions.* A pesar de reconocer que la práctica de la religión de los demandantes pueda verse afectada, afirma que la Constitución no establece ningún principio que pueda ser utilizado en este sentido: "*Even assuming that the Government's actions here will virtually destroy the Indians' ability to practice their religion, the Constitution simply does not provide a principle that could justify upholding respondents' legal claims*."[835]

Otro problema en relación con la primera enmienda se encuentra a la hora de determinar si la acomodación de prácticas religiosas indígenas por parte del Gobierno en tierras públicas no implicaría una vulneración de la cláusula de establecimiento. La cuestión surge porque la Constitución americana veta expresamente que el gobierno adopte una religión de forma oficial, lo que podría interpretarse que ocurre cuando una acción gubernamental, de cierta forma, privilegia la actividad religiosa indígena en tierras públicas. En *Badoni v. Higginson* (1980),[836] el 10º Circuito consideró que acatar la pretensión de los Navajo de excluir a los turistas de visitar la zona implicaría violar la cláusula de establecimiento.[837]

En *Employment division v Smith* (1990),[838] la Suprema Corte del país consideró que la cláusula de libre ejercicio no se viola por la aplicación de leyes de manera neutral, es decir, de igual manera para todas las personas. En este sentido, afirma que la prohibición

[835] *Vid.* Supreme Court of the United States. *Lyng v. Northwest Indian Cemetery*, 19 August 1988, *op. cit.*,.
[836] *Vid.* Court of Appeals for the Tenth Circuit, *Badoni v. Higginson.* 19 December 1980, (638 F. 2d 172). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/638/172/, (último acceso en 10/01/2020).
[837] En la decision se lee que: "Issuance of regulations to exclude tourists completely from the Monument for the avowed purpose of aiding plaintiffs' conduct of religious ceremonies would seem a clear violation of the Establishment Clause". *Ibid.*
[838] El caso versa sobre dos empleados de una clínica de rehabilitación que fueron despedidos de su trabajo por utilizar peyote en un ritual de la Iglesia de los Nativos Americanos (*Native American church*). Al buscar una compensación por el desempleo su solicitud fue denegada por considerar que ellos habían tenido una "conducta inapropiada en el trabajo". La Corte de apelación del Estado de Oregón y la Suprema Corte del mismo Estado reconocieron la vulneración de la cláusula de libre ejercicio, y dieron la razón a los demandantes. Sin embargo, la Suprema Corte del país resolvió de manera contraria a las decisiones anteriores, al reconocer que esta cláusula constitucional no impide que el Estado adopte legislación prohibiendo el uso de determinada sustancia, como es el caso del peyote. *Cfr.* Supreme Court of the United States, *Employment Div. v. Smith*, 17 April 1990, (494 U.S. 872). Disponible en: https://cite.case.law/us/494/872/, (último acceso en 10/01/2020).

del uso del Peyote por parte del Estado de Oregón, si se realiza indistintamente para todo el conjunto de la población, no infringe la cláusula de libre ejercicio. Como observa TAN, el resultado es la imposibilidad práctica de que los casos relacionados con la protección de los SNS sean llevados a juicio a partir de este derecho, considerando que las leyes o medidas administrativas que afectan a los SNS son en su mayor parte de carácter neutro, pero que, por las características de las religiones indígenas son objeto de consecuencias negativas.[839]

Como resultado, tanto por la interpretación actual de la cláusula de establecimiento, como por la interpretación de la cláusula de ejercicio, la tutela de los SNS ubicados en áreas públicas en los EE.UU. muy difícilmente podría ser amparada en base al derecho a la libertad religiosa. Así, en los siguientes apartados, se consideran otros fundamentos jurídicos utilizados para la tutela de dichos espacios.

3.2.2.2. El derecho federal y los SNS

Como ya se ha mencionado anteriormente, gran parte de los SNS de los pueblos originarios de los EE. UU. están ubicados en tierras de propiedad del gobierno federal. El Derecho federal del país cuenta con algunas normas específicas sobre SNS, sin embargo su eficacia es limitada.

En este sentido, en este apartado se analizan dos normas directamente relacionadas con el tema: la *American Indian Religious Freedom Act* (AIRFA) de 1978,[840] y la Orden Ejecutiva *EO 13007: Indian Sacred Sites*, de 1996, promulgada por el Presidente Bill Clinton.[841] Además de estas normas, se tienen en consideración otras que a pesar de no tratar específicamente el tema proyectan su influencia sobre los SNS existentes en el país. Así, las otras normas revisadas son: *National Historic Preservation Act*, de 1966; *National Environmental Policy Act*, de 1969; *Archeological Resources Protection act*, de 1979; *Native American Graves protection and Repatriation Act*, de 1990; *Executive Order n. 12898: Environmental Justice*, de 1994; y *Executive Order 13175: Consultation*

[839] *Vid.* Carolyn TAN, 'The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand', *op. cit.*, p. 82.
[840] *Vid. American Indian Religious Freedom Act,* (42 U.S.C. § 1996, 92 Stat. 469). Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-92/pdf/STATUTE-92-Pg469.pdf, (último acceso en 10/01/2020).
[841] *Vid. Executive Order 1300, Indian Sacred Sites,* 24 May 1996 , (61 FR 26771). Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-1996-05-29/pdf/96-13597.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

and Coordination With Indian Tribal Governments, de 2000. Sin embargo, el primer acto legislativo del país en materia de SNS no es de carácter federal. Se trata de la *Native American Historical, Cultural and Sacred Sites Act* de 1976, del Estado de California.[842]

El análisis de estas normas permitirá tener un panorama general de cómo funciona la regulación jurídica de los SNS en el Derecho federal de los EE.UU.

3.2.2.3. Derecho a la libertad religiosa: El American Indian Religious Freedom Act de (1978) y el Religious Freedom Restoration Act (1993)

En este apartado se analiza la aplicación de las dos normas federales citadas a casos de SNS.

Tal y como señala WARD, la primera Ley aprobada el 11/08/1978, fue una respuesta a los conflictos relacionados con la aplicación de otras leyes federales que afectaban al ejercicio de la libertad religiosa de los pueblos originarios. [843] En la consideración número 7 de la norma se hace referencia explícita a la existencia de conflictos entre la aplicación de leyes federales relacionadas con la conservación de especies y de la naturaleza, y el derecho a la libertad religiosa de los pueblos originarios. Así, la Ley se refiere expresamente al derecho de acceso a los SNS para la realización de ceremonias religiosas, y al uso de tenencia de objetos sagrados.

Tras reconocer la existencia de dichos problemas, la Ley determina, en su sección primera, que el Estado americano debe actuar estableciendo una política pública que garantice el ejercicio del derecho a la libertad religiosa de los pueblos originarios y hace

[842] "5097.9. No public agency, and no private party using or occupying public property, or operating on public property, under a public license, permit, grant, lease, or contract made on or after July 1, 1977, shall in any manner whatsoever: - interfere with the free expression or exercise of Native American religion as provided in the United States Constitution and the California Constitution; - nor shall any such agency or party cause severe or irreparable damage to any Native American sanctified cemetery, place of worship, religious or ceremonial site, or sacred shrine located on public property, except on a clear and convincing showing that the public interest and necessity so require." *Cfr.* State of California, *Native American Historical, Cultural and Sacred Sites Act,* (California PRC:5097.9-5097.991). Disponible en: https://leginfo.legislature.ca.gov/faces/codes_displaySection.xhtml?lawCode=PRC&sectionNum=5097.94, (último acceso en 10/01/2020).

[843] Como observa WARD, la aprobación de esta Ley en el Congreso tuvo tres motivaciones principales: la inexistencia hasta el momento de una preocupación por parte de las agencias federales por la religión de los pueblos originarios del país; la constatación de que las cortes del país trataban de forma diferente las religiones de los pueblos originarios en comparación con las otras manifestaciones religiosas; y, finalmente, una culpa como consecuencia de la historia de injusticias en relación con aquellas poblaciones. *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 816.

referencia a elementos relacionados con la libertad religiosa: el acceso a sitios sagrados; la posesión de objetos sagrados; y la libertad de adoración a través de ceremonias y rituales tradicionales. En la segunda sección, se establece que los representantes de las diferentes naciones indígenas deben ser consultados para la elaboración de los cambios necesarios en los diferentes órganos gubernamentales, para así poder implementar lo decidido anteriormente.

MACDONALD indica que el problema de esta Ley es que no define las conductas que constituyen una vulneración del derecho a la libertad religiosa, y solamente establece la obligación del Estado de adoptar una política pública sobre el tema, sin tener mayores consecuencias que puedan ser aplicadas en la práctica. Como no establece ningún derecho y no crea ningún mecanismo que pueda ser utilizado en juicio por los ofendidos, la Ley tiene muy poca efectividad.[844] El único cambio concreto que incorpora es de naturaleza procedimental, ya que exige que los pueblos indígenas sean considerados en las políticas públicas relacionadas con sus territorios.[845] En este sentido, la Ley no crea un derecho que pueda ser exigido judicialmente ante un tribunal.[846]

Hasta la fecha, el Congreso Nacional de los Indígenas Americanos (*The National Congress of American Indians- NCAI*) sigue intentando hacer presión política para que el Congreso del país establezca, a través de un estatuto, un derecho de acción para los pueblos indígenas en los casos de profanación o de vulneración de algún derecho relacionado con sus sitios sagrados. Diferentes resoluciones de esta organización han sido promulgadas a lo largo de los años señalando la necesidad de un estatuto de este tipo, pero hasta al momento no se ha obtenido un resultado positivo.[847] Por ejemplo, en el año

[844] *Ibid.*; Sharon O´BRIEN, 'A legal analysis of the American Indian Religious Freedom Act', in Christopher VECSEY (ed), *Handbook of American Indian Religious Freedo, op. cit.,* p. 43.
[845] *Vid.* Amber MCDONALD, 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *op. cit.*, p. 767.
[846] *Vid.* Richard B COLLINS, 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *op. cit.,* p. 256.
[847] La Organización no-gubernamental, es la más grande del país en tratar los intereses de los pueblos indígenas, y ha emitido una serie de resoluciones sobre el tema de los SNS, que pueden ser consultadas en su web oficial, de las cuales se destacan: la *Resolution #SD-02-018: Protection of Threatened Sacred Places: An Urgent Priority (2002) y* la *Resolution #SD-02-027: Essential Elements of Public Policy to Protect Native Sacred Places (2002); Resolution #PHX-08-069C: NCAI Policy Statement on Sacred Places (2008); Resolution #ABQ-10-065: Calling for Legislation to Provide a Right of Action to Protect Native Peoples' Sacred Places (2010); Resolution #ATL-14-087: Call for Federal Entities to Take Actions on Sacred "Sites" Memorandum of Understanding (2014); Resolution #ATL-14-032: Calling for Protection of Native Peoples' Sacred Places, Sacred Objects and Ancestors under United States, Native Nations and International Law, Policy and Practice (2014).*

2008, en su encuentro anual en la resolución #PHX-08-069C sobre lugares sagrados se afirmó que: *"It is time for Congress to enact a right of action for tribes to defend sacred places. Unless tribes can sustain lawsuits, they will not have a seat at federal negotiation tables and agencies and developers will continue to disregard existing consultation requirements."*[848]

Después del pronunciamiento de la Suprema Corte en *Lyng*, la Ley de 1978 quedó prácticamente sin aplicabilidad judicial,[849] y servía apenas como una especie de directriz para la aplicación de las políticas públicas. En el año 1996, la Ley en cuestión inspiró la emisión de la Orden Ejecutiva n. 13007 sobre SNS de los pueblos originarios, bajo el gobierno del Presidente Bill Clinton.

La segunda norma federal sobre libertad religiosa que debe ser al menos brevemente considerada es la *Religious Freedom Restoration Act de 1993* (RFRA). Esta norma surge como respuesta a la decisión de la Suprema Corte del país en *Employment Division v. Smith*,[850] que eliminó la necesidad del gobierno de justificar las limitaciones a la libertad religiosa que fueran consecuencia de una ley neutra, es decir que no afectaran a la cláusula de establecimiento. A partir del RFRA vuelve a ser necesaria la aplicación del denominado C*ompelling Interest Test*, para evaluar las "cargas sustanciales" sobre la libertad religiosa derivadas de una actuación del gobierno federal. Con dicha aplicación, la Ley confería a las personas afectadas por estas cargas un derecho de acción.

Por lo tanto, la RFRA tenía potencial para servir a las comunidades indígenas como un instrumento de protección efectivo de sus SNS. Sin embargo, como observa SKIBINE, con la decisión del 9º Distrito en el caso *Navajo Nation v. United States Forest Service*, la interpretación de lo que constituiría una carga sustancial, elimina la posibilidad práctica

[848] *Cfr. Resolution #PHX-08-069C. NCAI Policy Statement on Sacred Places.* 2008 Annual Convention. Disponible en: http://www.ncai.org/attachments/Resolution_MEiHQoBUWknVjsqcJUWQNFxIyAjPXEntkmaXbcWTxiBwyqmMuIN_PHX-08-069cFINAL.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 2.

[849] La Ley fue utilizada como fundamento en cinco demandas judiciales, en las cuales se alegaba la vulneración de la libertad religiosa, y de éstas solamente el caso Lyng, ya comentado en el apartado anterior, llegó a la Suprema Corte. Los otros casos, juzgados en diferentes circuitos, y resueltos todos desfavorablemente en relación con los pueblos originarios, fueron: *Sequoyah v. T.V.A.* [620 F. 2d 1159 (1980)], *Badoni v. Higginson* [638 F. 2d 172 (1980)], *Frank Fools Crow v. Gullet* [706 F. 2d 856 (1983)]; *Wilson v. Block* [708 F. 2d 735 (1983)]. *Cfr.* Sharon O´BRIEN, 'A legal analysis of the American Indian Religious Freedom Act', *op. cit.*, pp. 31–40.

[850] *Vid.* Supreme Court of the United States, *Employment Div. v. Smith*, 17 April 1990, *op. cit.*

de esta Ley para ser utilizada en casos relacionados con SNS.[851] En este caso, la Corte del 9º Distrito consideró que la autorización gubernamental que permitía la utilización de nieve artificial en una montaña considerada sagrada para los Navajo y los Hopi (la Sierra de San Francisco) no prohibía el desarrollo de actos de su religión, ni les obligaba a adoptar acciones contrarias a la misma, y que por lo tanto, los demandantes no tenían un derecho amparado por el RFRA para contradecir dicha autorización.[852] Esta decisión de la Corte, reunida en sesión plenaria, revierte así una decisión anterior de un panel de la misma Corte, que consideraba que los demandantes sí tenían causa de acción bajo la Ley en mención.[853]

En su análisis del caso, EDWARDS resalta que el problema en esta decisión fue la imposibilidad de la Corte para entender la dimensión de la importancia de un sitio sagrado para la cultura Hopi. El caso podría haber sido comprendido a partir de la sencilla comparación de realizar la misma acción en un sitio considerado sagrado para alguna de las grandes religiones monoteístas.[854]

3.2.2.4. Las órdenes ejecutivas n. 13007 (1996) y 13175(2000)

Las dos órdenes ejecutivas mencionadas fueron emitidas por el Presidente Bill Clinton. La primera de ellas trata específicamente sobre el tema de los SNS de los pueblos originarios. Su objetivo general era el de establecer directrices para el desarrollo de prácticas religiosas indígenas en áreas federales. Por lo tanto, la norma se dirige a los órganos de la administración federal. En este sentido, determina que las agencias federales, en la medida de lo posible y sin contrariar sus objetivos institucionales, deben: regular el acceso y el uso ceremonial de los SNS existentes en tierras federales, por parte de los pueblos originarios (sección 1(1)); evitar afectar de manera negativa la integridad física de estos espacios; y ,resguardar, cuando proceda, la confidencialidad de los SNS (sección 1(2)). Además, la orden define lo que es un SNS, en lo que constituye la primera

[851] *Vid.* Alex Tallchief SKIBINE, 'Towards a Balanced Aproach for the Protection of Native American Sacred Sites', *op. cit.*, p. 276.
[852] *Vid.* Court of Appeals for the Ninth Circuit, *Navajo Nation v. United States Forest Service* , 12 March 2007, (479 F.3d 1024). Disponible en: https://cite.case.law/f3d/479/1024/, (último acceso en 10/01/2020).
[853] En concreto, la decisión del panel, consideraba: "We uphold the RFRA claim in this case in part because otherwise we cannot see a starting place. If Apellants do not have a valid RFRA claim in this case, we are unable to see how any Native American plaintiff can ever have a successful RFRA claim based on beliefs and practices tied to land they hold sacred." *Ibid.*
[854] *Vid.* Joshua A EDWARDS, 'Yellow Snow on Sacred Sites: A Failed Aplication of the Religious Freedom Restoration Act Note', p. 151.

definición legal existente en el contexto del Derecho americano: "*Sacred site'' means any specific, discrete, narrowly delineated location on Federal land that is identified by an Indian tribe, or Indian individual determined to be an appropriately authoritative representative of an Indian religion, as sacred by virtue of its established religious significance to, or ceremonial use by, an Indian religion; provided that the tribe or appropriately authoritative representative of an Indian religion has informed the agency of the existence of such a site*" (section 1(b)(iii)).[855]

De esta forma, al definir SNS la orden incluye algunos elementos que, por lo general, no constan en una definición de SNS: la exigencia de que sea un lugar discreto y bien delineado, lo cual denota la finalidad evidente de limitar su alcance. Se observa, además, que es necesario que la administración tenga conocimiento previo de la existencia del SNS específico para que pueda aplicar las recomendaciones de la orden ejecutiva.

La misma orden es explícita al afirmar, en la sección 4, que no se crea ningún derecho que pueda ser exigido en contra del gobierno o de sus órganos, y que su finalidad es exclusivamente la de establecer normas internas para la administración pública. En función de las órdenes ejecutivas en mención, diferentes órganos del país han redactado documentos internos y directrices para proceder en caso de que se constate la existencia de SNS en sus respectivas áreas de actuación. Por ejemplo, en el año 2012 el Departamento de Agricultura elaboró un informe específico sobre la situación de los sitios sagrados de los pueblos indígenas ubicados en áreas que estaban bajo la tutela del Servicio Forestal (*Forest Service*) del país.[856]

3.2.2.5. SNS y patrimonio cultural e histórico

Como ocurre en otros países, también en los EE.UU. las normas sobre la preservación de bienes culturales han sido utilizadas históricamente como instrumentos de preservación de los SNS. En el caso de este país, son especialmente importantes las siguientes leyes: *Antiquities Act (1906); National Resources Protection Act (1979),* y el *Archeological Resource Protection Act (1979)*.

---

[855] *Vid. Executive Order 1300, Indian Sacred Sites,* 24 May 1996 , *op. cit.*

[856] *Cfr.* Forest Service Office of Tribal Relations (USA). *USDA Policy and Procedures Review and Recommendations: Indian Sacred Sites*. Washington, DC, December 2012. Disponible en: https://www.fs.fed.us/spf/tribalrelations/documents/sacredsites/SacredSitesFinalReportDec2012.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

La primera de estas normas da lugar a la posibilidad de que el presidente del país pueda declarar monumentos nacionales como áreas de especial interés histórico o científico. Históricamente este instrumento fue utilizado para reconocer formalmente áreas que también eran SNS de los pueblos originarios.[857]

La segunda norma crea un mecanismo para catalogar el patrimonio histórico, así como una disposición de fondos para su mantenimiento. A través de esta ley, los pueblos indígenas pueden solicitar fondos federales para utilizarlos en la preservación de su herencia cultural, lo que incluye los SNS. La Ley prevé la necesidad de que las tribus indígenas que vayan a ver sus SNS afectados por proyectos arqueológicos deban ser notificadas.

Tras analizar toda la normativa relativa a la protección de los SNS, WARD afirma que en los EE.UU. no hay ninguna norma que pueda proteger sitios no identificados, es decir, sitios de los cuales, por razones de tabúes religiosos, no se pueda revelar su ubicación, más allá de los custodios de los sitios en cuestión.[858] Además, el autor identifica otro problema: se considera que estos bienes tienen un valor que es exclusivamente histórico, es decir, relacionado con el pasado, sin significado actual, lo que contrasta con la actual importancia que estos lugares poseen para la vida de los pueblos indígenas.[859]

3.2.2.6. SNS y las normas de protección del medio ambiente

Como señala WARD, los intereses de los pueblos nativos de los EE. UU. y los intereses de las organizaciones de conservación de la naturaleza, pueden coincidir en algunos puntos y divergir en otros. Debido a la existencia de estos puntos de coincidencia, es posible utilizar las normas relacionadas con la protección medioambiental para la protección judicial de los SNS. Conforme indica el autor mencionado, la exclusión del uso de los recursos naturales y la preservación del aislamiento y de los valores estéticos de un paisaje, suelen ser objetivos comunes tanto de los grupos ambientalistas, como de los pueblos originarios. Por otra parte, la relación con determinados animales puede ser significativamente distinta para los pueblos originarios y para las estructuras

[858] *Vid.* Robert Charles WARD, 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *op. cit.*, p. 819.
[859] *Ibid.*, p. 820.

institucionales relacionadas con la conservación. El caso *United States v. Dion (1986)*, sobre la utilización ritual de las águilas es un ejemplo claro de conflicto de intereses.[860]

3.2.2.7. SNS y el derecho de los pueblos indígenas (Aboriginal Rights)

Otras formas de proteger los SNS en los EE.UU. se relacionan con el Derecho federal indígena. Al respecto, KRISTEN señala que los siguientes componentes del derecho indígena pueden ser utilizados en la defensa de los SNS en este país: los tratados históricos, la doctrina del *Trust*, y las leyes tribales.[861]

En el primer caso, la autora considera que en los tratados firmados entre el Gobierno de los EE.UU. y los pueblos indígenas del país que hagan referencia a la preservación de algunos derechos fuera de las reserva indígenas (en lo general, derechos sobre la caza, la pesca y el uso de recurso naturales), esta cláusula puede ser interpretada de manera extensiva para incluir la protección de SNS ubicados fuera de las reservas en áreas públicas del gobierno federal.[862] De esta forma, se puede interpretar que la cesión de las tierras realizadas en los tratados preservaba el uso de las mismas para fines religiosos o culturales. En este sentido, la Suprema Corte en *Minnesota v. Mille Lacs Band of Chippewa Indians* reconoce el derecho de uso de recursos de tierras aborígenes que habían sido cedidas mediante un tratado.[863] KRISTEN destaca que, a pesar de que los tratados no prevén expresamente el derecho de reserva para usos ceremoniales o religiosos, las cláusulas de reserva pueden ser interpretadas en este sentido, debido al principio general de interpretación de los tratados, que afirma la necesidad de interpretarlos de la manera más favorable a las tribus (el Canon Indígena).[864] La idea de que los tratados deben ser interpretados de manera que los indígenas entiendan las cláusulas, es un principio amplio que puede servir para una extensión de las cláusulas de reserva de uso, originalmente relacionadas con el uso de algún recurso natural, y de

[860] En este caso, la Suprema Corte rechaza la pretensión de los demandantes de la Tribu Sioux de Dakota del Sur de seguir cazando águilas para usos rituales, en lo que respecta a la *Bald Eagle Protection Act de 1940*. La Corte considera que la edición de esta norma revoca cualquier derecho a cazar esta especie animal garantizado por los tratados firmados anteriormente con la tribu.
[861] *Vid.* Kristen A CARPENTER, 'A Property Rights Aproach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', *op. cit.*, p. 1080.
[862] *Ibid.*, p. 1101.
[863] *Vid.* Supreme Court of the United States, *Minnesota v. Mille Lacs Band of Chippewa Indians*, 24 March 1999, (526 U.S. 172). Disponible en: https://cite.case.law/us/526/172/, (último acceso en 10/01/2020).
[864] *Vid.* Kristen A CARPENTER, 'A Property Rights Aproach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', *op. cit.*, p. 1103.

manera extensiva incluir el uso ceremonial y religioso de tierras situadas fuera de reservas.

La segunda forma de protección de los SNS basada en el Derecho federal de las normas sobre pueblos indígenas de los EE. UU., es a través de la doctrina del *trust*, aplicada para entender la relación entre los EE.UU. y las naciones indígenas que ocupaban con anterioridad el territorio del país. La doctrina del *trust* fue reconocida por primera vez en el año 1831 en el caso *Cherokee Nation v. Georgia*. En esta famosa decisión, la Suprema Corte afirma que EE.UU. está relacionado con las naciones domesticas ubicadas en su territorio a través de una especie de fideicomiso o *trust*. Según esta idea, como los pueblos indígenas son considerados naciones domesticas dependientes, el Gobierno tiene determinadas obligaciones hacia ellos. Según KRISTEN, esta idea general de obligaciones respecto a las naciones originarias domésticas, puede ser interpretada como el establecimiento de obligaciones relacionadas con la protección de los SNS ubicados en áreas federales.[865] Como esta doctrina ya ha sido utilizada en diferentes decisiones judiciales para proteger los intereses de las naciones indígenas fuera de las reservas, el mismo argumento podría ser utilizado en el caso de los SNS, porque la importancia general que estos lugares poseen para las comunidades se compara con la importancia del uso de cualquier otro recurso natural como la caza o la pesca. La doctrina del *trust* podría interpretarse como la generación de la obligación para los EE.UU. de conservar y permitir el acceso a los SNS ubicados en áreas federales.[866] La doctrina debería ser observada en todas las instancias administrativas, y de manera transversal en todas las decisiones del gobierno potencialmente puedan afectar a intereses de los pueblos originarios del país.[867]

El último de los argumentos relacionados con el Derecho federal indígena en los EE.UU. señalado por KRISTEN, es la utilización del Derecho tribal, consuetudinario de las naciones, como fuente de protección de los SNS ubicados en áreas fuera de las reservas. Como las cortes reconocen que las costumbres de los ciudadanos son algo que debe ser considerado en la gestión de las áreas públicas, este reconocimiento junto con el Derecho

[865] *Ibid.*, p. 1109.

[866] Como observa KRISTEN la utilización de la doctrina del *trust* en casos de SNS todavía es algo poco explorado en las demandas judiciales. Uno de los pocos casos existentes y que fue juzgado de manera desfavorable en relación con el pueblo originario demandante es *Miccosukee Tribe of Indians v. United States* (1997).

[867] *Vid.* Kristen A CARPENTER, 'A Property Rights Aproach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', *op. cit.*, p. 1111.

consuetudinario de los pueblos indígenas puede ser interpretado de forma conjunta, para crear mecanismos de protección concretos de los SNS ubicados en áreas federales. Como muchos de los códigos tribales tratan específicamente los SNS, previendo incluso penas para los casos de profanación, estos códigos que en principio son aplicables exclusivamente en el ámbito interno de las reservas, pueden ser utilizados también como recursos interpretativos para la solución de conflictos que surjan fuera de las reservas.[868]

3.2.3. India

La India se incorpora en esta parte final del presente apartado, debido a que algunas decisiones adoptadas por diferentes cortes del país versan sobe relacionados con los SNS. A efectos didácticos, este apartado se divide a su vez en dos sub-apartados. El primero, dedicado a comentar la aplicación del derecho a la libertad religiosa y los SNS a partir de una decisión de la Suprema Corte del país del año de 2013. El segundo, se dedica a analizar las decisiones relacionadas con el reconocimiento de personalidad jurídica a elementos naturales.

El primer punto a destacar en lo que respecta a la jurisprudencia sobre el tema, es la larga tradición de reconocimiento de personalidad jurídica a ídolos consagrados. Esta doctrina se relaciona con la religión mayoritaria del país, el hinduismo, y se remonta al siglo XIX.[869] Tras diferentes decisiones adoptadas por órganos estaduales,[870] la Suprema Corte del país pasó a incorporar dicha doctrina y a reconocer al ídolo hindú consagrado como una entidad jurídica, con personalidad jurídica propia.[871] Esta apertura hacia la incorporación de elementos religiosos en la interpretación de una institución jurídica

[868] *Ibid.*, p. 1116.

[869] La decisión fundamental que inspirará la actuación posterior es de la Corte Superior de Bombay en el del caso *Manohar Ganesh Tambekar And Ors. vs Lakhmiram Govindram And Ors.*, juzgado en 03/05/1887. *Cfr.* Bombay High Court, *Manohar Ganesh Tambekar and ors. vs Lakhmiram Govindram and ors*, 3 May, 1887, (1888 ILR 12 Bom 247). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/2843/, (último acceso en 10/01/2020).

[870] *Cfr.* Madras High Court, *Vidyapurna Thirtha Swami, Minor, ... vs Vidyanidhi Tirtha Swami*, 6 January 1904, (1904 1 MLJ 105). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1280506/, (último acceso en 10/01/2020); Calcutta High Court, *Promatha Nath Mullick vs Pradyumna Kumar Mullick*, 1 June, 1922, (76 Ind Cas 985). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/701069/, (último acceso en 10/01/2020).

[871] *Cfr.* Supreme Court of India. *Yogendra Nath Naskar vs Commissioner Of Income-Tax*, 18 February 1969, (1969 SCR (3) 742). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1874024/, (último acceso en 10/01/2020). Después, la Suprema Corte tuvo la oportunidad de ratificar aquel entendimiento en: Supreme Court of India, *Ram Jankijee Deities & ors vs State of Bihar and ors*, 11 May, 1999, ([1999] RD-SC 196). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1891877/, (último acceso en 10/01/2020).

clásica, como es la personalidad jurídica, puede ser considerada como una especie de precursor de las recientes decisiones en materia de SNS.

3.2.3.1. SNS y Derecho a la Libertad Religiosa: el caso del pueblo Dongria Kondhs

En la India, los derechos de las comunidades rurales que viven en áreas de bosque fueron objeto de reconocimiento legislativo recientemente mediante la aprobación de la *Forest Act de 2006*. La Ley, cuyo título oficial es: *The Scheduled Tribes and other Traditional Forest Dwellers (recognition of forest rights) Act, 2006*, tenía por finalidad establecer procedimientos para reconocer los derechos de los habitantes tradicionales de áreas forestales. Al reconocer derechos y crear mecanismos para la protección de las formas de vida tradicional en los bosques, esta Ley reconoce (art. 5 C)) la necesidad de proteger el patrimonio natural y cultural de aquellas comunidades.

Esta norma se utilizó como principal fundamento en una decisión de la Suprema Corte del país en el caso el pueblo Dongria Kondhs en Orissa, de fecha 18/04/2013, en la que la Corte atribuyó al *Gram Sabha*, o Consejo Tribal, la capacidad de decidir sobre la autorización de una actividad de minería dentro de un área de ocupación tradicional.[872] La decisión de la Suprema Corte en cuestión es importante por diferentes razones,[873] entre las cuales, relacionadas con el tema de la presente investigación, se destaca el reconocimiento que hace la Corte de las creencias religiosas del pueblo en relación con la montaña objeto del conflicto (*Niyamgiri Hills*). La Suprema Corte, principalmente en el párrafo 55 de la sentencia, observa que el derecho del pueblo de adorar al dios local (*Niyam-Raja*) que se considera que vive en las Colinas de Niyamgiri, está amparado por el derecho a la libertad religiosa, garantizado en la Constitución del país. En este sentido, correspondería al *Gram Sabha* decidir si la explotación de bauxita que se pretende llevar

[872] Para un comentario y análisis del caso *Vid.* CAMARERO SUAREZ, Victoria, *Acaparamiento de Tierras y Aguas: Impacto sobre los pueblos indígenas y sus convicciones religiosas.* Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXXIV (2018), p. 59.

[873] Esta decisión de la Suprema Corte adquirió notoriedad internacional principalmente por las siguientes razones: en primer lugar, porque la empresa que pretendía explotar bauxita en la zona era mayormente de capital inglés; en segundo lugar, porque el caso fue llevado a la OECD, y aquél órgano consideró que la empresa *Vedanta Resources* incumplía las directrices de la OECD sobre empresas multinacionales respecto a la necesidad de consulta a las comunidades afectadas. *Cfr.* The Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), *Survival International vs. Vedanta Resources plc: Final Statement by the UK National Contact Point for the OECD Guidelines for Multinational Enterprises.* Disponible en: http://www.oecd.org/investment/mne/43884129.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

a cabo en la Colina constituye una vulneración del derecho a la libertad religiosa o no.[874] Una vez adoptada la decisión de la Suprema Corte, el Consejo tribal reconoció que la colina era sagrada y rechazó el proyecto de minería de bauxita en la zona.El caso en cuestión es un ejemplo de cómo la legislación sobre la ocupación tradicional en India puede ser utilizada para la protección de SNS.

3.2.3.2. SNS y Personalidad jurídica

En el reglamento de la norma, aprobado en el año 2007,[875] la existencia de lugares sagrados en el área de un bosque o de la selva, es considerada como uno de los indicadores para evaluar la existencia de ocupación tradicional de la tierra.[876]

En el año 2012, en una importante decisión, la Suprema Corte interpreta los mandatos constitucionales del país sobre la protección medio ambiental (art. 48ª y 51ª (g)), y hace una crítica al antropocentrismo de las normas sobre medio ambiente, afirmando la necesidad de reconocer valores intrínsecos a elementos naturales.[877]

Todos estos precedentes fueron utilizados en la decisión de la Corte Superior del Estado de Uttarakhand, de 20 de marzo de 2017, en el caso *Mohd. Salim vs. State of Uttarakhand & Others* (*Writ Petition (PIL) No.126 of 2014*), para fundamentar la declaración de los ríos Ganges, Yamamuna, y sus tributarios, como entidades legales con personalidad.[878] La Corte, considerando nuevamente las creencias dominantes en el país, reconoce que los dos ríos deben ser valorados como entidades vivas (parra. 16, 17 y 18).[879] Como se evidencia en la sentencia, principalmente en los párrafos 10, 16 y 17, la declaración de personalidad jurídica de los ríos es considerada por el tribunal como una medida destinada

---

[874] *Vid.* Supreme Court Of India, *Orissa Mining Corporation Ltd. vs Ministry of Environment & Forest & Others*, 18 April 2013, (Writ Petition (civil) N. 180 of 2011 (2013). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/153831190/, (último acceso en 10/01/2020), p. 83.

[875] *Vid. The Scheduled Tribes and other Traditional Forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) ACT, 2006*, 29 December 2006. (Registered N. DL - (N)04/0007/2006-08). Disponible en: https://tribal.nic.in/FRA/data/FRARulesBook.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[876] Artículo 13 (2) (c). *Ibid.*

[877] Ver especialmente los párrafos 8 y 20 de la sentencia. *Cfr.* Supreme Court of India, *J. K.S. Radhakrishnan, T.N. Godavarman Thirumulpad vs Union Of India & Ors*, 13 February 2012, (Writ Petition (C) N. 202 of 1995). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/187293069/, (último acceso en 10/01/2020).

[878] Véase el párrafo 19 de la decisión. *Vid.* High Court of Uttarakhand, Mohd. Salim vs. State of Uttarakhand & others, 20 March 2017 (Writ Petition (PIL) No.126 of 2014). Disponible en: https://elaw.org/system/files/attachments/publicresource/in_Salim__riverpersonhood_2017.pdf?_ga=2.40396138.974600986.1579094087-831400231.1579094087, (último acceso en 10/01/2020).

[879] *Ibid.*, p. 11.

a mejorar su protección ante la contaminación. El fundamento constitucional de la decisión son: los artículos 48-A, sobre protección del medio ambiente y de la vida salvaje; y, el artículo 51ª (g) que establece como deber fundamental de todo ciudadano indio la protección del medio ambiente y de la fauna.

Solamente 10 días después de aquella decisión, la misma corte atribuyó el mismo estatuto jurídico a dos glaciares del Himalaya, en la decisión de *Lalit Miglani vs State Of Uttarakhand And Others*, de 30 de marzo de 2017.[880]

Las dos decisiones se basan, además, en la doctrina del *parens patriae*, del *common law*, según la cual el Estado puede intervenir en una familia, contra los padres, en beneficio de un menor.[881] A pesar de que en ambas decisiones la Corte parece haber tomado en consideración el hecho de que los dos ríos y los glaciares son sagrados para el hinduismo, la motivación real de la decisión está relacionada con la preservación, y no directamente con el aspecto sagrado. La Corte considera que reconocer su personalidad jurídica podría significar una mayor protección.[882]

En el año 2018, la misma Corte extiende la declaración de personalidad también a animales. En la decisión del caso *Narayan Dutt Bhatt vs Union Of India And Others*, del 04/07/2018, la Corte Superior del Estado declara que todo el reino animal debe ser considerado como una entidad legal.[883]

---

[880] En la decision, se afirma concretamente que : "We, by invoking our parens patriae jurisdiction, declare the Glaciers including Gangotri & Yamunotri, rivers, streams, rivulets, lakes, air, meadows, dales, jungles, forests wetlands, grasslands, springs and waterfalls, legal entity/ legal person/juristic person/juridicial person/ moral person/artificial person having the status of a legal person, with all corresponding rights, duties and liabilities of a living person, in order to preserve and conserve them." *Vid.* Uttaranchal High Court, *Lalit Miglani vs State Of Uttarakhand And Others*, 30 March, 2017, (Writ Petition No.140 of 2015). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/92201770/, (último acceso en 10/01/2020).

[881] Véase el párrafo 19 de la primera decisión, y el punto resolutivo 2 de la segunda decisión. *Vid.* High Court of Uttarakhand, *Mohd. Salim vs. State of Uttarakhand & others, 20 March 2017, op. cit.*

[882] La preminencia de la preservación ambiental como motivo principal de la decisión de la corte puede se puede inferir por ejemplo de los párrafos 16, 17, 18 de *Mohd. Salim vs. State of Uttarakhand & others*.

[883] *Vid.* Uttaranchal High Court, *Narayan Dutt Bhatt vs Union of India & others*, 4 July 2018, (Writ Petition (PIL) No. 43 of 2014, (2018). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/157891019/, (último acceso en 10/01/2020).

3.3. OTRAS NORMAS IMPORTANTES DE DIFERENTES PAÍSES SOBRE SITIOS NATURALES SAGRADOS

En este apartado se analizan brevemente algunas normas jurídicas sobre SNS de países que no se han incluido en los apartados anteriores. El objetivo es el de ejemplificar la dimensión de la importancia del tema.

3.3.1. Benín

En Benín, el Ministro del Medio Ambiente y Urbanismo (*Minister of Environment, Housing, and Urbanism*) publicó, en el año 2012, una orden interministerial sobre SNS. Se trata del "*Interministerial Order N°0121/MEHU/MDGLAAT/DC/SGM/DGFRN/SA Setting the conditions for the sustainable management of sacred forests in the Republic of Benin*", cuyo objetivo es establecer normas para la gestión de los bosques sagrados del país. El objeto de protección de la norma son los bosques sagrados que fueron debidamente reconocidos por el gobierno (art. 2), a través del procedimiento que establece la misma orden (arts. 7 - 20). La norma, basada en las religiones tribales del país, reconoce (art. 3) una serie de tipos de bosques sagrados: bosques de los ancestros; bosques habitados por dioses o espíritus; bosques utilizados por sociedades secretas. Respecto a los principios de gestión que establece la norma, destacan: la gestión por la comunidad (art. 4); y la gestión sostenible, la cual busca la compatibilidad de intereses religiosos, ecológicos, económicos y sociales (art. 4).

Una vez reconocido, el bosque sagrado pasa a ser integrado en el área de bosque de las comunas, y a ser administrado por aquella entidad (art. 41) a través de un plan de gestión (art. 35) que debe realizarse con la participación de representantes del gobierno y de las comunidades locales. La norma prevé el establecimiento de diferentes zonas, con diferentes grados de protección y de actividades permitidas. Se establece, además, la prohibición de una serie de actividades, tales como: tala de árboles, caza, encender fuego, agricultura industrial, producción de carbón, etc. (Art. 21).

3.3.2. Guatemala

Guatemala cuenta con un proyecto de ley presentado por una organización de pueblos indígenas (*Oxlajuj Ajpop*) junto a la Comisión de Lugares Sagrados,[884] y que se está tramitando en el Congreso de los Diputados del país desde el año 2008 pero todavía continúa sin ser aprobado.[885] El proyecto de Ley tiene por objeto establecer un marco normativo sobre los lugares sagrados de los pueblos indígenas del país.[886] Se trata de un proyecto bastante completo, similar a la Ley australiana del Territorio del Norte de 1989, que prevé un sistema de identificación y de registro de lugares sagrados, y que crea una estructura administrativa encargada de gestionar aquellos espacios en todo el territorio nacional.

La Ley se desarrolla a partir del acuerdo firmado entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca para el reconocimiento de la identidad indígena en el país,[887] que ya preveía la obligación del Estado de respetar y proteger los lugares sagrados y a los custodios.[888] El ámbito de aplicación de la propuesta de ley es todo el territorio nacional, y se aplica a todos los lugares sagrados (naturales y construidos) importantes para los diferentes pueblos indígenas del país (art. 5). El proyecto contiene una definición de lugar sagrado (art. 6, (d)), y además crea un consejo nacional de lugares sagrados (art. 6 (b)). La Ley declara que la protección de estos lugares es de interés nacional, y crea un régimen de protección de lugares y objetos sagrados (art. 10). En una disposición de carácter novedoso en relación con otras iniciativas legislativas de otros países sobre el tema, la Ley prevé la posibilidad del descubrimiento de nuevos lugares y/u objetos sagrados. Es decir, asume la posibilidad de que, a partir de exploraciones e investigaciones arqueológicas, se puedan descubrir lugares sagrados con interés actual (art. 14).

---

[884] Se trata de un organismo público, que funciona bajo la Secretaría de la Paz, vinculada a la Presidencia de la República, creada en cumplimiento del punto D.5 del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. *Vid. Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, A/49/882, 10 de abril de 1995. Disponible en: https://digitallibrary.un.org/record/178392/files/A_49_882_S_1995_256-ES.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 8.

[885] *Vid.* Felipe GOMEZ, 'La lucha por una Ley de Lugares Sagrados en Guatemala', *Desarrollo Endógeno*, xvii (2010), p. 26–29, p. 26.

[886] El texto oficial del proyecto puede ser consultado en la web del Congreso de la República de Guatemala. *Vid.* Congresso de la República de Guatemala, 'Inicitaiva n. 3835, *op. cit.*, .

[887] El acuerdo se firmó el 31 de marzo de 1995. *Cfr. Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, A/49/882, *op. cit.*,

[888] Concretamente se trata de los puntos C.2 y D del Acuerdo. *Ibid.*, p. 7.

Como suele ocurrir en aquellos casos, la Ley establece que los líderes espirituales son los encargados de identificar los lugares sagrados (art. 8), y además crea un registro de lugares y objetos sagrados que está bajo la administración de dicho consejo (art. 19). Además, la Ley crea un procedimiento administrativo para la declaración de lugares sagrados. A partir de las información facilitada por los líderes espirituales (Chuch Qajaw o Ajq'ijab'), el Consejo de los lugares sagrados es el órgano responsable de emitir las declaraciones de lugar sagrado (art. 9), tras evaluar la información obtenida, no solo a través de los líderes espirituales, sino también por parte de otros órganos técnicos. El Consejo se ubica dentro de la estructura administrativa del Ministerio de Cultura y Deportes, y estaría compuesto por diferentes órganos internos, en los cuales participarían representantes de todas las comunidades indígenas y lingüísticas oficialmente reconocidas en el país (art. 24).

Una vez reconocido oficialmente un determinado lugar como sagrado, inciden en él las medidas de protección previstas en los artículos 14, 15, 16, 17 de la ley; las mismas que tratan sobre nuevos descubrimientos, autorizaciones para construcciones posiblemente perjudiciales, explotaciones petroleras y actividades de investigación en espacios reconocidos como sagrados. En la Ley también se reconoce el derecho de acceso a todos los lugares sagrados ubicados en áreas del Estado (art. 21). Como se ha mencionado, el proyecto de Ley sigue en tramitación en el Congreso de la República, pero sin que se haya llegado a un acuerdo político en cuanto a su aprobación.[889] Sin embargo, además de la Comisión sobre Lugares Sagrados ya mencionada, existen otras estructuras en la organización política del Estado de Guatemala que también se dedican al tema, como lo es la Unidad de Lugares Sagrados y Práctica de la Espiritualidad Maya, órgano creado dentro del Ministerio de Cultura y Deportes.

En el año 2011, el Ministerio de Cultura y Deportes del país aprobó el *"Acuerdo Ministerial n. 981-2011 Relacionado con los guías Espirituales",* donde se garantiza el acceso de los chamanes o guías espirituales a todos los lugares sagrados ubicados en áreas públicas del país, incluyendo parques naturales y zonas arqueológicas.[890]

---

[889] *Vid.* Felipe GOMEZ, 'La lucha por una Ley de Lugares Sagrados en Guatemala', *op. cit.*, p. 26.

[890] *Cfr.* Ministerio de Cultura y Deportes, *Acuerdo Ministerial n. 981-2011, Relacionado con los Guías Espirituales, 23/09/2011'.* Disponible en: http://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2013/10/Acuerdo-Ministerial-510-2003.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

4. LA TUTELA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN DIFERENTES SISTEMAS REGIONALES DE DERECHOS HUMANOS

4.1. EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS

La CIDH ha tenido un importante papel en la evolución del Derecho internacional de los pueblos indígenas, a través de una serie de decisiones que han implicado una verdadera revolución en la manera de interpretar los derechos humanos de aquellas poblaciones. Como era de esperar, la relación espiritual con el territorio de los pueblos indígenas ha sido un tema tratado por la Corte en diferentes ocasiones y por diferentes motivos. Como hasta la aprobación de la DADPI en 2016 no había normas explícitas al tema entre las que componen el Sistema Americano de Derechos Humanos, las referencias a la espiritualidad/religión indígena se realizaron a través de su vinculación a otros derechos ya declarados en las normas del sistema. A partir de las decisiones de la Corte, se puede observar el establecimiento de una relación con los siguientes derechos: derecho a la propiedad, derecho a la libertad religiosa, derecho a la vida, y derecho a la identidad cultural. También, en diferentes ocasiones, la Corte ha utilizado el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT como instrumento interpretativo de los derechos declarados en el marco del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. En los siguientes subapartados, se comentan las decisiones más relevantes.

Las decisiones de la CIDH son de fundamental importancia, porque es el único tribunal internacional que ha emitido decisiones vinculantes en materia de extractivismo en tierras indígenas.[891] Teniendo en cuenta que muchos de los conflictos relativos a territorios indígenas están bajo la jurisdicción de la Corte, se trata de una importante fuente de desarrollo jurisprudencial en la materia.

4.1.1. Los casos relacionados con SNS en la jurisprudencia de la CIDH

Gran parte de las decisiones de la Corte relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas están relacionadas con conflictos por los territorios ancestrales. Desde el año 2001, con la decisión del caso de la comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs.

[891] En contraste con la Comisión y con los Mecanismos de Naciones Unidas. *Vid.* Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *University of Pennsylvania Journal of International Law*, xxxv/1 (2014), p. 120.

Nicaragua, la relación espiritual con el territorio ancestral ha sido una constante en todas las decisiones de la Corte sobre derechos indígenas. La tabla que se presenta a continuación resume los casos resueltos por la Corte que, de alguna manera, tratan esta cuestión.

Casos relacionados con la espiritualidad indígena			
Año	**Caso**	**Tema**	**Párrafo**
2000	Caso Bámaca Velásquez Vs. Guatemala Sentencia de 25 de noviembre de 2000 (Fondo)	Entierro de muertos	Párr. 145, Voto JUEZ A.A. CANÇADO TRINDADE
2001	Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua	SNS, territorio indígena, derecho de propiedad	párr., 21, 25
2004	Caso Masacre Plan de Sánchez Vs. Guatemala	Entierro de muertos, libertad religiosa	Párr. 42.30, p. 25
2005	Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Surinam Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, reparaciones y Costas)	SNS	Párr. 132, 188
2005	Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay Sentencia de 17 de junio de 2005 (Fondo, Reparaciones y Costas)	SNS	Párr. 120,
2006	Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay Sentencia de 29 de marzo de 2006 (Fondo, Reparaciones y Costas)	Relación con el territorio, art. 13 del Convenio 169	Párr. 118, 119
2007	Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam Sentencia del 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones	Relación espiritual con el territorio, SNS	Párr. 82,
2010	Caso chitay nech y otros vs. Guatemala Sentencia de 25 de mayo de 2010 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)	Relación espiritual con el territorio, derechos de residencia, derechos de los niños	Párr. 145,
2010	Caso comunidad indígena xákmok kásek vs. Paraguay Sentencia de 24 de agosto de 2010 (fondo, reparaciones y costas)	Relación espiritual con el territorio, identidad cultural,	

2012	Pueblo indígena kichwa de sarayaku vs. Ecuador Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones)	SNS, relación espiritual con el territorio, arboles sagrados,	Párr. 57, 104, 149
2015	Caso comunidad garífuna de punta piedra y sus miembros vs. Honduras Sentencia de 8 de octubre de 2015 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)	Relación espiritual con el territorio, identidad cultural	Parra., 86, 166, 210
2015	Comunidad garífuna triunfo de la cruz y sus miembros vs. Honduras Sentencia de 8 de octubre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas)	Relación espiritual con el territorio, identidad cultural	Parra. 101, 109, 136, 179,
2015	Caso pueblos kaliña y lokono vs. Surinam Sentencia de 25 de noviembre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas)	SNS, relación espiritual con el territorio, derecho de propiedad colectiva.	Parra. 33, 34, 35, 37
2016	Caso miembros de la aldea chichupac y comunidades vecinas del municipio de rabinal vs. Guatemala Sentencia de 30 de noviembre de 2016 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)	SNS, artículo 12.	Parra. 194, 195

La gran cantidad de referencias al tema de la espiritualidad indígena es debido a que la existencia de aquellas relaciones en un determinado territorio es uno de los argumentos utilizados en las demandas por el reconocimiento de territorios tradicionales. De hecho, dicha relación se considera un elemento importante para determinar la vigencia o no del derecho a reclamar el territorio tradicional. Según la interpretación ordinaria de la Corte, mientras exista la vinculación espiritual con el territorio, el derecho de reclamar el territorio sigue vigente.[892]

[892] Véase por ejemplo, lo que se afirma en la sentencia del Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay, del año de 2010, en la cual se señala: "Con respecto a la posibilidad de recuperar las tierras tradicionales, en anteriores oportunidades134 la Corte ha establecido que la base espiritual y material de la identidad de los pueblos indígenas se sustenta principalmente en su relación única con sus tierras tradicionales, por lo que mientras esa relación exista, el derecho a la reivindicación de dichas tierras permanecerá vigente. Si esta relación hubiera dejado de existir, también se extinguiría ese derecho.". *Vid. Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay*, Sentencia de 24 de agosto de 2010 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 214). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

En los siguientes apartados, se discuten las principales decisiones relacionadas con el tema de los SNS.

4.1.2. Espiritualidad indígena e integridad personal

El tema de la espiritualidad de los pueblos indígenas forma parte por primera vez de la jurisprudencia de la CIDH a través de una interpretación del derecho a la integridad personal (art. 5.2 de CADH) en el "Caso Bámaca Velásquez Vs. Guatemala". Concretamente, la Corte considera que existe una vulneración de la integridad personal de los familiares de Efraín Bámaca Velásquez, debido a la imposibilidad de darle sepultura de conformidad con las tradiciones Mayas.[893] La imposibilidad de la familia de cumplir con las obligaciones religiosas significaría vulnerar la integridad física y moral de los familiares de la persona desaparecida. La especial importancia de sepultar a los muertos en la cultura Maya es considerada en la sentencia como algo que agrava el daño sufrido por la familia. En este sentido, es particularmente importante el análisis que hace del caso el Juez Conçalo Trindade, al referirse a la importancia de hacer una interpretación contextualizada de los derechos humanos garantizados en los instrumentos internacionales.[894] Con esta decisión, la Corte empieza un largo proceso de interpretación de las declaraciones universales de derechos humanos a partir del significado concreto, considerando los sistemas de valor propio de las comunidades indígenas.

4.1.3. Sitios Naturales Sagrados y derecho de propiedad

En la gran mayoría de los casos relacionados con SNS juzgados por la CIDH, las referencias a este fenómeno se hacen en el contexto de una demanda por el reconocimiento del territorio tradicional y, por lo tanto, basándose en el derecho de propiedad (art. 21 de CADH).

Como han resaltado algunos autores, la CIDH ha desarrollado una jurisprudencia en materia de derechos indígenas que vincula diferentes derechos al derecho de propiedad:

[893] Véase: párrafo y punto resolutivo 2 de la sentencia. *Vid. Caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala*, Sentencia de 25 de noviembre de 2000 (Fondo) (Serie C No. 70). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_70_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 89.
[894] Véase el párrafo 4 del Voto Razonado Del Juez AA Cançado Trindade. *Vid. Caso Bámaca Velásquez Vs. Guatemala, Sentencia de 25 de noviembre de 2000 (Fondo), op. cit.*

derecho a la identidad cultural, a la participación política, y a la personalidad jurídica.[895] Así, en la actualidad, el derecho de propiedad termina por ser, en el marco de la jurisprudencia de la Corte, el fundamento legal para la defensa de diferentes derechos de las comunidades indígenas. Conforme señala un informe de la CIDH de 2009, el "ejercicio de la relación espiritual con el territorio y acceso a sitios sagrados" es uno de los aspectos fundamentales de los derechos de propiedad de los pueblos indígenas.[896]

Como señala ANTKOWIAK, la interpretación del derecho de propiedad para los pueblos indígenas evoluciona a partir de una idea inicial de propiedad individual, pasando por el reconocimiento de la propiedad colectiva, hasta llegar a ser un principio general, similar al principio de autodeterminación.[897] Según el autor, la posición de la CIDH en la actualidad es la de que, en materia de derechos indígenas, el reconocimiento del derecho de propiedad colectiva condiciona la materialización de todos los otros derechos.

Una decisión considerada como fundamental en materia de reconocimiento de propiedad comunal, es la del caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua, del año 2001. En aquella decisión, la Corte, siguiendo la idea de la sentencia comentada en el apartado anterior, hace una interpretación local o cultural del derecho de propiedad del artículo 21, para reconocer la propiedad comunal de la comunidad Mayagna. Además, en esta decisión, la Corte reafirma la relación entre territorios y otros derechos: "La relación que la Comunidad mantiene con sus tierras y recursos se encuentra protegida bajo otros derechos contemplados en la Convención Americana, tales como el derecho a la vida, la honra y la dignidad, la libertad de conciencia y de religión, la libertad de asociación, la protección a la familia, y el derecho de circulación y residencia."[898] En el caso, la Comisión había solicitado reconocer la vulneración de los siguientes derechos: (Derecho a la Vida), 11 (Protección de la Honra y de la Dignidad); 12 (Libertad de

[895] *Vid.* Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *op. cit.*, p. 12.

[896] *Vid.* Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, 30 diciembre 2009, OEA/Ser.L/V/II, Doc. 56/09 (2009), Disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf, (ultimo acesse en: 10/01/2020), p. 64.

[897] Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *op. cit.*, p. 138.

[898] *Vid.* ' *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*, Sentencia de 31 de agosto de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 79). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 74.

Conciencia y de Religión), 16 (Libertad de Asociación); 17 (Protección a la Familia); 22 (Derecho de Circulación y de Residencia); y 23 (Derechos Políticos). La Corte, sin embargo, reconoce exclusivamente la vulneración del derecho de propiedad (art. 21) y derecho a la protección judicial (art. 25 de la convención). Así, en la decisión, por primera vez, la Corte adopta una concepción amplia del significado de territorio para un pueblo indígena, reconociendo la propiedad colectiva de la tierra y también reconociendo expresamente sus aspectos inmateriales o espirituales.[899] A pesar de que no hace lo mismo respecto a la vulneración del derecho a la libertad religiosa, el tema de la espiritualidad es tratado a lo largo de toda la sentencia.

La vinculación entre el derecho de propiedad y otros derechos de los pueblos indígenas está bastante clara en la decisión del caso Saramaka vs. Surinam, en la cual se puede leer: "El análisis anterior sustenta una interpretación del artículo 21 de la Convención Americana al grado de exigir el derecho de los integrantes de los pueblos indígenas y tribales a que determinen y gocen, libremente, de su propio desarrollo social, cultural y económico, el cual incluye el derecho a gozar de la particular relación espiritual con el territorio que han usado y ocupado tradicionalmente."[900]

En el caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, la Comisión sostuvo que la pérdida del territorio significaba la pérdida de la vida espiritual de la comunidad de Yakye Axa (párr. 120). La Corte afirmó que: "Haciendo uso de los criterios señalados, este Tribunal ha resaltado que la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de su cultura, vida espiritual, integridad, supervivencia económica y su preservación y transmisión a las generaciones futuras".[901] En el caso de estudio, la Comisión también alega que el Estado no respetó el derecho a la vida, al impedir que la comunidad pudiera vivir de acuerdo con su forma de vida particular (espiritual y cultural) (párr. 158). Finalmente, la Corte,

[899] Como ha observado CAMARERO SUAREZ, la relación espiritual con el territorio es además un argumento complementar en las reivindicaciones por el territorio tradicional. *Vid.* CAMARERO SUAREZ, Victoria, *Acaparamiento de Tierras y Aguas: Impacto sobre los pueblos indígenas y sus convicciones religiosas.* Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, *op.cit.*, p.73

[900] *Vid. Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam,* Sentencia del 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones), (Serie C No. 172). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 30.

[901] *Vid.* ' *Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay*, Sentencia de 17 de junio de 2005 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 125). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 79.

reconoce la vulneración, entre otros, del derecho de propiedad. Además, reconoce la vulneración del derecho a la vida, interpretando de manera extensiva el contenido de este derecho, según las particularidades del grupo concreto.[902]

La alegación de que la vulneración del derecho de propiedad afecta al bienestar espiritual de la comunidad indígena se repite, además, en el Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay (párr. 113). En este caso, la Corte reconoce de manera explícita la necesidad de interpretar el derecho de propiedad de manera extensiva, incluyendo las cuestiones culturales.[903]

En el caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam,[904] también se reconoce la relación espiritual del pueblo Saramaka con el territorio, y la existencia de SNS en el territorio tradicional. Así, la Corte afirma en relación con el derecho de propiedad: "El análisis anterior sustenta una interpretación del artículo 21 de la Convención Americana al grado de exigir el derecho de los integrantes de los pueblos indígenas y tribales a que determinen y gocen, libremente, de su propio desarrollo social, cultural y económico, el cual incluye el derecho a gozar de la particular relación espiritual con el territorio que han usado y ocupado tradicionalmente."[905] En el mismo caso, la relación espiritual con el territorio es uno de los fundamentos del daño inmaterial.[906]

Este tipo de asociación con el derecho de propiedad se puede observar también en el caso Sarayaku vs. Ecuador, en el cual la Corte trata específicamente la relación entre el derecho

---

[902] "…la situación de especial vulnerabilidad a la que fueron llevados, afectando su forma de vida diferente (sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental, que comprende la estrecha relación que mantienen con la tierra) y su proyecto de vida, en su dimensión individual y colectiva". *Ibid.*, p. 89.

[903] En determinado momento, se LEE: "En consecuencia, la estrecha vinculación de los pueblos indígenas con sus tierras tradicionales y los recursos naturales ligados a su cultura que ahí se encuentren, así como los elementos incorporales que se desprendan de ellos, deben ser salvaguardados por el artículo 21 de la Convención Americana. Al respecto, en otras oportunidades, este Tribunal ha considerado que el término "bienes" utilizado en dicho artículo 21, contempla "aquellas cosas materiales apropiables, así como todo derecho que pueda formar parte del patrimonio de una persona; dicho concepto comprende todos los muebles e inmuebles, los elementos corporales e incorporales y cualquier otro objeto inmaterial susceptible de tener un valor." *Vid. Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*, Sentencia de 29 de marzo de 2006 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 146). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_146_esp2.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 70.

[904] El caso es el *leading case* en materia de explotación económica en territorios indígenas. En la decisión, la Corte condena la extracción de madera y la minería en territorio indígena. *Vid.* Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *op. cit.*, p. 120.

[905] *Vid. Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam,* Sentencia del 28 de noviembre de 2007, *op. cit.*, p. 30.

[906] *Vid.* Párrafo 200 de la Sentencia. *Ibid.*

de propiedad y los siguientes derechos: identidad cultural, bienestar social, al territorio, a la organización política.[907]

En la sentencia del caso Pueblo *Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, en el análisis que hace de las violaciones del derecho a la propiedad comunal, a la consulta y a la identidad cultural, la Corte toma en consideración, no exclusivamente las consecuencias materiales, sino también los efectos espirituales de la afectación del territorio y de los SNS allá existentes.[908]

Como han señalado algunos autores, esta centralidad del derecho de propiedad como fundamento casi exclusivo para la preservación de los derechos de los pueblos indígenas, no está exento de críticas. De acuerdo con ANTKOWIAK, esta vinculación exclusiva con el derecho de propiedad puede producir consecuencias negativas para los derechos de los pueblos indígenas por dos razones básicas: en primer lugar, por el riesgo de idealizar la relación de los pueblos indígenas con el territorio, lo que podría implicar en algunos casos la imposición de un límite a la autonomía de la comunidad en relación con su modelo de desarrollo. En segundo lugar, el autor observa que el derecho de propiedad en los diferentes países es un derecho que en muchas ocasiones se ve restringido por intereses nacionales. En estos casos, si el único fundamento para la tutela de una comunidad indígena es el derecho de propiedad, no se podrían evitar las consecuencias negativas.[909]

Considerando el tema objeto de la investigación, se puede observar que esta crítica al condicionamiento de todos los derechos indigenas al derecho de propiedad puede ser problemática, dada la situación de los SNS que se ubican fuera de los territorios legalmente reconocidos. Si la protección de aquellos espacios dependiera exclusivamente del derecho de propiedad, gran parte de los SNS actualmente existentes quedarian sin

[907] *Vid. Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador,* Sentencia de 27 de junio de 2012, *op. cit*., 'Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador (sentencia 27/06/2012)', p. 40.'Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador (sentencia 27/06/2012)', p. 40.'Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador (sentencia 27/06/2012)', p. 40.'Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador (sentencia 27/06/2012)', p. 40.

[908] En determinado momento de la decisión se LEE: "322. Al declarar las violaciones de los derechos a la propiedad comunal y a la consulta, la Corte tomó en cuenta las serias afectaciones sufridas por el Pueblo en atención a su profunda relación social y espiritual con su territorio, en particular por la destrucción de parte de la selva y ciertos lugares de alto valor simbólico." *Ibid*., p. 95.

[909] *Vid.* Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *op. cit.,* p. 121.

posibilidad de ser tutelados. La situación es aún más grave porque la idea misma de propiedad de la tierra no existe en muchas culturas indígenas tradicionales.

4.1.4. Vida digna e identidad cultural

El derecho a una vida digna es un derecho general que es fruto de la interpretación conjunta de diferentes derechos garantizados en el Sistema de Derechos Humanos, y que también se utiliza, en la jurisprudencia de la Corte, como mecanismo de tutela de derechos de los pueblos indígenas. La primera vez que la expresión es utilizada por la Corte es en el caso de la Comunidad Yakye Axa v. Paraguay. En dicha ocasión, interpretando el artículo 4 (derecho a la vida) junto con el artículo 24 (derecho a la igualdad), la Corte terminó por afirmar que el derecho a la vida implica obligaciones positivas a los Estados, de garantizar la dignidad de la vida. Según la Corte, interpretando el segundo de los artículos mencionados, el derecho a la igualdad debe tener en cuenta las diferencias culturales entre los pueblos indígenas en relación con las otras poblaciones del Estado.[910]

Como indica ANTKOWIAK, la idea de una vida digna permite tomar en consideración los diferentes sistemas de organización social y las distintas formas de vivir en el mundo. Lo anterior permite interpretar los derechos humanos universales a partir del punto de vista local.[911]

En este mismo caso se reconoce, por primera vez, el derecho a la identidad cultural en una decisión de la CIDH.[912] En el caso Xákmok Kásek, la Corte relaciona explícitamente este derecho al derecho de propiedad.[913] Se afirma que: "La cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus tierras tradicionales y recursos naturales, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende,

---

[910] *Vid. Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay*, Sentencia de 17 de junio de 2005 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 125). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020, p. 55.

[911] *Vid.* Thomas M. ANTKOWIAK, 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *op cit.*, p. 119.

[912] *Vid. Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay*, Sentencia de 17 de junio de 2005, *op. cit.*, p. 147.

[913] *Vid. Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay*, Sentencia de 24 de agosto de 2010 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 214). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 107.

de su identidad cultural".[914] La idea de una vida digna, la cual es una interpretación extensiva del artículo 4 de la CIDH podría ser, como propone el citado autor en el párrafo anterior, el fundamento de los derechos indígenas en la jurisprudencia de la Corte. Según esta interpretación, la Corte reconoce una vulneración de dicho derecho cuando considera que el Estado no ha adoptado medidas para garantizar una vida digna a sus ciudadanos. [915] Considerando que el concepto de "vida digna" debe ser interpretado de manera culturalmente diferenciada, esto permitiría incorporar diferentes intereses, sin necesidad de vincularlo directamente al derecho de propiedad.

4.1.5. Sitios Naturales Sagrados y libertad religiosa

La defensa del territorio y de los SNS a partir del derecho a la libertad religiosa es un tema que todavía no se ha desarrollado de manera extensa en la jurisprudencia de la Corte. El argumento se presentó por primera vez en un voto particular de los Jueces A.A. Cançado Trindade, M. Pacheco Gómez y A. Abreu Burelli, en el caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua.

Conforme han argumentado algunos autores, fundamentar los derechos colectivos territoriales de los pueblos indígenas en el derecho a la libertad religiosa es una estrategia que podría contribuir para una mejor protección de los derechos indígenas, debido a la importancia histórica que tiene el derecho a la libertad religiosa en todos los sistemas de derechos humanos internacionales, y en gran parte de las constituciones de los países.[916]

A pesar de concordar con la decisión de la Corte, en su voto particular, los jueces en cuestión, articulan un fundamento diferente para la defensa de los derechos de la comunidad. En el voto se da mucho énfasis a la relación espiritual con el territorio, y a su vinculación con la religión (o cosmovisión) de la comunidad en concreto. Los jueces no hacen referencia específica al artículo 12 de la Convención, pero como observó NEIHART, el voto particular puede ser considerado como un argumento aplicable al derecho a la libertad religiosa.[917]

---

[914] *Ibid.*, p. 44.
[915] *Ibid.*, p. 55.
[916] *Vid.* Bryan NEIHART, 'Awas Tingni v. Nicaragua Reconsidered: Grounding Indigenous Peoples' Land Rights in Religious Freedom Case Note', *Denver Journal of International Law and Policy*, xlii, p. [i]-100, p. 79.
[917] *Ibid.*, p. 81.

En el Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala, la Corte toma en consideración las creencias religiosas del pueblo Maya para evaluar la gravedad de los efectos de la Masacre de Plan de Sánchez. Concretamente, la imposibilidad de enterrar a sus muertos representa para esta cultura un daño adicional, teniendo en consideración la espiritualidad Maya. Además, la Corte reconoce que el derecho a la libertad religiosa se ve afectado también por la masacre dado que los ancianos que sabían oficiar las ceremonias religiosas murieron, y los jóvenes perdieron la capacidad de aprender de ellos. La vulneración de la libertad religiosa se considera entonces como un agravante de los daños sufridos.[918]

En el caso, la Comisión solicita a la Corte que se reconozcan daños inmateriales a la comunidad, porque "la incapacidad para mantener una relación con sus tierras ancestrales y sus lugares sagrados priva a las víctimas de un aspecto fundamental de su identidad cultural, lo cual se suma a su sentido de pérdida e incertidumbre sobre el futuro de la comunidad."[919] La Corte reconoce la existencia de dichos daños inmateriales, teniendo en cuenta, entre otras cosas, la imposibilidad de enterrar a los muertos, y la pérdida de relación con el territorio tradicional (párrafos 195, 196). En su voto particular, el Juez Conçalo Trindade habla incluso de la existencia de "daños espirituales", como una categoría distinta de daños morales. En la sentencia de interpretación de la sentencia anterior, emitida el 8/02/2006, el Juez Conçalo Trindade vuelve a tocar el tema de los "daños espirituales", afirmando la necesidad específica de repararlos, lo que implicaría la devolución del territorio tradicional.[920]

En el caso *Chitay Nech y otros vs. Guatemala*, la Corte vuelve a tomar en consideración la relación espiritual con el territorio al evaluar el desplazamiento forzado de una comunidad Maya.[921] En este caso, la relación espiritual con el territorio se utiliza para interpretar tres derechos específicos de la CADH: derecho a la circulación y residencia

---

[918] *Vid. Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala,* Sentencia de 19 de noviembre de 2004 (Reparaciones), (Serie C No. 116). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_116_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[919] *Vid. Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam,* Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, reparaciones y Costas), (Serie C No. 124). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 77.

[920] *Vid. Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam* Sentencia del 8 de febrero de 2006 (Interpretación de la Sentencia de Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 145) Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_145_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020), p. 4.

[921] *Vid.* Párrafo 145. *Caso Chitay Nech y otros vs. Guatemala,* Sentencia de 25 de mayo de 2010 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). (Serie C No. 212). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_212_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

(art. 22), derecho a la protección de la familia (art. 17), y derecho a la protección de los niños (art. 19). La Corte considera que la relación espiritual con el territorio agrava la vulneración de estos derechos, porque la pérdida no es solamente de carácter material. La Corte reconoce la vulneración tanto de la protección de la familia, como de los niños indígenas que habían perdido la posibilidad de crecer en el territorio tradicional, y con eso mantener los vínculos espirituales con el mismo.[922]

En su informe del año 2009, la CIDH termina por reconocer que el SIDH establece la obligación para los Estados de proteger a la espiritualidad y religiosidad indígena, lo que incluye a los SNS ubicados en propiedad pública o privada: "Los Estados tienen la obligación de garantizar a los pueblos indígenas la libertad de conservar sus formas propias de religiosidad o espiritualidad, incluyendo la expresión pública de este derecho y el acceso a los sitios sagrados, sea que se encuentren en propiedad privada o no."[923]

4.2. EL SISTEMA AFRICANO DE DERECHOS HUMANOS

En el Sistema Africano de Derechos humanos, la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (CADHP), ha tratado el tema en algunos documentos oficiales. El documento más importante es la resolución sobre SNS aprobada en el año 2017, en la que recomienda a los Estados miembros a reconocerlos, y a adoptar medidas formales de protección para estos espacios y para sus sistemas de gobernanza tradicional.[924]

A partir de esta primera resolución, la Comisión adopta otra en el año 2018,[925] en la que determina que el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (*Working Group on Indigenous Populations/Communities*) debe realizar una investigación sobre la situación de los SNS en el continente y presentar un informe en el plazo de un año.

El tema se considera de forma explícita también en la Convención Africana sobre Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturales (*African Convention on the*

---

[922] *Ibid.*, p. 40.

[923] Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales…, op. cit.*, p. 65.

[924] *Vid. Resolution on the Protection of Sacred Natural Sites and Territories* - ACHPR/Res. 372 (LX), Niamey, 2017. Disponible en: https://www.acdhrs.org/wp-content/uploads/2017/07/Resolution-on-the-Protection-of-Sacred-Natural-Sites-and-Territories.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

[925] *Vid. Resolution on the Need for a Study on the Situation of Africa's Sacred Natural Sites and Territories* - ACHPR/Res. 403 (LXIII), Niamey, 2018. Disponible en: https://www.achpr.org/sessions/resolutions?id=422, (último acceso en 10/01/2020).

Conservation of Nature and natural Resources), en su revisión del 11/07/2003. En su anexo II, la Convención establece que entre los objetivos de gestión de la figura de los parques naturales se debe incluir el respeto por los atributos sagrados y su eventual importancia espiritual.[926]

Como señala HUSSEIN, a pesar de no mencionar específicamente el tema de los SNS, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (1981) incorpora disposiciones que podrían ser utilizadas para la tutela jurídica de estos espacios. Además del derecho a libertad de conciencia y de religión (Artículo 8), la Carta reconoce dos derechos importantes: el de autodeterminación (art. 20(1)), y el derecho al desarrollo social y cultural (art. 22(1)), los cuales pueden ser interpretados de manera conjunta para reconocer formas locales de gobernanza del territorio, incluyendo el territorio sagrado.[927]

En el continente, la Red Africana de Biodiversidad (*African Biodiversity Network*) ha estimulado las discusiones sobre el tema ante la Comisión. En el año 2012, promovió un encuentro de custodios de SNS de Kenia, Etiopia, y Uganda, en el cual se aprobó la declaración: *"Statement Common African Customary Laws for the Protection of Sacred Sites"*, donde los custodios reafirman algunos principios comunes que deberían ser reconocidos por los Estados.[928]

Además, esta red, junto a otras ONG´s, presentó en el año 2015 ante la Comisión Africana, un informe *(A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems)* sobre la necesidad de reconocer formalmente los SNS y sus sistemas de gobernanza.[929]

Además de estas dos iniciativas relacionadas directamente con el tema, los SNS se mencionan en otros documentos diferentes:

---

[926] *Vid. African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources (Revised Version)*, 07 March 2017 Disponible en: https://au.int/en/treaties/african-convention-conservation-nature-and-natural-resources-revised-version, (último acceso en 10/01/2020).

[927] *Vid.* Adam HUSSEIN ADAM, *Recognising Sacred Natural Sites and Territories in Kenya: An Analysis of how the Kenyan Constitution, National and International Laws can Suport the Recognition of Sacred Natural Sites and their Community Governance Systems* (Nairobi, Kenya, 2012), p. 57.

[928] *Vid.* African Biodiversity Network, *Statement of Common African Customary laws for the protection of Sacred Sites, op. cit.,*.

[929] *Vid.* Gaia Foundation, *Submission to the African Commission: A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems, op. cit.,*.

En el informe sobre "Industrias extractivas, derechos humanos y medio ambiente", del año 2019, donde la Comisión recomienda a los Estados que tengan en cuenta los derechos de las poblaciones que viven en espacios de interés medioambiental, incluyendo la protección de los SNS.[930]

En relación con los casos contenciosos llevados a la Comisión, hay solamente uno que trata específicamente sobre SNS, se trata del *Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group (on behalf of Endorois Welfare Council) v Kenya*, de 2009. En él, la Comisión reconoce, entre otras violaciones, la vulneración del derecho a la libertad religiosa (Art. 8), por considerar que las autoridades del país habían impedido el acceso a algunos SNS importantes para el pueblo Endorois, que habitaba históricamente la región del lago Bogoria, en Kenia, y que había sido removido del territorio ancestral en los años 1970. Tras discutir sobre la aplicabilidad del derecho a la libertad religiosa a las religiones tribales, la Comisión considera que existe una vulneración de aquel derecho por parte del Estado, misma que había impedido el acceso del pueblo a los SNS ubicados alrededor del lago Bogoria.[931]

4.3. COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS DE LAS NACIONES UNIDAS

Antes de finalizar el capítulo, se considera que es pertinente hacer referencia a algunas de las decisiones del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas que, de manera directa o indirecta, han tratado casos relacionados con SNS. Como se verá a continuación, en el ámbito de este órgano los conflictos asociados a la religión de los pueblos indígenas son llevados al comité con base principalmente a dos artículos del PIDCP: el artículo 18, sobre la libertad de conciencia y religión; y el artículo 27, sobre protección de las minorías.

Así, el tema de la religión indígena fue objeto de análisis en los siguientes casos:

Fecha	Caso	Temática	Decisión
13/03/1990	Lubicon Lake Band v. Canada	Art. 1(1), 18, art. 27. SNS	Favorable. Vulneración del art. 27

[930] *Vid. State reporting guidelines and principles on articles 21 and 24 of the African Charter relating to extractive industries, human rights and the environment*. Niamey, 2019. Disponible en: https://www.achpr.org/presspublic/publication?id=75, (último acceso en 10/01/2020), p. 32.

[931] Véase el párrafo 168 de la decisión. *Vid. Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v Kenya*, 25 November 2009 (Decision 276 / 2003). Disponible en: http://caselaw.ihrda.org/doc/276.03/, (último acceso en 10/01/2020).

26/10/1994	Länsman et al. v. Finland	Art. 27. SNS	No favorable
11/03/1998	Vakoumé v. France	Art. 17 (1), 18 y 23 (1), SNS	Inadmisibilidad
27/10/2000	Apirana Mahuika y otros v. New Zealand,	Art. 1, 2, 16, 18, 26 y 27, Pesca	No Favorable
26/07/2005	George Howard v. Canadá	Art. 2(2), y 27. Pesca	No Favorable

4.3.1. Casos relacionados con Sitios Naturales Sagrados

De los casos que tratan temas relacionados con las religiones indígenas, tres se relacionan expresamente con lugares sagrados: *Lubicon Lake Band v. Canadá; Länsman et al. v. Finland* y *Vakoumé v. France*. De entre los tres, el tema del derecho a la libertad religiosa (art. 18) se alega solamente en el primero y en el último, y los derechos de las minorías se tratan en los dos primeros. El único de los casos que resultó favorable a los demandantes fue el primero, con fundamento en el artículo 27 del PIDCP. A continuación se realiza un resumen de los mismos.

En el primero de los casos, *Lubicon Lake Band v. Canadá*, de 26 de marzo de 1990, el demandante, miembro de un pueblo indígena de Alberta, Canadá, alega que aquel Estado había violado diferentes derechos humanos previstos en el PIDCP, entre los cuales constaba el derecho a la libertad religiosa (art. 18 del PIDCP). El fundamento de la vulneración alegada es la destrucción de su religión, consecuencia directa de la destrucción de su territorio ancestral (párrafo 16.4).[932] No obstante, el Comité no analiza la vulneración alegada del artículo en mención, y considera las alegaciones del demandante bajo el artículo 27 del PIDCP (sobre derechos de las minorías), reconociendo que Canadá violó dicho artículo al expropiar el territorio tradicional del pueblo (párrafo 33). En una de las opiniones individuales presentadas en el caso, la del Sr. Nisuke Ando, se afirma la posible vulneración del art. 27, e ignorando la naturaleza de la religión de los demandantes, señala que: "*Obviously, persons belonging to the Lubicon Lake Band are not denied the right to profess and practice their own religion or to use their own language.*"[933] La opinión individual refleja de manera evidente las dificultades para

[932] El demandante afirma que su pueblo: "…have been "robbed of the physical realm to which their religion - their spiritual belief system - attaches". *Vid. Lubicon Lake Band v. Canadá*, 26 Mar 1990, (Communication No. 167/1984, CCPR/C/38/D/167/1984). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/665, (último acceso en 10/01/2020).
[933] *Ibid.*

interpretar temas relacionados con las religiones indígenas. Es por ello que no se establece el vínculo entre la pérdida del territorio y la pérdida de la religión.

El segundo caso es el *Länsman et al. v. Finland,* resuelto el 26/10/1994, en el cual 48 personas del Pueblo Sami demandan a Finlandia por considerar que el país había incumplido al art. 27 del PIDCP. El conflicto surge porque el país, a través de su Comité Forestal (*Central Forestry Board*), autoriza a una empresa privada la explotación de piedras en un área de 10 hectáreas en la montaña Etela-Riutusvaara. El grupo indígena rebate la decisión del gobierno alegando que la extracción de piedra y su transporte afectaría un área de ocupación tradicional del pueblo, la cual se utiliza para la cría de renos (párrafo 2.2). Además, dicha montaña era considerada históricamente como un lugar sagrado para el pueblo Sami, a pesar de que para la época del conflicto la decisión afirma que no existen indicios para considerar que las creencias religiosas persistieran (párrafo 2.3). Finalmente, a pesar de reconocer el significado espiritual de la montaña para el pueblo Sami (párrafo 9.3), el Comité termina por rechazar la alegación de vulneración del art. 27, por considerar que la dimensión reducida de la explotación minera en la montaña no afectaba el derecho de las minorías previsto en el artículo (párrafo 9.6). Asimismo, se pone de relieve que se realizaron procedimientos de consulta durante la concesión del permiso de la actividad (párrafo 9.5).

Otro caso que llegó al Comité, pero que no fue admitido, fue el *Vakoumé v. France*, decidido el 11 de marzo de 1998.[934] Los demandantes alegaban la vulneración, entre otros, del artículo 18 del PIDCP por la construcción de un complejo hotelero en áreas en las cuales estaba ubicado un cementerio ancestral del pueblo. Finalmente, no se llegó a analizar el fondo de la cuestión, debido a la inadmisibilidad de la comunicación.

4.3.2. Otros casos relacionados con la espiritualidad de los pueblos indígenas

Los otros dos casos incluidos en la tabla presentada anteriormente, a pesar de que no tratan específicamente el tema de los SNS, merecen ser mencionados porque tratan temas asociados a la espiritualidad y a la cultura indígena en relación con el artículo 27 del PIDCP. En ninguno de los dos casos se dio la razón a quienes presentaron la

[934] *Vid. Vakoumé v. France,* 23 October 2000 (Communication No. 822/1998, CCPR/C/70/D/822/1998). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/910, (último acceso en 10/01/2020).

comunicación, pero son ejemplos de cómo este artículo podría ser también utilizado en casos relacionados con SNS.

El tema de fondo de los dos casos en cuestión es la pesca tradicional. Los autores de las comunicaciones afirman que dicha actividad está vinculada a elementos culturales y también espirituales de sus respectivas tradiciones religiosas, y que por esta razón debería estar protegida por el art. 27 del PIDCP. En el primer caso, contra Nueva Zelanda, los Maorís consideran la pesca una de las actividades tradicionales con contenido religioso (párrafos 5.4; 8.2). Se afirma que: "The *fisheries taonga, like other taonga, is a manifestation of a complex Maori physico-spiritual conception of life and life's forces. It contains economic benefits, but it is also a giver of personal identity, a symbol of social stability, and a source of emotional and spiritual strength*". [935]

En el segundo caso, contra Canadá, miembros de la nación Mississauga, oficiales del gobierno habían multado al autor de la comunicación por pescar fuera del área del territorio de su comunidad. Tras perder el caso en todas las instancias internas, lleva el asunto al Comité alegando que Canadá violó el artículo 27 al no tener en cuenta el elemento cultural y espiritual de la pesca para su comunidad (párrafos 2.5, 3.1, 3.3). El Comité considera que no hubo violación del artículo en cuestión, porque se estima que no había limitación del ejercicio del derecho cultural a la pesca, a partir de la información recopilada (párrafo 12.11).

A pesar del resultado negativo en los dos casos, se observa que este artículo del PIDCP podría ser también utilizado en casos relacionados con SNS, porque trata específicamente del derecho de las minorías étnicas a practicar su religión y tener "su propia vida cultural". Considerando la fuerza vinculante del Pacto, casos podrían ser llevados al Comité de Derechos Humanos.

5. CUADROS SINÓPTICOS DE LAS DIFERENTES DEFINICIONES Y DERECHOS RECONOCIDOS EN LAS NORMAS JURIDICAS ANALIZADAS

Siguiendo con la metodología del capítulo II (apartado 6), se presentan también al final de este capítulo, diferentes cuadros sinópticos con una síntesis de los principales

[935] *Vid. Apirana Mahuika et al. v. New Zealand*, 16 november 2000, (Communication No. 547/1993, U.N. Doc. CCPR/C/70/D/547/1993). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/897, (último acceso en 10/01/2020).

derechos/principios reconocidos y de las definiciones de carácter legal recogidas en las normas de los países analizados anteriormente.

Definiciones legales de Sitios Naturales Sagrados y términos correlativos		
País	Año	Definición
Australia	1976	*"Sacred site* means a site that is sacred to Aboriginals or is otherwise of significance according to Aboriginal tradition, and includes any land that, under a law of the Northern Territory, is declared to be sacred to Aboriginals or of significance according to Aboriginal tradition."[936]
Nueva Zelanda	1993	**"wāhi tapu** means a place sacred to Maori in the traditional, spiritual, religious, ritual, or mythological sense **wāhi tapu area** means an area of land that contains 1 or more wāhi tapu"[937]
EE. UU.	1997	''Sacred site'' means any specific, discrete, narrowly delineated location on Federal land that is identified by an Indian tribe, or Indian individual determined to be an appropriately authoritative representative of an Indian religion, as sacred by virtue of its established religious significance to, or ceremonial use by, an Indian religion; provided that the tribe or appropriately authoritative representative of an Indian religion has informed the agency of the existence of such a site."[938]
Guatemala	2008	"*Lugares Sagrados*: Lo constituyen espacios naturales o construidos, considerados de confluencia de energía cósmica para la comunicación con los ancestros; son lugares especiales para la práctica y formación espiritual, filosófica, científica, tecnológica o artística de los miembros de los Pueblos Indígenas." (art. 6, (d))[939] "*Lugares Sagrados Construidos*: Lo constituyen los edificios de ciudades antiguas, templos, centros de observación astronómicos y espirituales, pirámides, piedras naturales talladas y lugares donde yacen restos de los antepasados." (art. 6, (e)) "*Lugares Sagrados Naturales*: Lo constituyen los cerros, valles, montañas, volcanes, cavernas, nacimientos de agua, grutas, cataratas, ríos, recodos, lagunas, lagos, cenotes, siempre que sean declarados como tales" (art. 6 (f))
Benín	2011	**"Forest of the gods or spirits:** Any forest where one or several gods or spirits live. **Forest of secret societies:** Any forest used by secret society members for initiation ceremonies or spiritual practices. **Sacred Forest:** Any forest home to several gods worshipped by the local population. It can be a hunting reserve, a forest of the ancestors, a burial forest, a forest of the gods or spirits, or a forest of secret societies." (art. 3)[940]
Guatemala	2011	*Lugar Sagrado***:** Los sitios, monumentos, parques, complejos o centros arqueológicos, que constituyen espacio y fuente de energía cósmica y natural, de vida y sabiduría, para la comunicación espiritual del ser humano con el Ser Supremo o Ajaw y su convivencia con la naturaleza, para el fortalecimiento y articulación del presente con el pasado y futuro;[941]

Derecho de Uso y Acceso		
País	Año	Artículo

[936] *Vid.* Northern Territory, *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976*, No. 191, 1976. Disponible en: https://www.legislation.gov.au/Details/C2016C00111, (último acceso en 10/01/2020).
[937] *Vid. Historic Places Act 1993*, 17 May 1993, (Public Act 1993 No 38). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/1993/0038/latest/DLM300511.html, (último acceso en 10/01/2020).
[938] *Vid. Executive Order 13007, Indian Sacred Sites*, 24 May 1996, *op. cit.*
[939] Las definiciones en el ámbito de Guatemala constan del Proyecto de Ley sobre Lugares Sagrados de 2008. *Vid.* Congresso de la República de Guatemala, *Inicitaiva n. 3835, op. cit.*
[940] *Vid. Interministerial Order N° 0121/MEHU/MDGLAAT/DC/SGM/DGFRN/SA, op. cit.*.
[941] *Vid.* Ministerio de Cultura y Deportes, *Acuerdo Ministerial n. 981-2011, Relacionado con los Guías Espirituales, op. cit*.

Australia	1989	"46. **Aboriginals' right of access to sacred sites** Notwithstanding this or any other Act, Aboriginals shall have access to sacred sites in accordance with Aboriginal tradition and entry pursuant to such access is not an offence under this Act."
Guatemala	2008	Artículo 21. "Acceso a los Lugares Sagrados. Se garantiza, sin limitación alguna, el libre acceso a los Lugares Sagrados ubicados en terrenos propiedad del Estado. En el caso en que los Lugares Sagrados se encuentren ubicados en terrenos propiedad de particulares o municipales, se coordinará con éstos el acceso a los mismos."
Guatemala	2011	"Articulo 1. Los guías espirituales o Ajq'ijab', en lo individual o acompañados de un grupo de personas que practiquen la espiritualidad ancestral, tienen derecho a ingresar, previa identificación que los acredite como tales, a los Lugares Sagrados o Sitios, Monumentos, Parques, Complejos o Centros Arqueológicos…"
Nueva Zelanda	2014	**Applications relating to wāhi tūpuna, wāhi tapu, or wāhi tapu areas** (1) Any person may apply to the Council to enter a wāhi tūpuna, wāhi tapu, or wāhi tapu area on the New Zealand Heritage List/Rārangi Kōrero.

Papel de los custodios/chamanes/líderes espirituales		
País	Año	Artículo
Australia	1989	3. ***Custodian***, in relation to a sacred site, means an Aboriginal who, by Aboriginal tradition, has responsibility for that site and, in Part II, includes a custodian of any sacred site.
Guatemala	2008	Art. 6 (c) Guías Espirituales, Chuch Qajaw o Ajq'ijab': Son las personas que conocen y practican los fundamentos espirituales, históricos y culturales de los Pueblos Indígenas, dando testimonio con su vida, sus palabras y sus actos. Desempeñan funciones designadas y aceptadas por la población y, por el ejercicio de su vocación, gozan del reconocimiento como autoridades en su comunidad. Art. 8. Identificación y Notificación. Los guías espirituales Chuch Qajaw o Ajq'ijab', son los encargados de propiciar y facilitar la información de los lugares y objetos encontrados para que sean declarados como lugares y objetos sagrados, informando al Consejo sobre los hallazgos realizados, colaborando de esta manera para que el Consejo elabore el informe correspondiente y le dé la categoría de tales.
Guatemala	2011	"AJQ'IJ o Guía Espiritual: Es la persona que sirve como intermediaria entre el Ajaw, la naturaleza y la persona, que ejerce su función como tal, de manera nata e innata, en beneficio de la colectividad."
Benín	2011	Art. 21 "…the local committee for the management of the sacred forest can authorize the cutting of wood and/or clearing, collection or picking up of dead wood, nuts, leaves, barks, of certain essences, as well as fire lighting for religious or spiritual ceremonies under the supervision of the spiritual leader of the sacred forest and the forestry officer."

En relación con la profanación		
País	Año	Artículo
Australia	1989	**Desecration** A person shall not desecrate a sacred site. Maximum penalty: In the case of a natural person – 400 penalty units or imprisonment for 2 years. In the case of a body corporate – 2 000 penalty units.
Guatemala	2008	Artículo 12. Prohibición. Se prohíben aquellos actos que se cometan contra los lugares y objetos sagrados que tiendan a destruirlos, alterarlos, deteriorarlos o inhabilitarlos, así como aquellos actos que atenten contra la práctica de la espiritualidad de los pueblos indígenas. Quienes infrinjan esta disposición tendrán responsabilidad civil y penal. Artículo 22. Restricciones al acceso. Se prohíbe el acceso a los lugares sagrados y el contacto de las personas con los objetos sagrados, cuando tales actos profanen, desnaturalicen, destruyan, menoscaben o atenten contra la dignidad de los mismos.[942]
Benín	2011	Article 21: The following activities shall be prohibited in the sacred forest and in the encircling perimeter: - Bush clearing; - Felling, pruning, lopping, chopping, mutilation, burning, cutting of wood, plants or trees; - Installation of food crops or industrial farming;

[942] *Vid.* Congresso de la República de Guatemala, *Inicitaiva n. 3835, op. cit*.

		- Uncontrolled or late fire lighting of vegetation; - Production of charcoal or the opening of a site to produce charcoal; - Exploitation and draining of palm trees, bamboo and raffia; - Debarking, collection of dead wood, nuts and essence from trees, as well as any other non-wood products from the forest for commercial purposes.

Sistemas de Registro		
País	Año	Artículo
Australia	1989	Division 2: Documenting, evaluating and registering sacred sites 10. Functions of Authority. The functions of the Authority are: (d) to establish and maintain a register to be known as the Register of Sacred Sites and such other registers and records as required by or under this Act;"
Guatemala	2008	Artículo 19. Del Registro. Se crea el Registro de Lugares, Objetos y Tradiciones Sagrados, como dependencia del Consejo. El registro tiene por objeto, la inscripción, anotación y cancelación de los lugares, objetos y tradiciones declarados como Sagrados, así como los demás que señale el Reglamento de la presente ley.
Benín	2011	"Article 7: Any sacred forest for which local communities or dignitaries have addressed an application to the local authorities shall be subject to the procedure for legal recognition…"

Derecho a la Confidencialidad		
País	Año	Artículo
Australia	1989	Secrecy (1) A person shall not, either directly or indirectly, except for the purposes of this Act or as permitted by the Authority: (a) make a record of, or communicate to a person, information of a secret nature according to Aboriginal tradition acquired by reason of his or her membership of, or employment in the service of, the Authority or involvement in a procedure for the purposes of this Act; or (b) Produce to a person, or permit a person to have access to, a document furnished or produced for the purposes of this Act, including the Register and the register and other records referred to in section 26. Maximum penalty: 400 penalty units or imprisonment for 2 years.

Infracciones y sanciones		
País	Año	Artículo
Australia	1989	33. Entry onto sacred sites 34. Work on sacred site 37. Contravention of sites avoidance conditions

6. CONCLUSIONES

a. Los principales derechos (o principios) reconocidos o reivindicados en relación con los SNS son: el derecho a la identificación y delimitación del SNS; el derecho de uso y de acceso; el derecho/protección a la confidencialidad; el reconocimiento de los sistemas de gestión local y del papel de los custodios; y la protección contra la profanación.

b. El derecho de propiedad constituye una vía posible para la protección de los SNS, pero no debe ser la única. Condicionar la protección de los SNS a la existencia de derechos de propiedad significa limitar de forma sustancial la posibilidad de

proteger los SNS ubicados fuera de las reservas o en territorios actualmente reconocidos en los diferentes sistemas legales.

c. Como se evidencia en las interpretaciones de la Suprema Corte de los EE. UU. y de Canadá, en los casos de *Lyng v. Northwest Indian Cemetery* (1988) y *Ktunaxa v. British Columbia* (2017) respectivamente, existe una dificultad para reconocer vulneraciones al derecho a la libertad religiosa en los casos de profanación de SNS correspondientes a las religiones de los pueblos indígenas, porque no se reconoce que las afectaciones al territorio sagrado en sí mismas puedan vulnerar la religión en su conjunto. Como admite el Juez Brennan, en su voto disidente en el caso *Lyng*, la Suprema Corte fue incapaz de reconocer la vinculación esencial de la religión al territorio *(site-specific nature of Indian religious practice*). En ambos casos, las Supremas Cortes ignoran la alegación de profanación por considerar que la manifestación de las prácticas religiosas no se vería afectada.

d. En los conflictos relacionados con SNS ubicados en áreas públicas, el principal problema al que tienen que hacer frente las comunidades indígenas para proteger estos lugares radica en que su pretensión de crear un régimen de uso y acceso particular entra en conflicto con algunos principios del Estado de Derecho, tales como la igualdad, el derecho de propiedad, o la cláusula de establecimiento en el Derecho estadounidense. Esta pretensión contrasta, además, con la división existente en los sistemas jurídicos occidentales entre esfera pública y esfera privada, y con la consideración de la religión como un tema exclusivo de la segunda de ellas.

e. Todos los Estados objeto de análisis son democracias liberales, inspiradas por el secularismo característico de dichos modelos políticos. El carácter secular del Estado moderno, a pesar de ser una de las bases de la convivencia democrática en las sociedades occidentales contemporáneas, por su preocupación legítima por no favorecer determinadas creencias religiosas en relación con otras, puede terminar por desfavorecerlas a todas, o por adoptar una visión demasiado escéptica en relación con las alegaciones vinculadas a alguna religión, particularmente en las religiones indígenas.

f. Como ya se pudo constatar en el análisis del ámbito internacional realizado en el capítulo anterior, también en el ámbito de los Estados y de los sistemas regionales,

la diferenciación entre los aspectos religiosos y los aspectos culturales de las prácticas tradicionales indígenas implica problemas importantes en algunos casos llevados a juicio, principalmente cuando hay alegaciones relacionadas con la libertad religiosa. Existe poca claridad conceptual en lo que respecta al uso de palabras como cultura, religión y espiritualidad en las demandas relacionadas con SNS.

g. Un punto en común resaltado por los diferentes autores consultados, y que también se observa en el análisis de las decisiones judiciales tratadas, es la dificultad de comprender la naturaleza, la extensión, la importancia institucional y la ética propia asociada a los diferentes SNS de las religiones animistas. Estas dificultades generan problemas a la hora de reconocer que los SNS tiene valor en sí mismos, y no exclusivamente como espacio físico en el cual se desarrolla la actividad religiosa.

h. La tutela de los SNS a través de sistemas públicos de registro como ocurre en el Territorio del Norte de Australia, o como el que se pretende establecer en Guatemala, es el modelo administrativo de tutela por excelencia.

i. Se observa que la preocupación por los aspectos inmateriales de la relación con el territorio es un tema frecuente en los casos relacionados con pueblos indígenas llevados y resueltos por la CIDH. La interpretación del derecho de propiedad y la idea de una vida digna constituyen importantes construcciones argumentativas desarrolladas en el seno de la Corte y que pueden ser utilizadas favorablemente en casos relacionados con SNS.

CAPÍTULO IV - ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HERMENÉUTICA JURÍDICA DEL PROCESSO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

1. INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores la intención fue la de, respectivamente: describir y conceptualizar el fenómeno de los SNS (Capítulo I); describir el proceso de incorporación de dicha idea a las diferentes instancias internacionales (Capítulo II); y, ofrecer un panorama general sobre el tratamiento jurídico del tema en algunos ordenamientos jurídicos nacionales y regionales (Capítulo III). En este último capítulo de la investigación se pretende realizar un análisis crítico sobre el proceso de incorporación de la idea de SNS discutido en los dos capítulos anteriores.

En este sentido, el objetivo es presentar elementos para la compresión del problema y proponer algunas posibles soluciones que se formulan como criterios hermenéuticos para la interpretación de dicho proceso de institucionalización. Para este análisis crítico se ha considerado necesario recurrir a algunos desarrollos teóricos recientes en el campo de la antropología, considerando la naturaleza transcultural del fenómeno objeto de estudio.[943] Por esta razón, se ha estructurado este capítulo en tres partes. La primera, se dedica al análisis de algunos conceptos antropológicos que considero que radican en el origen de los problemas relacionados con el proceso de institucionalización de los SNS; la segunda, se dedica propiamente a las cuestiones jurídicas; y, finalmente, la tercera parte se dedica a señalar algunos de los posibles beneficios que están surgiendo a partir del cambio respecto a la idea de naturaleza en organismos internacionales por el influjo de ideas pertenecientes a otras cosmologías, como es el caso de la misma idea de SNS.

En la primera parte se pretende caracterizar los conflictos relacionados con SNS como conflictos que se originan a partir de diferencias de carácter ontológico, es decir, relacionadas con la forma de concebir el mundo, los entes que lo componen y sus relaciones. Para ello, se recurre a las propuestas de antropólogos y filósofos contemporáneos que forman parte de lo que se conoce como el "paradigma del giro ontológico". El objetivo es demostrar que las suposiciones sobre el mundo que constituyen la base de los conceptos jurídicos fundamentales de los ordenamientos jurídicos occidentales difieren sustancialmente de las suposiciones de los colectivos humanos que se vinculan con los SNS, principalmente con los ENSNS. Esta diferencia

[943] La antropología entendida como propone KROTZ, como "ciencia de la alteridad", es un recurso fundamental para el derecho en casos de conflictos transculturales. *Vid.* Esteban KROTZ, 'Sociedades, Conflictos, Cultura y Derecho desde una perspectiva Antropológica', in Esteban KROTZ (ed), *Antropología Jurídica; Perspectivas socioculturales en el estúdio del derecho.* (Barcelona, 2002), p. 36.

genera problemas a la hora de incorporar un fenómeno como los SNS en la estructura institucional de los Estados contemporáneos. Por esta razón, se recurre a la antropología como herramienta para entender las diferencias entre *culturas*, y es por ello que en la segunda parte se analizan algunos problemas identificados en los Capítulos II y III relacionados con el previamente mencionado proceso de institucionalización o de visibilidad institucional de los SNS, bajo la perspectiva del giro ontológico expuesta en la primera parte del capítulo.

El problema fundamental que pretende abordar este capítulo es: cómo el Estado, en sus diferentes manifestaciones, debería tratar, cuando se le insta a hacerlo, un enunciado del tipo: "este sitio natural es sagrado porque aquí reside el espíritu de las aguas, y por lo tanto debe ser protegido." A pesar de que desde la posición de aquél que la hace se trata de una afirmación sobre el mundo natural, ésta es considerada por el sistema jurídico como un producto cultural de determinado grupo humano. Así, al retirar su contenido descriptivo, este procedimiento necesariamente la transforma en algo de menor valor, porque una cosa es afirmar algo sobre el mundo real, y otra muy distinta es una representación simbólica de la realidad.

De acuerdo con STUDLEY, tiene lugar un proceso de transformación de un paisaje "óntico" a un paisaje "epistémico". El paisaje que, desde una visión animista, es considerado como un mundo poblado por sujetos o entidades con alma, es decir animado, cuando se traduce al ámbito institucional pasa a ser el mundo mecánico, sin sustancia, inanimado.[944]

El procedimiento funciona concretamente a través de la reducción de cualquier fenómeno al modelo ontológico de la modernidad.[945] De esta forma, en el ejemplo citado en el párrafo anterior, el "espíritu de las aguas" es un ente que no puede tener existencia real, por lo tanto, el enunciado es reinterpretado, a pesar de su nítido carácter descriptivo, de una manera simbólica, o metafórica, vaciada de realidad. Este procedimiento es fruto de la reducción de todas las explicaciones y modos de existir diferentes a la cosmovisión de la modernidad occidental, a meras representaciones de la naturaleza real, *conocida*,

[944] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.,* p. 4.

[945] Aquí la palabra ontología es utilizada en el sentido que le confiere por ejemplo DESCOLA. como un sistema de clasificación de los elementos que existen en el mundo. Así, una ontología es un inventario de los tipos de seres que existen o pueden existir, y de sus relaciones y condiciones de existencia. *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* p. 193.

exclusiva y totalmente a través de la Ciencia moderna.[946] Como observan diferentes filósofos de las ciencias, las conclusiones de las ciencias en un determinado período histórico influyen y al mismo tiempo son influenciadas por la cultura de la época. Desde esta perspectiva, la ciencia es considerada, por ejemplo por PRIGOGINE y STENGERS, como una práctica cultural, en el sentido que es inseparable de los condicionantes históricos.[947] Como afirman los dos autores referidos, la ciencia es un esfuerzo intelectual colectivo de dar sentido a experiencias humanas, que al mismo tiempo en que contribuye a formar el *ethos* de determinado momento histórico, es condicionado por sus valores fundamentales, o para utilizar el término de KUHN, por el paradigma dominante.[948]

2. PRIMERA PARTE: GIRO ONTÓLIGO Y SITIOS NATURALES SAGRADOS

En esta primera parte del análisis, el objetivo es demostrar que los problemas de compatibilidad para la incorporación de la idea de SNS en los sistemas políticos y jurídicos occidentales residen en diferencias que son de carácter ontológico. En pocas palabras, se podría decir que el gran problema a la hora de reconocer jurídicamente la idea de SNS es que el Derecho los trata como algo que en realidad no existe, que constituye exclusivamente una manifestación primitiva o, en la mejor de las hipótesis, como una cuestión exótica de un modo de vida que ya fue superado históricamente.

Como el problema de fondo reside en la capacidad de comprender y dar reconocimiento político y jurídico a modos de vida extramodernos, en esta primera parte, me dedico a analizar el problema desde algunas corrientes de la antropología contemporánea que reconocen la necesidad de pensar determinadas diferencias, usualmente consideradas como culturales, como diferencias más fundamentales, es decir, de carácter ontológico. El marco teórico de esta parte del trabajo está conformado básicamente por la obra de los tres antropólogos previamente mencionados en la introducción (VIVEIROS DE CASTRO, LATOUR y DESCOLA), y de algunos de sus principales comentadores.

El hecho de recurrir a la antropología a estas alturas de la investigación se justifica en que es la disciplina académica que más ha tratado el problema de la diferencia. En este sentido, históricamente los antropólogos se han ocupado de desarrollar herramientas

[946] Ciencia en mayúscula y el singular en el sentido que LATOUR confiere a la expresión. *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias, op. cit.*, p. 389.
[947] *Vid.* Ilya PRIGOGINE; Isabelle STENGERS, *La nueva alianza : metamorfosis de la ciencia* (Madrid, 2002), p. 30.
[948] *Vid.* Thomas KUHN, *La Estructura de las Revoluciones científicas* (Ciudad de Mexico, 2004), p. 34.

conceptuales para entender y explicar las particularidades de los diferentes colectivos que habitan y habitaron el mundo. Así, vista como herramienta de diálogo intercultural, capaz de comprender otros modos de organización social, la antropología debe ser considerada por la teoría política y por el derecho como una herramienta adicional a la hora de tratar problemas como el discutido en la presente investigación.[949] Como afirma de manera elocuente VIVEIROS DE CASTRO, la antropología debe estar "…pronta para asumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoría-pratica da descolonização permanente do pensamento".[950] El antropólogo, al intentar siempre ver a través de la perspectiva del otro puede contribuir a los teóricos sociales y juristas, que no suelen estar tan acostumbrados a aquel ejercicio práctico de alteridad.

La idea fundamental de este giro en la metodología de análisis de realidades antropológicas muy distintas, propuesto entre otros por los autores ya citados, es la de que reducir todas las diferencias que existen entre el mundo occidental y los diferentes modos de vida extramodernos a diferencias de carácter cultural significa mantenerse dentro de un modo de clasificación y de ordenación de la existencia que continúa siendo particularmente occidental, es decir, que se basa en la división naturaleza-cultura.

Como observan HOLBRAAD Y PEDERSEN, en el contexto de la antropología las cuestiones ontológicas, es decir, relativa al qué es lo que existe en el mundo, surgen necesariamente en el trabajo de análisis del material etnográfico, porque antes de intentar comprender determinado dato etnográfico el antropólogo debe ser capaz de reconocer los elementos básicos constituyentes de la organización local del mundo, los cuales pueden ser muy distintos de los suyos.[951]

---

[949] La importancia del análisis antropológico para el Derecho fue resaltada por diferentes autores vinculados principalmente a las disciplinas de antropología y sociología jurídicas. De manera general, esta importancia reside en la posibilidad de mejorar el entendimiento de fenómenos sociales complejos, y reconocer diferentes formas que el fenómeno jurídico puede manifestarse en diferentes modos de organización social. En tiempos de intensificación de la multiculturalidad de las sociedades contemporáneas, se trata de una asociación cada vez más indispensables. Para mayores análisis sobre esta vinculación necesaria, *Cfr.* Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso*, *op. cit.*; Esteban KROTZ, 'Sociedades, Conflictos, Cultura y Derecho desde una perspectiva Antropológica', in Esteban Krotz (ed), *Antropología Jurídica; Perspectivas socioculturales en el estúdio del derecho.* (Barcelona, 2002); Jan M. BROEKMAN, *Derecho y antropología* (Madrid, 1993); Fernanda Pirie, *The anthropology of law* (Oxford, 2013).

[950] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 20.

[951] *Vid.* Martin HOLBRAAD; Morten AXEL PEDERSEN. 'Introduction: The Ontological Turn in Anthropology', in Martin HOLBRAAD; Morten AXEL PEDERSEN (eds.). *The Ontological Turn* (Cambridge, 2017), p. 5.

Por lo tanto, esta división es el punto de partida de esta primera parte. En primer lugar, es necesario discutir la crítica que se ha hecho a la pretensión de universalizar aquel modelo de comprensión de la realidad. Esta discusión inicial sobre la división naturaleza-cultura es fundamental porque, como se pudo observar en el capítulo II, dicha división se ve reflejada en todas las categorías de los sistemas jurídicos occidentales.

Por lo anterior, en el apartado 2.1, se hace una exposición del modelo naturalista y de la crítica a su universalización como modelo para comprender realidades que no funcionan de la misma manera. Tras discutir la crítica que se hace de la universalización de la división naturaleza-cultura a partir de las ideas de los tres antropólogos ya mencionados, en el apartado 2.2 se presentan los diferentes modelos ontológicos identificados por DESCOLA, como una propuesta más amplia y precisa para tratar de describir y comprender las diferencias *culturales*.

El apartado 2.3 se dedica a extraer las consecuencias políticas de dicha manera de ver las diferencias. Se trata de intentar determinar cuáles serían las consecuencias para la filosofía política de una compresión de la diferencia a partir de una base ontológica. Por lo tanto, se discuten algunos conceptos fundamentales que han sido desarrollados en los últimos años, mismos que intentan incorporar en el lenguaje de la teoría política cuestiones ontológicas, tales como: multinaturalismo, ontología política, conflictos ontológicos y cosmopolítica. Las consecuencias políticas de la antropología, o la visión de la antropología como una práctica eminentemente política está presente en prácticamente todos los textos de los antropólogos en cuestión. En este sentido, se trata de asumir, como afirma VIVEIROS DE CASTRO, que la antropología debe algo a los colectivos a los cuales estudia. No exclusivamente una mejor compresión de sus realidades, pero también informar de manera más precisa a los operadores políticos y jurídicos que potencialmente puedan influir en sus territorios y modos de vida tradicionales.

En el apartado 2.4 se discute la aplicación de estas ideas al fenómeno concreto de los SNS. Concretamente, se pretende argumentar que los SNS son objetos híbridos, o casi-objetos, en el sentido que LATOUR confiere a dichas expresiones.[952] Además, se propone calificar los conflictos asociados a SNS como conflictos ontológicos, en el sentido que BLASER confiere al término.

[952] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias, op. cit.*, p. 397.

Este recorrido prepara el terreno para la segunda parte del presente capítulo, en la cual se investigan las consecuencias propiamente jurídicas de esta forma de comprender el fenómeno de los SNS.

2.1. LA CONSTITUCIÓN MODERNA: LA NATURALIZACIÓN DE LA DIVISIÓN NATURALEZA-CULTURA

Como se ha venido discutiendo durante todo el presente trabajo, el gran problema con la aceptación de un fenómeno como los SNS en los sistemas jurídicos y políticos occidentales, son las diferentes ideas de naturaleza presentes en cosmologías occidentales modernas, y extra-modernas.

Para entender como el occidente moderno organiza el espacio público, antes es necesario comprender en líneas generales cuáles son las creencias comunes sobre el mundo natural en las que se basan las instituciones de la modernidad. Cada pueblo posee una imagen de mundo, una interpretación de lo que es la realidad.[953] Estas cosmovisiones son síntesis de hechos culturalmente aceptados en determinado momento histórico, lo que, en el ámbito de la ciencia, podría ser descrito como el paradigma dominante en algún momento histórico. Estas cosmovisiones pueden estar en mayor o menor grado basadas en hallazgos de las ciencias experimentales, pero también pueden ser síntesis transmitidas de generación en generación, y alimentadas por otras formas de relacionarse con el entorno, que no se basan en la actividad científica.

La imagen que se tiene del mundo en una época determinada, por ser una consecuencia construida en el tiempo a partir de una serie de factores (datos experimentales, fuerzas políticas), no necesariamente incorpora los últimos avances de las ciencias experimentales. En este sentido, es posible que aquella imagen no refleje o no incorpore los resultados actuales de las ciencias naturales, porque el trabajo de síntesis cultural depende de factores externos a la actividad científica misma. Por esta razón es posible afirmar como señala SHELDRAKE que lo que actualmente se considera como "la visión científica de mundo" en la cultura occidental representa una visión desfasada por la propia actividad científica.[954] O, en otras palabras, el *mundo* de las instituciones políticas y

[953] *Vid.* Henryk SKOLIMOWSKI, *Filosofía viva: La ecofilosofía como un árbol de la vida* (Girona, 2017), p. 72.
[954] *Vid.* Rupert SHELDRAKE, *El espejismo de la Ciencia* (Barcelona, 2012), p. 16.

jurídicas y de la cultura en general puede no corresponderse con el *mundo* que sería producto del trabajo de síntesis de los hallazgos de la física contemporánea.

Para describir como la modernidad se organiza a partir de la división naturaleza-cultura, en primer lugar, es necesario trazar el origen de aquella división. Para lo cual, antes se necesita entender lo que WHITEHEAD denomina "bifurcación de la naturaleza", fenómeno que es considerado por LATOUR como el origen último de la división (2.1).[955] Una vez realizada esta reflexión, es posible tratar propiamente la idea de *constitución moderna* (2.2) como la forma por la cual la vida pública se organiza en la modernidad occidental. Para finalizar, después de trazar los orígenes es posible analizar cómo tiene lugar el proceso de universalización de aquél modelo, a través de lo que LATOUR denomina como papel político de *La Ciencia* en la modernidad occidental.[956]

Estas reflexiones , que en un primer momento pueden parecer demasiado abstractas, nos ayuda a entender algunos de los principales límites de las instituciones del Estado moderno a la hora de incorporar fenómenos transculturales.

2.1.1. La bifurcación de la naturaleza y el inicio del naturalismo

Una de las posibles formas para intentar comprender el origen histórico y conceptual de la división naturaleza-cultura es a través de lo que WHITEHEAD denominó como la bifurcación de la naturaleza ("*bifurcation of nature*").[957] Según algunos filósofos este procedimiento está en el origen de todos los límites y equívocos de la ciencia y de la filosofía moderna.[958]

Lo que WHITEHEAD denomina bifurcación de la naturaleza puede ser descrito como el proceso a través del cual cualquier cuerpo se divide en unas características (primarias), que pueden ser universalmente percibidas y cuantificadas, tales como solidez, extensión, forma, movimiento; y unas características (secundarias) que serían producto de la interacción del cuerpo exterior con la mente del sujeto que las observa, como color, sabor, sonido. Las primeras características serían inseparables de los cuerpos y caracterizarían

[955] *Vid.* Bruno LATOUR, Políticas de la naturaleza : por *una democracia de las ciencias, op. cit.*, p. 79.
[956] Ibid., p. 39.
[957] Como señala DEBAISE la expresión aparece por la primera vez en la obra de WHITEHEAD en su *The Concept of Nature*, publicado en 1920. *Vid.* Didier DEBAISE, *Nature As Event The Lure of the Possible* (Durham, 2017), p. 3; Alfred North WHITEHEAD, *El Concepto de Naturaleza* (Madrid, 1968).
[958] *Vid.* Bruno LATOUR, *An inquiry into modes of existence : an anthropology of the moderns, op. cit.*, p. 115; Gerard DE VRIES, *Bruno Latour* (Cambridge, 2016), p. 160.

su "realidad más profunda"[959] y, por lo tanto, como observa LATOUR, serían características universalmente necesarias, porque serían las características objetivas del "cuerpo purificado", conocidas a través de la física y de la matemática. El conjunto de estos factores primarios constituirían lo que DEBAISE denomina como "aspectos no-subjetivos de la naturaleza".[960]

De acuerdo también con DEBAISE, las características secundarias no están solamente en la mente del observador, pero son el efecto que producen las características primarias sobre el mismo. El procedimiento de la bifurcación tiene lugar después de la percepción de un cuerpo. La experiencia concreta de la percepción es la del cuerpo como un todo, la división de estas cualidades ocurre a través de una división de la experiencia, en dos regímenes de existencia. Así, se bifurca una experiencia que es una en dos, y la experiencia concreta del objeto (un árbol verde) es reducida a un epifenómeno de lo real que está oculto (los átomos y moléculas que forman el árbol). La realidad más concreta del árbol sería su composición física, la experiencia del color, olor o sonido, sería, bajo esta perspectiva, posterior, subjetiva y condicionada. [961]

Los dos regímenes de existencia poseen un valor epistemológico diferente. En este sentido, las características primarias gozarían de mayor grado de cognoscibilidad, en comparación con las características secundarias. Como constata DEBAISE, citando a WHITEHEAD, esta división condiciona la cosmología científica del mundo moderno, la cual se denomina materialismo científico.[962] Esta división tiene una serie de consecuencias epistemológico-políticas, y es el origen de los otros binomios que caracterizan la modernidad: naturaleza-cultura, ciencia-política, objetivo-subjetivo, etc. Los dos polos están epistemológicamente jerarquizados, y este es el origen del uso político que la modernidad hace de la ciencia como metodología única de acceso a aquellas características primarias.

2.1.2. La constitución moderna: o las consecuencias político-epistemológicas de la bifurcación

LATOUR señala que esta división fundamental de todos los cuerpos que existen en el mundo en dos tipos de aspectos diferentes, tiene consecuencias epistemológicas y

[959] *Vid.* Didier DEBAISE, *Nature As Event The Lure of the Possible, op. cit.*, p. 9.
[960] *Idid.*, p. 9.
[961] *Ibid.*, p. 12.
[962] *Ibid.*, p. 19.

políticas evidentes. Según el autor, el mundo moderno se constituye a partir de esta división fundamental. En este sentido, denomina *constitución moderna* a este modo de ordenar las cosas del mundo propio de la modernidad.[963]

Para LATOUR, la modernidad se caracteriza por dividir el mundo en dos polos ontológicamente distintos: la naturaleza y la cultura; o el mundo natural y el mundo social. Todas las instituciones del mundo moderno, la política, el derecho, las ciencias asumen como *hecho* que el mundo que existe *se divide* entre estos dos compartimentos completamente distintos. En este sentido, todo el problema de la modernidad sería considerar la división como un dato del mundo y no como una construcción histórica que es a la vez epistemológica y política. Así, natural y social son considerados "compartimentos de la realidad" o "seres del mundo" y no una forma de organización de la vida pública.[964]

Según el antropólogo, de la misma manera que las naciones aprueban constituciones para dirigir su vida pública, la modernidad *estableció* a lo largo de su historia un tipo de constitución, es decir de orden normativo sobre los elementos de la realidad. De la misma forma que una constitución política, la constitución moderna organiza la realidad, divide los poderes y establece las funciones. Como observa el autor, dicha constitución estuvo tan bien estructurada que los propios modernos asumieron una división que es claramente política como una realidad ontológica.[965] Por una parte, las cualidades primarias, el mundo objetivo, el dominio de la ciencia, de la certeza y del conocimiento; y, por la otra, las cualidades secundarias, el mundo subjetivo, el dominio de la cultura y la política, de la incertidumbre y de las opiniones. Aquí es importante resaltar que la crítica de LATOUR a la modernidad presenta diferentes niveles de intensidad, desde una perspectiva superficial, epistemológica, hasta un nivel ontológico. En ese sentido, LATOUR en diversas ocasiones deja claro que el problema de la modernidad es su metafísica de la naturaleza,[966] crítica fundamental que es retomada de WHITEHEAD, tal como se señaló en el apartado anterior.

Como explica LATOUR en *Políticas de la Naturaleza,* utilizando el mito de la caverna, el científico moderno asumiría el papel del filósofo del mito platónico, al ser el único

[963] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, *op. cit.*,, p. 33.
[964] *Ibid.*, p. 80.
[965] *Ibid.*, p. 34.
[966] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*., *op. cit.*, p. 193.

mediador capaz de servir de puente entre el mundo natural (el exterior de la caverna) y el mundo social o político (el interior de la caverna). Así, tendría el poder de silenciar el debate público, al alejar la política (los valores, las preferencias y jerarquizaciones) de las puertas del laboratorio. Por otra parte, la política se apartaría de cualquier realidad, porque estaría sometida a la mera construcción social.[967]

Las consecuencias para el ámbito político son evidentes, porque en cierto sentido las cualidades primarias serían *obligatorias*, esto es, comunes a *todos*, sin admitir ningún tipo de duda. Por otra parte, la percepción subjetiva de las cualidades secundarias es el espacio en el cual serían posible las diferencias y la duda. Sin embargo, LATOUR aclara que lo que interesa de verdad ya viene dado por la división, en este sentido, lo importante e indiscutible ya está asumido. Citando literalmente al autor: "Cuando entramos en un universo cuyo mobiliario está definido, sabemos de entrada lo que tenemos en común, lo que nos mantiene agrupados. Resta lo que nos divide, las cualidades secundarias, pero estas no tienen nada de esencial, ya que sus esencias se encuentran en otra parte, inaccesibles, bajo la forma de cualidades primarias invisibles."[968]

Si se profundiza en las consecuencias de la división, es posible ver con facilidad el por qué ocurre el proceso de absolutización de la ciencia. Si el mundo se divide en una parte objetiva, que no es directamente accesible y otra subjetiva, es natural que los que tengan acceso a la parte *objetiva* se encuentren en una condición epistemológicamente privilegiada. En este sentido, el mundo moderno se ve a sí mismo dentro de esa condición privilegiada, por haber desarrollado la única herramienta capaz de tener acceso al mundo en *sí mismo*: la Ciencia. El aislamiento epistemológico de los modernos sería tanto interno como externo, porque dentro de su misma *cultura* existe un único modo de acercarse a la realidad que es considerado legítimo. En lo que respecta a los otros colectivos *no-modernos* en palabras de LATOUR o *extramodernos*, como prefiere VIVEIROS DE CASTRO[969], que son incapaces de hacer ciencia, solo pueden tener *representaciones de la*

[967] *Ibid.*, p. 35.
[968] Latour afirma expresamente que busca extraer las consecuencias políticas de esa división en principio epistemológica. *Ibid.*, pp. 80 y 343.
[969] VIVEIROS DE CASTRO prefiere utilizar el prefijo *-extra* para dar la idea de exterioridad, porque considera que la expresión no-moderno puede conllevar una interpretación, de evolución o de progreso, como si los no-modernos fueran necesariamente pre-modernos, la cual ciertamente no es la de Latour. Yo subscribo la observación del autor, y de aquí en adelante en el trabajo utilizaré extramoderno para referirme a los colectivos que, occidentales o no organizan el mundo de forma distinta, es decir, que no dividen la naturaleza en dos esferas. *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias', *op. cit.*, p. 2

naturaleza y no un acceso al mundo real.[970] En el discurso sobre pluralismo cultural y multiculturalismo contemporáneo se puede observar claramente este tipo de posición. El respecto a la diversidad cultural está fundamentada en la idea de *tolerancia al error,* en este sentido, la excentricidad no-moderna se tolera políticamente, mientras no pretenda decir nada sobre la *realidad,* mientras sea *solo cultura*.

Esta imagen del mundo natural, provoca en el ámbito político el establecimiento de lo que BLASER denomina como política racional, es decir, el establecimiento de algunos límites sobre lo que se puede admitir en el debate político.[971] Si todo lo que existe y todas sus relaciones posibles ya están determinadas de antemano por la actividad científica, el papel de la política para mantenerse dentro de los límites de la razonabilidad consiste en saber cómo situar los elementos irracionales en el debate político, y el recurso común es calificarlos como manifestaciones culturales.

Como se pudo observar en las conclusiones del capítulo II, las consecuencias de esta división del mundo son bastante evidentes en el ámbito jurídico. El derecho, al considerar los diferentes modos de ser en el mundo extramoderno, con sus diferentes modos de conocer la realidad como manifestaciones culturales, excluye la realidad de los enunciados que en principio, e *internamente,* es decir dentro del colectivo local, son descriptivos. Como indica BLASER, el sistema político-jurídico solamente tolera estas manifestaciones de irracionalidad, de forma precaria, inestable, porque su presencia en las leyes y su reconocimiento institucional está siempre condicionado por "cuestiones más importantes", es decir por "cuestiones reales".[972]

2.1.3. El papel político de *la Ciencia* y la actividad de *las ciencias*

A estas alturas del desarrollo del trabajo, es necesario aclarar una cuestión fundamental relativa al pensamiento de LATOUR, sobre la cual han surgido múltiples controversias en el marco de la literatura especializada. Al contrario de lo que pueda parecer en un primer momento, la posición del autor no es la de un constructivismo social de carácter relativista. Como él mismo deja claro en diferentes ocasiones, no niega la existencia de

[970] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*., *op. cit.,* p. 147
[971] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', in Lesley GREEN (ed.). *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (Cape Town, 2013) pp. 15.
[972] *Ibid.,* p. 16.

una realidad objetiva,[973] ni el papel de las ciencias como un modo de acercarse a la realidad. La crítica de LATOUR se dirige hacia el uso político de la Ciencia, en singular y en mayúscula.[974] Según el autor, en la modernidad existe un proceso progresivo de ideologización de los resultados del conocimiento científico, que es lo que marca la diferencia entre *Ciencia* como institución y las *ciencias* como práctica.[975]

De acuerdo con la interpretación del autor, la modernidad surge en el siglo XVII con la formulación de las ideas contemporáneas de Política y de Ciencia, de dos autores respectivamente: Thomas HOBBES, y Robert BOYLE[976]. Según LATOUR, el primer autor inventó el vocabulario político moderno, esto es, términos como soberano, representación, contrato, propiedad, ciudadano adquieren sus significados actuales gracias a HOBBES. Por su parte, BOYLE inventa el vocabulario de la ciencia experimental contemporánea, al utilizar las nociones de *experiencia, hecho, testimonio*. Los dos autores fundan así las dos instituciones modernas principales: el Estado, y el laboratorio. Para LATOUR, ambos autores estaban haciendo política, porque HOBBES con el Leviatán pretendía dar lugar a una política científica; y, BOYLE al definir la ciencia experimental crea un discurso político, en el cual la política no tendría espacio dentro del laboratorio. En palabras de LATOUR: "[ellos]…inventan nuestro mundo moderno, un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social."[977]

En la cita anterior se observa que LATOUR describe los procesos políticos y también la producción de ciencia como *procesos de representación*. No obstante, la modernidad ignoraría tal hecho, al considerar que existe representación exclusivamente en la política, porque la Ciencia sería un *reflejo no-mediado de la realidad*. De esta forma, los modernos ignoran que los hechos científicos se producen en un laboratorio, y no son reflejos de la realidad, sin posibilidad de fallo alguno, como una especie de transcripción, por intermediación de la ciencia. O, tal y como lo resume MCGEE: "*Science enjoys direct*

---

973 *Vid.* Bruno LATOUR, *La esperanza de Pandora : ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (Barcelona, 2001), p. 13.

974 *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias, op. cit.,* p. 389.

975 STENGERS considera las actividades científicas como una "ecología de las prácticas". *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', in Mario BLASER and Marisol DE LA CADENA (eds). *A World of Many Worlds* (Durham, 2018), p. 86.

976 LATOUR recurre para su caracterización del inicio de lo que entiende por modernidad al libro de SHAPIN y SCHAFFER. *Vid.* Steven SHAPIN; Simon SCHAFFER, *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental* (Buenos Aires, 2005).

977 *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*., *op. cit.,* pp. 52-53

access to unmediated knowledge of Nature as suck".[978] Para LATOUR, en lugar de tratarse de una transcripción el sustantivo apropiado sería más bien el de traducción para referirse al proceso fundamental por el cual se produce el conocimiento científico.[979]

Para el autor, el mundo moderno se caracteriza por dos tipos de prácticas distintas: los procesos de mediación (las redes) y los procesos de purificación (la crítica). A través de los procesos de traducción, mediación y creación de redes, el mundo moderno puede constituirse expandiendo el colectivo de occidente. Considera que el crecimiento científico y tecnológico se produjo como consecuencia de esa capacidad moderna de extenderse. LATOUR interpreta lo que comúnmente se denomina *desarrollo científico o tecnológico*, como un proceso de expansión de las redes, de creación de *aliados* y desarrollo de mecanismos de inscripción y de traducción. Así, el laboratorio moderno crea dispositivos para la conversión de un tipo de información en otra. Por ejemplo, una máquina que *convierte* información captada a través de ondas en un determinado patrón gráfico que puede ser inscrito en una hoja de papel, y que puede circular por largas cadenas de información. Ese *hecho* producido en un laboratorio sale de allí y se relaciona con otras máquinas, científicos, políticos, con la prensa, con técnicos que van a convertir la información en nuevas cosas que formarán parte del mundo. Sin embargo, los procesos de mediación dan lugar a algo que pasaba (hasta la irrupción de la crisis ecológica) como desapercibido por la modernidad, los híbridos.[980]

La expansión de las redes socio-técnicas y su capacidad cada vez mayor de movilización de seres que forman parte del mundo (humanos y no-humanos) produce *cosas* que, en palabras de LATOUR, no se dejan catalogar en uno de los polos de la constitución moderna, porque en realidad no son completamente naturaleza, ni completamente cultura: son "hechos socializados" o "humanos convertidos en mundo natural".[981] A lo largo de sus textos, presenta una serie de ejemplos de estas *nuevas cosas del mundo*. Por ejemplo, en *Nunca fuimos Modernos* trata el tema de la capa de ozono. Es un *hecho de la naturaleza* pero que fue producido por la acción del hombre, y que actúa implacablemente sobre el hombre y el planeta.[982] Así, ¿cómo clasificarlo en uno de los polos de la constitución

[978] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.,* p. 102.
[979] *Vid.* Bruno LATOUR, *Reassembling the social an introduction to actor-network-theory*, (Oxford; New York, 2005), 2005, p. 64.
[980] Un híbrido, para Latour, es un ser del mundo que no puede ser clasificado fácilmente según la división binaria de naturaleza y cultura.
[981] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*., *op. cit.,* p. 89
[982] El concepto Laturiano de híbrido se inspira en la idea de cuasi-objeto de Michel SERRES. *Ibid.*, pp. 21 y 84.

moderna? Conviene citar textualmente la definición de híbrido que resumen en uno de sus pasajes LATOUR: "Reales como la naturaleza, narrados como el discurso, colectivos como la sociedad, existenciales como el Ser, tales son los cuasi-objetos que los modernos hicieron proliferar, y así convienen seguirlos, volviendo a ser simplemente lo que jamás dejamos de ser, no modernos".[983]

En la era del Antropoceno, en la cual la humanidad (o por lo menos una parte de ella) es considerada como una fuerza geológica, las clasificaciones de natural, humano, local, global, sujeto, objeto son, en la mejor de las hipótesis, complicadas.[984] Para el autor, la consecuencia más profunda y la oportunidad más importante de hacer frente a la *crisis* radica en superar la bifurcación de la naturaleza.[985]

El otro proceso constitutivo de la modernidad, de acuerdo con el autor, es el que denomina de purificación o ejercicio de la crítica.[986] La paradoja de la modernidad, según LATOUR es que, al mismo tiempo que el crecimiento tecnológico dio lugar a una expansión de las redes socio-técnicas, también hizo proliferar a los referidos híbridos. Por su parte, el trabajo de la crítica o de purificación siempre se ocupó de ignorarlos, reduciéndolos a uno de los dos polos de la constitución moderna. De conformidad con LATOUR, ese último conjunto de prácticas es el responsable de la incapacidad de los modernos para pensar en el mundo de la manera en la que los colectivos no-modernos siempre lo hicieron. La crítica desde la modernidad se ocupa, de acuerdo con el autor, de separar lo que es humano y lo que es natural, y de dividir el discurso en zonas ontológicas completamente distintas y ya establecidas. De esta forma, todo lo que existe debe ubicarse en una de esas zonas previas de la realidad.

Este procedimiento es insuficiente para entender determinados fenómenos. Podemos pensar en la actual crisis del coronavirus. El virus en el momento actual y siguiendo la terminología del autor es un verdadero *actante* , es decir algo que produce un diferencia, que se relaciona con el ser humano, y que *está produciendo* un cambio muy sensible en

[983] *Ibid.*, p. 133.
[984] *Vid.* Will STEFFEN; Jacques GRINEVALD; Paul CRUTZEN; John MCNEILL, 'The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.', *Philosophical transactions. Series A, Mathematical, physical, and engineering sciences*, ccclxix/1938 (2011), pp. 842–67.
[985] *Vid.* Bruno LATOUR, 'Telling Friends from Foes in theTime of the Anthropocene', in Clive. Hamilton, Christophe Bonneuil, and François Gemenne (eds). *The anthropocene and the global environmental crisis rethinking modernity in a new epoch* (2015).
[986] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*., *op. cit.*, p. 28.

en diferentes ecosistemas del planeta.[987] Ha logrado lo que el ambientalismo no logró y menos tiempo. Desde un punto de vista puramente biológico se trata de algo que no puede ni ser considerado un ser vivo, pero es, en la actualidad, un *actor* político, que está provocando cambios en el funcionamiento de los ecosistemas como un todo.[988]

Para el autor, son tres los procedimientos críticos modernos los que impiden seguir las redes de manera plana y simétrica: naturalización (hechos), socialización (poder) y deconstrucción (discurso).[989] Esa división interfiere con la construcción de una antropología del mundo moderno, es decir, un con un seguimiento empírico de las redes, sin que ello suponga categorías previas y separaciones epistemológicas entre agentes (sujetos) y objetos.

La paradoja de la modernidad es el hecho de haber existido exclusivamente como una auto-descripción y no como una práctica. Esta es la conclusión fundamental del pensamiento de LATOUR. El moderno se ve a sí mismo como completamente distinto de los pre-modernos, siguiendo la dirección del progreso, desvinculado del pasado, existiendo en un mundo de pura subjetividad, pura objetividad o puro discurso. Esta autodescripción es parcial, porque en ella se ignora el trabajo de mediación. Según LATOUR, es precisamente la ignorancia mutua de los trabajos de traducción y de purificación la que permite la expansión de la modernidad (del modo de vida de occidente). Por una parte, las ciencias y las técnicas crecen, creando redes de asociaciones cada vez más amplias, dando lugar a nuevos seres en el mundo. Por otra, está el trabajo posterior de la filosofía y de la epistemología que persiste en el intento de mantener los dos polos de la constitución, reduciendo los nuevos elementos a una de las categorías ya conocidas. La modernidad se caracteriza por el trabajo constante de purificación de la experiencia del mundo en los dos compartimientos señalados.[990]

Esa característica de la modernidad permitió que el modo de vida occidental creciera y se expandiera por encima de otros modos de vida. Los pre-modernos limitaban la expansión de los híbridos porque les hacían frente directamente, y la posibilidad de romper con un

---

[987] David ABRAM. In the Ground of Our Unknowing, *Emergence Magazine*, Disponible en: https://emergencemagazine.org/story/our-unknowing/, (último acceso en 01/05/2020).

[988] *Vid.* Bruno LATOUR, Imaginar los gestos-barrera contra la vuelta a la producción anterior a la crisis, *Contexto y Acción*, n. 259, Abril, 2020. Disponible en: https://ctxt.es/es/20200401/Politica/31797/economia-coronavirus-crisis-produccion-gestos-barrera-empresas-medioambiente-bruno-latour.htm, (ultimo acceso en 01/05/2020).

[989] *Ibid.*, p. 22

[990] *Vid.* Graham HARMAN, *Prince of networks : Bruno Latour and metaphysics* (Prahran, Vic., 2009), p. 57.

orden que no es descontinuo entre cielo-mundo-hombre generaba en ellos un sentimiento de prudencia en relación con la irrupción de nuevos actores o elementos. En la modernidad, al separarse la naturaleza pura (a cargo de la ciencia) del mundo social puro (a cargo de la política), se ignora el trabajo de traducción o mediación que da lugar a los híbridos. Al ignorarlos, el moderno actúa con tal sentido de libertad que se vuelve irresponsable (el trabajo del laboratorio es *a*político, el trabajo político es científico). Las redes de producción de ciencia crecen, encuentran en sus extremidades nuevos actores que a través de nuevos procesos de traducción crean nuevos productos de la tecnología que, a su vez, van a ser incorporados acríticamente a la también amplia red de asociaciones del Estado moderno, el cual abre el terreno institucional para la llegada *inevitable* de los frutos de la tecnología.[991]

El Estado moderno y la ciencia caminarían juntos como las dos fuerzas de modernización que se expanden por el mundo sometiendo a otras formas de organización de la vida pública y la composición del mundo.[992] Esta caracterización del mundo contemporáneo permite entender las dificultades de los procesos políticos para tratar la diversidad *cultural* profunda. Al final, la política y el derecho, al incorporar, no necesariamente de manera consciente o explícita, una imagen del mundo fetichizada, es decir, fruto de una síntesis apresurada de datos agrupados a partir de diferentes ciencias experimentales, hacen un uso político de la Ciencia. Al olvidar los condicionamientos materiales de la actividad científica y su dependencia de los procesos de mediación, asumen que sus resultados confieren un acceso no-mediado a la realidad. Como consecuencia, el valor político que otras formas de relacionarse y de acercase a lo que es lo real se ve necesariamente rebajado en lo que respecta a su valor epistemológico, produciendo obviamente consecuencias políticas, en un mundo en el cual colectivos muy distintos tienen que convivir bajo el mismo espacio jurídico-institucional.[993]

2.2. LOS CUATRO MODELOS ONTOLÓGICOS SEGÚN PHILIPPE DESCOLA

En el apartado anterior analizamos algunas características fundamentales de la ontología propia de la modernidad occidental y algunas de las consecuencias de la forma de

[991] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica, op. cit.,* p. 89.
[992] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias, op. cit.,* p. 55.
[993] En este sentido, por ejemplo, la división geopolítica entre norte y sur global también se proyecta sobre la epistemología. Hay epistemologías del norte global y epistemologías del sur, modos de producción de saberes hegemónicos y contra-hegemónicos. *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *O fim do Império Cognitivo: A afirmção das epistemologías do Sul* (Belo Horizonte, 2019), p. 23.

organización del sistema político. En este apartado, el objetivo es conocer diferentes modelos ontológicos para valorar como la organización tiempo-espacio difiere del patrón del occidente moderno.

Como ya se observó anteriormente, el uso que DESCOLA hace del término pretende expresar un sistema para ordenar los elementos que existen en el mundo. En este sentido, una ontología es un inventario de seres que existen o pueden existir, sus condiciones de existencia y sus modos de relación.[994]

Las ontologías tratan las relaciones de continuidad o discontinuidad entre dos experiencias fundamentales: la interioridad (la dimensión anímica o espiritual) y la fisicalidad (la dimensión corpórea), es decir, la experiencia interior del sujeto y su relación con las cosas del mundo exterior. [995]

DESCOLA considera que estas dos experiencias del mundo están presentes en cualquier colectividad humana, y que no son únicamente proyecciones de un modo de pensar occidental.[996] El hombre siempre percibe su conciencia individual y su cuerpo, así como los cuerpos exteriores (no percibe el interior de los otros entes, por lo menos no en condiciones ordinarias de la conciencia),[997] y es a partir de estas dos experiencias concretas que crea modelos de relación entre ellas. Como observa el autor, siguiendo el estructuralismo de LEVI-STRAUSS, las maneras de relacionarse con los otros elementos del mundo se limitan en mayor o menor grado a unas cuantas posibilidades lógicas generales. Así, las diferentes posibilidades de combinación entre las relaciones originan los cuatro diferentes modelos ontológicos posibles,[998] y que son: el *yo* (o la consciencia pensante) puede reconocer que determinado ente del mundo (humano o no-humano) posee la misma interioridad y *fisicalidad* (en otras palabras el aspecto exterior, observable) que *él* mismo (es decir el sujeto pensante); que tanto interioridad y *fisicalidad* son diferentes; o que la interioridad es la misma y la *fisicalidad* diferente; o que la interioridad es diferente y la *fisicalidad* es la misma. En el primer caso, se trata de un

[994] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, pp. 18.
[995] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura*, *op. cit.*, p. 182.
[996] Aquí, como observan HOLBRAAD Y PEDERSEN. DESCOLA continua con la tradición estructuralista de Levi-Strauss a través de la oposiciones binarias. *Vid.* Martin HOLBRAAD; Morten Axel PEDERSEN. *The Ontological Turn*, *op. cit.*, p. 63.
[997] Como se verá más adelante, en palabras de VIVEIROS DE CASTRO. todos los chamanismos son formas de vivir la experiencia del otro, de asumir el punto de vista de otros cuerpos. *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 'Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena', in Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (ed), *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, *op. cit*.
[998] *Vid.* Eduardo KOHN, 'Anthropology of Ontologies', *Annual Review of Anthropology*, xliv/1 (2015), pp. 311–327.

modelo totémico; en el segundo, de un modelo analógico; en el tercero, de un modelo animista; y, en el último caso, de un modelo naturalista.[999]

El gráfico que se presenta a continuación,[1000] realizado por BLASER, permite visualizar las diferencias entre los modelos ontológicos identificados por DESCOLA. Como se puede observar, en los diferentes modelos se clasifican los elementos del mundo y se establecen relaciones distintas en cada uno de ellos.

Esa forma básica de ordenar la perspectiva del sujeto en relación con los seres exteriores al hombre es, según observan HOLBRAAD Y PEDERSEN,[1001] la base sobre la cual se desarrollan todas las características más visibles de cada colectividad humana: la formación de los círculos sociales, así como las normas de comportamiento, las instituciones, las teorías de la identidad y de la diferencia, etc. Por esta razón, el análisis de las diferencias usualmente consideradas "culturales" puede ser mejor comprendido bajo esta perspectiva más sustancial.

El modelo propuesto por DESCOLA no está exento de críticas, principalmente porque considera que es posible encuadrar todas las diferentes formas de ordenación de la experiencia humana en el mundo en estos cuatro modelos generales.[1002] Sin embargo, para los efectos perseguidos por la presente investigación, el modelo cumple las funciones

[999] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura*, *op. cit.*, p. 345.
[1000] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, p. 22.
[1001] *Vid.* Martin HOLBRAAD; Morten Axel PEDERSEN, *The Ontological Turn*, *op. cit.*, p. 63.
[1002] Este procedimiento seguido por el autor de acomodar las diferentes experiencias humanas del mundo de todas las diferentes culturas en dicho modelo de cuatro ontologías es criticado por ser considerado reduccionista. Como observan HOLBRAAD Y PEDERSEN. DESCOLA utiliza un método deductivo para formularlo, porque considera que el antropólogo debe incorporar los materiales etnográficos en un modelo previo de clasificación. *Ibid.*, p. 64.

pretendidas, porque sirve para relativizar, o como prefiere BLASER provincializar,[1003] la ontología de la modernidad (naturalismo) como uno de los modelos posibles.

Dicha contextualización del naturalismo, como uno de los modelos posibles entre muchos otros, ya es suficiente para el objetivo que se pretende alcanzar en la presente investigación, porque permite, como se verá en la parte final de este capítulo, ampliar las formas de comprensión de un fenómeno como el de los SNS.

DESCOLA, al igual que LATOUR, se preocupa por realizar una crítica a un modo de hacer antropología que universaliza la ontología de la modernidad. El primero, en su obra *Más allá de naturaleza y cultura*, reconoce la insuficiencia de la aplicación de las categorías propias de la ontología occidental moderna para interpretar las relaciones que otras agrupaciones humanas establecen con los diferentes seres del mundo.[1004]

La preocupación de ambos antropólogos es la de desarrollar metodologías de análisis que sean capaces de explicar y comparar de la manera más exacta posible, el modo de organización de agrupaciones humanas no modernas con las modernas, sin caer en el reduccionismo. A continuación, se comentarán en líneas generales cada uno de los modelos propuestos.

2.2.1. Naturalismo.

Como ya se ha indicado anteriormente, el modelo ontológico de la modernidad occidental, que constituye la base y fundamento de todas las instituciones de las sociedades occidentales modernas, es el naturalismo.

En el modelo propuesto por DESCOLA, el naturalismo es el régimen ontológico en el cual se considera que hay discontinuidad anímica (en la interioridad) entre humanidad y naturaleza. No obstante, supone que hay continuidad en la corporeidad (el exterior), entre aquellos dos polos. Es decir, el naturalismo asume que lo que nosotros humanos tenemos en común con los demás seres del mundo es la substancia de la cual estamos hechos. Todos los seres del mundo están hechos de las mismas substancias fundamentales, a pesar de la diferente presentación de los cuerpos.[1005]

Por el contrario, la ontología naturalista ve una ruptura en el orden del *ánima*. Según este modelo, existe una discontinuidad de la experiencia interior, la experiencia del sujeto, de

[1003] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, p. 23.
[1004] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura*, *op. cit.*, p. 23.
[1005] *Ibid.*, p. 190.

la conciencia, del *Yo humano*, que sería completamente distinta de la experiencia interior de los otros entes. Para la perspectiva naturalista, lo que diferencia al humano de todos los otros elementos naturales, es, en mayor o menor grado, su capacidad de conciencia reflexiva, de subjetividad, la habilidad de crear significados, de crear símbolos, y del lenguaje.[1006]

Tal como ha demostrado la investigación etnográfica, este modo de identificación del sujeto y de relacionarse con las cosas del mundo no es universal. Como se verá en los siguientes apartados, para muchos pueblos la conciencia o la experiencia personal del mundo, y no el cuerpo o la exterioridad, constituye la forma de lo universal.[1007]

La ontología naturalista es la ontología que permite el desarrollo de la ciencia experimental moderna. Al retirar del mundo características anímicas, permite el desarrollo de la idea de causalidad material y el desarrollo de la investigación basada en la experimentación. El postulado básico de una ontología naturalista es el de que el mundo, la naturaleza (incluyendo el ser humano), está formado exclusivamente por sustancias materiales, cosas que son mesurables. El naturalismo puede ser comprendido como una especie de *fisicalismo*, es decir toda realidad es realidad física.[1008] En este sentido, se excluye la posibilidad de la existencia de cualquier sustancia no-material. Lo que el Yo humano experimenta como conciencia o alma es, necesariamente, un subproducto de algo material.

El naturalismo no es necesariamente una metafísica ateísta, o que niega la existencia de Dios. La teología cristiana de base racionalista es plenamente compatible con esta forma de naturalismo, así como lo son las perspectivas deístas. En esta situación, Dios es desplazado hacia la esfera de la total transcendencia, lo que legitimaría los esfuerzos de conocer el mundo físico, creado.[1009] Esta versión ontológica de la idea de naturalismo es el fundamento del naturalismo metodológico, es decir, de la confianza en el método experimental para explicar toda la realidad. La ciencia experimental no podría desarrollarse en un mundo dominado por voluntades e intencionalidades, porque no se podría asumir la regularidad del comportamiento de los diferentes entes naturales.

[1006] *Ibid.*, p. 271.
[1007] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena', *op. cit.*, p. 374.
[1008] *Vid.* 'Naturalism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2015), 2015.
[1009] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*, *op. cit.*, p. 60.

Como señalan PRIGOGINE y STENGERS, la ciencia clásica se basa en los siguientes postulados: considera que el mundo natural está *escrito en un lenguaje matemático*, que es único, y que por lo tanto puede ser *integralmente* conocido; que el mundo es homogéneo y la experimentación local es capaz de *descubrir* una verdad general, universal; que la diversidad es apenas aparente, porque en último análisis, esta puede se puede reducir a unas leyes matemáticas.[1010] Según JARIA I MANZANO esta visión de la naturaleza y de la ciencia es dominante en la modernidad, y asume una función casi religiosa.[1011]

Como ya se ha analizado en los apartados anteriores, una ontología naturalista da lugar a un modo de organización del colectivo diferente del modo de organización de otros regímenes ontológicos. La constitución de lo social o de lo político, cambia en cada régimen ontológico, porque en cada uno hay una distribución diferente de la experiencia subjetiva del Yo o de la conciencia.

En la actualidad, este modelo ontológico es objeto de distintos ataques producidos desde diferentes perspectivas. Por una parte, la discontinuidad entre humanidad y animalidad en relación a los aspectos interiores es cada vez más problematizada como consecuencia de diferentes investigaciones en los campos de la socio-biología y de la etología. Donald GRIFFIN[1012] , en su libro seminal, establece los postulados básicos de una nueva ciencia a partir de evidencias experimentales. Por otra parte, existe un reciente interés por filosofías críticas del *fisicalismo*, como las de BERGSON, WHITEHEAD y la de William JAMES,[1013] y también es evidente que se ha retomado la investigación sobre el animismo, como un tópico que merece ser objeto del interés filosófico.[1014]

2.2.2. Animismo

Como observa DESCOLA, el modelo animista[1015] es exactamente el modelo opuesto al naturalista, porque identifica una solución de continuidad en la *fisicalidad* y considera

[1010] *Vid.* Ilya PRIGOGINE; Isabelle STENGERS, *La nueva alianza : metamorfosis de la ciencia*, *op. cit.*, p. 70.
[1011] JARIA I MANZANO, JORDI, *La cuestión ambiental y la transformación de los público*, (Valencia, 2011), p. 70
[1012] *Vid.* Donald GRIFFIN, *Animal minds : beyond cognition to consciousness* (Chicago: 2001).
[1013] Ver por ejemplo el libro de Juan ARNAU sobre los tres filósofos referidos. *Cfr.* Juan ARNAU, *La invención de la libertad* (Girona, 2016).
[1014] Ver por ejemplo, el Handbook editado por Graham HARVEY: Graham HARVEY, (ed.). *The Handbook* of contemporary animism, *op. cit*.
[1015] Aquí la palabra animista se utiliza en el sentido ontológico, como una descripción del modo de funcionamiento de determinados seres del mundo. Como constata entre otros HARVEY, el término es polisémico y puede ser utilizado para describir diferentes fenómenos, modos de vida y prácticas rituales.

que hay una unidad fundamental en la interioridad. El animismo considera que el alma (el *anima*) o una vida interior con determinado grado de conciencia es una característica común de toda la naturaleza, no solo de los humanos, o solo de los animales. La perspectiva animista humaniza el mundo, porque reconoce en sus diferentes elementos diferentes grados de una vida interior similar a la vida humana. Bajo esta perspectiva, el mundo está poblado por seres personales. La sustancia básica por la cual está formado el mundo es fundamentalmente *humana* (o mejor, de sujetos que tienen consciencia de sí), y asume diferentes formas, a través de los diferentes cuerpos.[1016]

Desde esta perspectiva, la cultura no es exclusividad del ser humano. Diferentes clases de seres también poseen formas de organización y de relación que podrían recibir el nombre de cultura. Por esa razón, en el marco de diferentes colectivos animistas se utilizan palabras como "pueblo" para referirse a un grupo de animales de determinada especie.[1017] Como observaban DESCOLA[1018] y VIVEIROS DE CASTRO,[1019] en la cosmología de los diferentes pueblos amazónicos, los animales se ven a sí mismos como humanos, en este sentido, el jaguar, por ejemplo, se ve a sí mismo como una persona de forma humana que ve a su comida como comida humana.

La experiencia subjetiva, o como la denomina VIVEIROS DE CASTRO, la experiencia de la primera persona, del pronombre reflexivo,[1020] cambia significativamente entre los diferentes seres según su cuerpo. Como observa el mismo antropólogo brasileño, la conciencia (que es la misma conciencia humana) en un cuerpo animal produce una experiencia de mundo personal, reflexiva, y por lo tanto similar a la humana, pero con un contenido distinto de aquella, debido a su localización en un cuerpo particular. De acuerdo con DESCOLA, la diferencia reside en la forma y en el modo de vida, lo cual induce mucho más que en la sustancia.[1021]

Como señala INGOLD, citado por DESCOLA: "En ellas [en las diferentes personas] reconocemos siempre una división fundamental en dos elementos: un elemento interior,

---

Por ejemplo, en filosofía de la mente, o los estudios sobre la conciencia, la palabra animismo está vinculada al panpsiquismo, es decir a la idea de que la conciencia es una propiedad de la materia. Para un análisis de las diferentes investigaciones contemporáneas sobre el fenómeno del animismo, *Vid.* Graham HARVEY, 'Introduction', in Graham HARVEY (ed.), *The handbook of contemporary animism, op. cit.,* p. 3.

[1016] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* pp. 199-200.

[1017] *Ibid.,* pp. 199 y 210.

[1018] *Ibid.,* p. 205.

[1019] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural, op. cit.,* p. 66.

[1020] *Ibid.,* p. 44.

[1021] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* p. 200.

vital, que es la fuente de la consciencia de sí, de la memoria, de la intencionalidad y del sentimiento, y una cubierta corporal exterior que proporciona el equipamiento y otorga el poder necesario para llevar una forma de vida específica".[1022]

Como observa KOHN, este es el fundamento de la actividad chamánica – la continuidad psíquica es lo que posibilita el movimiento entre la discontinuidad física. El chamán puede asumir la perspectiva de otros seres del mundo porque estos otros seres tienen también una perspectiva personal del mundo. Así, para asumir el chamán la perspectiva de otro ser del mundo, necesita de algún modo asumir temporalmente sus características corporales para, a partir de su cuerpo, lograr tener la visión personal que ese animal en específico tiene de la realidad, este es el fundamento del uso de los elementos rituales chamánicos (penas, dientes, plantas, etc…).[1023] Según DESCOLA, la metamorfosis es una característica fundamental de las ontologías animistas que está relacionada a dicha continuidad de las interioridades, y no se limita a la persona humana. En los diferentes pueblos amazónicos, distintas plantas y animales pueden dejar temporalmente el cuerpo propio de su especie para asumir la forma de otro ser, incluso de un ser humano.[1024]

O como relata Davi KOPENAWA, en su biografía narrada para Bruce ALBERT, el antropólogo francés solamente pudo comprender el relato de la cosmología del pueblo Yanomami, después de "comer su comida", y *vivir en su casa*. Esta especie de participación "del cuerpo" de los Yanomami a través del consumo de su comida, y la experiencia de vivir en su casa, es considerada por KOPENAWA como fundamental para que ALBERT pudiera entender el relato biográfico y la filosofía y cosmología del pueblo del chamán.[1025]

Un ejemplo de cosmología animista se ofrece en el relato de los autores mencionados el en párrafo anterior. Según KOPENAWA, la selva amazónica es habitada por diferentes espíritus (*xapirís*), relacionados con los elementos naturales, como los animales, plantas, fenómenos naturales (lluvia, trueno, rayos, etc…). Bajo esta perspectiva, la selva es un lugar poblado de conciencias individuales, con las cuales los chamanes Yanomamis se relacionan con diversas finalidades.

[1022] *Ibid.*, p. 206.
[1023] *Vid.* Eduardo KOHN, 'Anthropology of Ontologies', *op. cit.*, pp. 317.
[1024] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.*, p. 209.
[1025] *Vid.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT. *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami, op. cit.*, p. 64.

Lo que diferencia a los humanos de los animales, desde una perspectiva animista, no es el alma, es decir, la perspectiva personal subjetiva, sino los cuerpos,[1026] porque para este modelo ontológico la experiencia subjetiva se no considera como algo exclusivo de la especie humana.

Gran parte de los SNS existentes en el mundo, principalmente los denominados *enspirited SNS* están vinculados a ontologías animistas. En estos casos, los SNS están habitados por seres inmateriales, o bien son ellos mismos una manifestación física de un ser inmaterial.[1027] A partir de la descripción de la experiencia del mundo de una ontología de carácter animista es posible comprobar lo difícil que es encuadrar esta experiencia particular del mundo en el modelo jurídico que divide el mundo entre naturaleza y cultura, y los respectivos derechos culturales, derechos asociados a la naturaleza, etc. Más adelante, se abordan específicamente las consecuencias políticas de un reconocimiento de dichas diferencias en términos ontológicos.

2.2.2.1. Perspectivismo amerindio

El perspectivismo amerindio es el modelo ontológico propio de los pueblos nativos del continente americano. La formulación de su idea se asemeja a la idea de animismo propuesto por DESCOLA, pero con algunos matices. Según VIVEIROS DE CASTRO, quien elabora la idea a partir de la comparación de diferentes etnografías de pueblos sudamericanos, incluyendo la suya,[1028] el perspectivismo es una de las tres ideas[1029] fundamentales del pensamiento nativo de América del Sur. Según el autor, la ontología de los pueblos amazónicos es de carácter perspectivista porque considera que el mundo está poblado por puntos de vistas, por perspectivas subjetivas; es un mundo poblado de agentes subjetivos y de intencionalidad, humanos y no-humanos, corpóreos y no-corpóreos. Señala que en el perspectivismo (y también en el animismo), la forma del otro es, en general, la persona, mientras que en el naturalismo, la forma del otro es, como regla general, la cosa.[1030]

[1026] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura*, *op. cit.*, p. 199.
[1027] *Vid.* John STUDLEY; Willian V. BLEISCH, 'Juristic personhood for sacred natural sites: a potential means for protecting nature', *PARKS Journal*, xxiv/1 (2018), p. 82.
[1028] A pesar de que la base etnográfica para la formulación del concepto de perspectivismo es la antropología de los pueblos amazónicos, VIVEIROS DE CASTRO considera que la generalización puede incluir a todos los pueblos de las Américas. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 161.
[1029] Al lado del Multinaturalismo ontológico y la alteridad Caníbal. *Ibid.*, p. 34.
[1030] *Ibid.*, p. 50.

La perspectiva de la ontología amazónica se caracteriza por el hecho de que la experiencia concreta del mundo está condicionada por el punto de vista del sujeto, que a su vez está restringida por su cuerpo, porque el alma es una característica común a todos los seres. La diferencia de perspectiva reside en el cuerpo por el medio del cual una conciencia subjetiva experimenta y se relaciona con el mundo. En este sentido, VIVEIROS DE CASTRO explica que el ser humano ve a un animal de caza como animal de caza, pero este mismo animal se ve a sí mismo como humano, y al ser humano como un espíritu o como un animal depredador. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa.[1031] Así, la depredación es la relación fundamental que se extiende en todos los ámbitos y todos los seres.

Como observa DESCOLA, al comentar el perspectivismo propuesto por VIVEIROS DE CASTRO, la diferencia general entre animismo y perspectivismo reside en el hecho de que, este último modelo ontológico, además de, reconocer que diferentes seres posen experiencias personales (y humanas) del mundo como también lo hace el animismo, afirma que el ser que adopta la perspectiva del sujeto ve al ser humano como no-humano, porque es a sí mismo al que ve como humano. DESCOLA señala que el animismo por lo tanto no puede ser reducido a un perspectivismo, porque existen casos de ontologías animistas que no consideran que el animal ve al ser humano como animal (depredador o de caza).[1032]

El punto de vista de la primera persona, a pesar de ser el de un sujeto y en este sentido asimilarse al modo de existir del ser humano, no es igual para los diferentes seres. La conciencia, o el ya mencionado Yo personal, se manifiesta de manera distinta en los diferentes cuerpos. Como afirma textualmente VIVEIROS DE CASTRO: "*A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres os veem*. "[1033]

Esta cosmología es entendida a partir de los mitos, según los cuales para los pueblos amazónicos, los animales eran, en el tiempo primordial – el tiempo mítico-, humanos que se diferenciaron y que asumieron otras formas exteriores. Como observa VIVEIROS DE

[1031] *Ibid.,* p. 44.
[1032] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* p. 216–217.
[1033] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural, op. cit.,* p. 44.

CASTRO, "*a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade*".[1034] Para estos pueblos los animales son ex-humanos en el aspecto exterior, y es por esta razón por la que ellos, todavía en la actualidad, se ven a sí mismos como humanos. Así, la cultura es, como observa el antropólogo brasileño, la forma universal, mientras que la naturaleza es la forma de lo particular.

Ser persona, o asumir un punto de vista personal, es una propiedad que pueden ejercitar diferentes seres corpóreos e incorpóreos, es una propiedad que se da en una relación concreta, y que puede perderse. Como observa el autor, los diferentes seres manifiestan esta propiedad en diferentes grados, y algunos animales la manifiestan en un grado incluso superior al manifestado por el ser humano. El chamán es la persona especialmente entrenada en la capacidad de asumir el punto de vista de otros seres, con la finalidad de realizar curaciones, y gestionar acuerdos para resolver los diferentes problemas de una comunidad.[1035]

A partir del análisis del perspectivismo amerindio, VIVEIROS DE CASTRO crea otro concepto fundamental: el de multinaturalismo. Haciendo una analogía con la idea moderna de multiculturalismo, el autor afirma que para los pueblos del continente americano lo que existe es más bien una especie de multinaturalismo – diferentes naturalezas sobre el fondo de una cultura única, es decir, de una experiencia subjetiva del mundo que es única, pero que se diferencia cuando asume cuerpos concretos.[1036] Según esta idea, existe una única forma de estar en el mundo, la forma de la primera persona, de la conciencia, pero que, se expresa concretamente de manera diferente en los distintos cuerpos. Para conocer concretamente cuál es la experiencia real del otro en el mundo, desde el pensamiento amerindio, el requisito es asumir su cuerpo o su naturaleza material. De esta forma, el Perspectivismo y el multinaturalismo formarían parte de lo que VIVEIROS DE CASTRO considera como una cosmopolítica indígena, es decir, una política que incluye el cosmos.[1037]

[1034] *Vid. Ibid.*, p. 60.
[1035] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena', *op. cit.*, p. 358.
[1036] *Ibid.*, p. 379.
[1037] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas canibais: Elmentos para uma antropología pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 43.

2.2.3. Totemismo

El totemismo es la tercera de las posibles combinaciones identificadas por DESCOLA, y consiste en la identificación entre interioridad y *fisicalidad*. En el modelo totémico, se considera que hay una continuidad entre humanidad y naturaleza tanto en los aspectos interiores como en los aspectos exteriores.[1038] Un importante ejemplo de este modelo son los pueblos aborígenes de Australia.

Para los aborígenes australianos determinados grupos humanos, determinados animales y determinadas plantas poseen algunas características comunes, tanto físicas como anímicas, mismas que están relacionadas con el tótem específico de aquel colectivo particular. Diferentes tótems poseen características distintas. La diferencia entre las especies (humanos, animales o vegetales) no es lo más importante, sino el tótem al cual los individuos concretos de distintas especies están vinculadas.[1039]

2.2.4. Analogismo.

En el cuarto modelo ontológico, el analogismo, hay discontinuidad en relación con la interioridad y con la exterioridad. El resultado es un mundo constituido por entes que son diferentes entre sí, con una multiplicidad de esencias. El ejemplo presentado por DESCOLA es el de la cadena del ser, que constituye el modelo ontológico común en occidente hasta la edad media, en el cual cada ser existente es diferente de todos los otros, y posee unas características esenciales irreductibles a la de los otros seres.[1040] La comparación entre las diferentes esencias se realiza por analogía. Esta ontología es particularmente importante para los pueblos nativos mexicanos y en los sistemas de pensamiento chino.[1041]

2.3. ALGUNAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DEL GIRO ONTOLÓGICO EN LA ANTROPOLOGÍA

Como se ha visto en los apartados anteriores, la preocupación central de los antropólogos citados era la de desarrollar modelos de interpretación de los datos etnográficos que sean lo más fieles posibles a la realidad. Este objetivo ha llevado al cuestionamiento de los

[1038] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* p. 191.
[1039] *Vid.* Eduardo KOHN, 'Anthropology of Ontologies', *op. cit.,* p. 317.
[1040] *Vid.* Philippe DESCOLA, 'Beyond Nature and Culture', in Graham HARVEY (ed), *The Handbook of Contemporary animism, op. cit.,* p. 83.
[1041] *Vid.* Philippe DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura, op. cit.,* pp. 308-309.

fundamentos metodológicos de la antropología, con la radicalización de la propuesta original de dicha ciencia, entendida como técnica de acercamiento a la alteridad.[1042] Se considera que la búsqueda por comprender determinado material etnográfico resulta necesariamente en la proposición de problemas de orden ontológico, porque al final, la diferencia entre culturas ocurre a aquel nivel. Entonces, según esta perspectiva, el antropólogo debería de recurrir a la ontología para dar respuesta a los problemas epistemológicos que identifica en su trabajo etnográfico.

El objetivo del presente apartado es adentrarse en las consecuencias de las dichas propuestas teóricas de la antropología en el ámbito político. Obviamente, es imposible realizar un análisis detallado de la cuestión en un trabajo de la naturaleza del presente, de modo que lo que se pretende es presentar algunas ideas básicas que después se retomarán en la segunda parte del presente capítulo, que hace referencia a los problemas jurídicos. Como se verá a continuación, las ideas presentadas en el presente apartado son propuestas de reformulación del concepto de política, de ampliación de sus fines, y de algunos cambios metodológicos. Como la investigación en ontología política es algo relativamente incipiente, todavía no se cuenta con desarrollos concretos de las ideas generales que se comentan en este apartado.

Esta relación entre antropología y política es un reflejo de la preocupación de los propios antropólogos relacionados de manera general con el giro ontológico. La idea fundamental es la de que la antropología debe ser capaz de ofrecer algo a los colectivos que estudia. Y en este sentido, lo que mejor está capacitada para hacer es servir de puente, de intermediario o de traductor entre los mundos extramodernos y el sistema institucional político moderno. De modo que, partiendo de dichos autores, el principal papel político que debe tener la antropología es el de servir como una especie de diplomático del diálogo entre las diferentes culturas, o mejor dicho, entre los mundos.[1043]

2.3.1. Pluriverso: Mononaturalismo, Multinaturalismo y naturalezas-culturas

El cómo responder a la pluralidad de valores, de concepciones del mundo, ideologías y creencias en determinado sistema político, es una de las tareas centrales de toda la

[1042] *Vid.* Martin HOLBRAAD; Morten AXEL PEDERSEN. 'Introduction: The Ontological Turn in Anthropology', *op. cit.,* p. 4.
[1043] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.,* p. 300.

filosofía política, principalmente en las sociedades contemporáneas. El problema de la diferencia, en un mundo de migraciones y de globalización, se impone sobre todos los sistemas políticos, tanto desde una perspectiva teórica como práctica. Las sociedades actuales son cada vez más multiculturales y menos homogéneas, en el sentido en que conviven en un mismo espacio institucional grupos de diferentes culturas, etnias y religiones.[1044] La multiculturalidad es un hecho social innegable en las sociedades contemporáneas.[1045]

Las respuestas políticas al fenómeno van desde las pretensiones de superación o de integración de las diferencias, a través de medios abiertamente violentos o no, hasta perspectivas que optan por reconocerlas y resguardar su participación en el espacio público. El aumento creciente de la diversidad "cultural" en los estados contemporáneos por la inmigración y el aumento de la movilización política de minorías étnicas históricamente oprimidas en los estados nacionales, generan graves problemas para la teoría política moderna, tan asentada en ideas como soberanía o ciudadanía.

La visibilidad de estos *nuevos* actores políticos y su plena integración en los sistemas político-jurídicos nacionales encuentra un obstáculo importante en la idea de homogeneidad cultural y de mínimo común, que está en la base misma de la idea de soberanía y de la formación de los Estados nacionales.[1046]

El multiculturalismo es una de las propuestas políticas que buscan reconocer las diferencias culturales y pensar en sistemas para su protección en el contexto de los sistemas políticos liberales. La idea surge para matizar la noción de valores y derechos humanos universales.[1047] De manera sencilla, una perspectiva multiculturalista de la filosofía política y de los derechos humanos, asume que las culturas son distintas y que las pretensiones de establecer valores de carácter universal deben siempre ser matizadas por las cuestiones consideradas como *culturales*. La perspectiva multiculturalista aboga

[1044] Como observa Javier DE LUCAS la multiculturalidad no es un fenómeno nuevo. La mayor parte de las sociedades a lo largo de la historia estuvieron compuestas por grupos sociales diversos, de diferentes religiones, culturas, etc. En las sociedades contemporáneas lo que ocurres es una intensificación de aquella condición.

[1045] *Vid.* Javier DE LUCAS, 'La sociedad multicultural. Democracia y derechos', *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, xli/167 (1997), p. 55; Ángeles SOLANES CORRELLA, 'Una respuesta al rechazo racista de la inmigración: la interculturalidad', *Anuario de filosofía del derecho*, xv (1998), pp. 123–136, pp. 133; Sami NAÏR, 'Vivir Juntos', p. 24.

[1046] *Vid.* Javier DE LUCAS, 'Por qué son relevantes las reinvidicaciones jurídico-políticas de las minorías.', in Javier De Lucas (ed), *Derechos de las minorias en una sociedad multicultural* (Madrid, 1998) p. 261.

[1047] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid, 2009), p. 518.

la capacidad del Estado nacional de reconocer la autonomía de las culturas, y la necesidad de reconocer las diferencias, como una necesidad de aplicación real del principio de igualdad.[1048]

En este trabajo sería imposible tratar todo el desarrollo teórico sobre el tema. Tampoco se trata de hacer una crítica en profundidad de las respuestas concretas ofrecidas por esta perspectiva. De esta forma, lo que se considera relevante es presentar una crítica general a una suposición que está en la base misma de la idea de multiculturalismo, es decir la suposición de que las diferencias observadas en las sociedades contemporáneas son diferencias exclusivamente culturales. Esta es precisamente una de las limitaciones de la perspectiva multiculturalista resaltada por los antropólogos vinculados en algún grado al giro ontológico en la antropología.[1049]

Como observa VIVEIROS DE CASTRO, esta idea es una consecuencia para el sistema político del modelo ontológico naturalista, porque mantiene la oposición naturaleza (una) - culturas (múltiples).[1050] El multiculturalismo, como perspectiva política, asume la idead de mono-naturalismo, es decir, del carácter unificado, dado y a-político de la idea de naturaleza.[1051] Sería, por lo tanto, una respuesta de la filosofía política que sigue operando dentro del paradigma de lo que John LAW denomina *One-World World (OWW)*, es decir, el mundo concebido como una unidad.[1052] Desde este punto de vista, la crítica que hace el multiculturalismo a las teorías políticas monistas, a pesar de avanzar, está limitada también ella misma por considerar que todas las diferencias son de carácter exclusivamente cultural.

El reconocimiento de la pluralidad cultural, en el multiculturalismo, solo es posible a partir de la estabilización del otro polo del binomio, es decir, la naturaleza. Como expresa MCGEE "*mononatualism sets forth the metaphysical substratum on which our modern scientific and political institutions have been founded*".[1053]

[1048] *Vid.* Maria José AÑON ROIG, 'Ciudadania diferenciada y derechos de las minorias', in Javier De Lucas (ed), *Derechos de las minorias en una sociedad multicultural* (1998), p. 72.
[1049] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 43.
[1050] *Ibid.*
[1051] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, p. 61.
[1052] *Vid.* John LAW, 'What's wrong with a one-world world?', *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, xvi/1 (2016), pp. 126–139.
[1053] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 69.

Según LATOUR, el mononaturalismo es una forma de ordenar el espacio político, "es simplemente una de las posibles soluciones a la experiencia abortada de la construcción de un mundo común: una naturaleza, múltiples culturas; la unidad en manos de las ciencias exactas, la multiplicidad en manos de las ciencias humanas".[1054]

La perspectiva del mononaturalismo ya constituye en sí misma un juzgamiento, porque determina lo que es posible y lo que no, haciendo una delimitación de lo que existe y de lo que no, y de lo que puede tener existencia político-jurídica o no.[1055] Por esta razón, los autores previamente mencionados argumentan la necesidad de que la actividad política y jurídica se condicione por aquella ontología particular.

Como señala STENGERS, la política del multiculturalismo se basa en la idea de tolerancia, porque asume que el *error* de diferentes cosmologías no es motivo para que no sean consideradas en términos políticos, es decir, en la medida en que afecten a intereses de individuos que también gozan del estatuto de ciudadano. Sin embargo, esta política al final termina por no tomar realmente en serio determinados tipos de enunciados, los purifica, los limpia para que puedan ser acogidos en el debate público.[1056] De esta forma, al final siempre prevalecerá la máxima: contra los hechos no hay argumentos.

En este sentido, en lugar de tratar diferentes culturas en oposición a la naturaleza única, una perspectiva política que incorpore la dimensión ontológica de determinados problemas, debería trabajar con la idea de naturalezas-culturas, o con modos de organizar las relaciones entre humanidad y demás entes que solamente pueden ser conocidos en el caso concreto. Así diferentes autores, proponen una serie de cambios en el vocabulario de la teoría política, para intentar vehicular este lenguaje para que pueda acoger los problemas ontológicos.[1057] Por esta razón, LATOUR, por ejemplo, prefiere hablar de *colectivos* y no de culturas, porque la noción de colectivo permitiría incluir diferentes modos de organizar las funciones y las relaciones entre los elementos humanos y no-humanos que conforman la vida de un determinado grupo.[1058] Según esta perspectiva, los sistemas políticos deberían abandonar la idea de mononaturalismo y asumir, por lo menos metodológicamente, una perspectiva *multi*naturalista, entendida como la disposición para

[1054] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, p. 80.
[1055] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*, *op. cit.*, p. 141.
[1056] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 85.
[1057] El proyecto más exhaustivo de propuesta de un nuevo lenguaje para la filosofía, no solo política, es desarrollado por LATOUR en *An inquire into the modes of existence*. *Cfr.* Bruno LATOUR, *An inquiry into modes of existence : an anthropology of the moderns*, *op. cit.*
[1058] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, p. 47.

reconocer que las antiguas diferencias entre culturas pueden ser de carácter más profundo, e incidir en la naturaleza misma de la realidad. Así, la idea de multinaturalismo previamente mencionada se relaciona con otro pensamiento fundamental de todas aquellas propuestas, el de pluriverso, concepto que se analizará a continuación.

Como refleja su etimología, la idea pretende reconocer que en lugar de un *uni*-verso, lo apropiado para describir las diferentes maneras de ser y de relacionarse en y con el mundo sería el *pluri-verso*, es decir, reconocer la pluralidad no de perspectivas sobre el mundo común, sino de la existencia de mundos distintos que son articulados, o *enactados*, a partir de las relaciones.[1059] O bien, como observa LATOUR, la palabra *universo* tiene el mismo defecto de la palabra *naturaleza*, porque la unificación de la que proceden ocurre de forma precipitada. Utilizando las palabras del autor, ocurre sin convocar a todo el colectivo de interesados. Por lo tanto, la idea de *pluriverso* refleja la situación del mundo antes del proceso político de composición del mundo común.[1060] Sería, como afirma el mismo antropólogo francés interpretando a William JAMES, un proceso de apertura a la alteridad.[1061]

Este concepto puede ser comprendido en diferentes niveles de análisis. Desde un sentido propiamente ontológico, es decir, como una forma de describir los elementos del mundo, hasta desde un sentido más epistemológico, como un modelo útil para comprender el problema de la diferencia y las formas de relacionarse con ella. La noción del pluriverso está directamente relacionada con la idea de pluralismo, la primera puede ser comprendida como la imagen apropiada de un cosmos que es considerado plural, no universalizable. El origen de lo anterior, por lo menos en el sentido utilizado por los

[1059] Las relaciones son una categoría fundamental del pensamiento de autores como JAMES y WHITEHEAD, en lo que son retomados por diferentes filósofos y antropólogos contemporáneos. Dichos autores priorizan la referida idea, antes que la idea de sustancia. Para ellos, la obsesión con esta última, una de las nociones clásicas de la metafísica occidental, oscurece las relaciones. Bajo esta visión, el mundo no está conformado por sustancias que se relacionan, y sí por relaciones, la sustancia es un producto de la relación, es una estabilización concreta de diferentes relaciones. LATOUR utiliza ampliamente este tipo de metafísica relacional. En palabras de este último antropólogo, la *cosa* o el *objeto* es el resultado, el objeto considerado en apenas algunas de sus múltiples relaciones posibles, o una especie de *freeze-frame*, y no el punto de partida. Esta es la razón por la que, según LATOUR la epistemología de la ciencia, o mejor dicho, la Epistemología Política de la ciencia, suele ignorar los procesos de mediación, que son los intermediarios fundamentales en la investigación científica. *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 85; Bruno LATOUR, *An inquiry into modes of existence : an anthropology of the moderns*, *op. cit.*, p. 110.

[1060] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, p. 398.

[1061] *Vid.* Bruno LATOUR, *Cara a Cara con el planeta: Una mirada al Cambio climático alejada de las posiciónes apocalípticas* (Buenos Aires, 2017), p. 51.

antropólogos contemporáneos estudiados en el presente capítulo, está en la obra de William JAMES.

Para este último autor, la noción de pluriverso tiene un sentido ontológico, es decir, él considera que la estructura misma de lo real se describe mejor a partir de prestar atención a las relaciones y a la experiencia concreta en el mundo, y no a las sustancias. En este sentido, JAMES se aproxima a WHITEHEAD al proponer una metafísica de las relaciones y no de las sustancias.[1062] Por lo tanto, el pluralismo de acuerdo con la visión de JAMES no es solo una posición política entre otras muchas posibles, sino que constituye un reconocimiento de que la realidad funciona de manera procesal y plural.[1063] Como observa SCHLOSBERG, el pluralismo para este autor es el resultado de una visión del universo como algo diverso en estado de evolución, y en movimiento[1064]. O como señala DAVIES, interpretando a JAMES, pluralismo significa reconocer que hay cosas que son irreductibles.[1065]

El *uni*verso es en verdad un *plur*iverso, porque hay continuidades y discontinuidades entre las distintas experiencias-de-mundo. Las diferentes cosmologías poseen puntos en los que coinciden, pero también puntos de desconexión, de discontinuidades que no pueden ser reducidas con la finalidad de facilitar alguna composición política.[1066] Sin embargo, aquel comprometimiento con los presupuestos metafísicos no es algo estrictamente necesario. En un sentido más superficial, el pluriverso puede ser visto como una metodología disponible en el marco de la teoría política para dar cuenta del problema de las diferencias radicales. En este sentido, siguiendo la idea MCGEE se puede afirmar que dicha perspectiva exige "*nothing less than a readiness to angage to genuine diversity*

[1062] Se trata de filósofos procesales (*Process Philosophers*). *Vid.* Graham HARMAN, 'Response to Shaviro', in Levi R BRYANT; Nick SRNICEK; Graham HARMAN (eds.). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism, op. cit.,* p. 291.
[1063] *Vid.* David SCHLOSBERG. *Environmental justice and the new pluralism the challenge of difference for environmentalism, op. cit.,* p. 48.
[1064] *Ibid.*
[1065] *Vid.* Margaret DAVIES, *Law Unlimited: Materialism, Pluralism, and Legal Theory* (New York, 2017), p. 11.
[1066] Como señala SCHOLSBERG en el recorrido histórico que hace de la evolución de la idea de pluralismo político, los autores contemporáneos como STENGERS, HARAWAY, LATOUR que tratan la idea de pluralismo, retoman a autores de la primera generación de pluralistas como JAMES, o Mary Parker FOLLETT. *Vid.* David SCHLOSBERG, *Environmental justice and the new pluralism the challenge of difference for environmentalism, op. cit.,* p. 51.

and incommensurability".[1067] O cómo afirma LATOUR: *"there is no longer a nature but many natures or, in other words, elaborations of the pluriverse."*[1068]

De hecho, diferentes autores utilizan la idea de pluriverso como una forma de reconocimiento radical del pluralismo (ontológico, político, moral), principalmente en estudios relacionados con el pensamiento decolonial.[1069] Como señalan BLASER y DE LA CADENA, la idea de pluriverso está también en las bases de movimientos sociales y políticos, como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual en una de sus declaraciones afirmó, mediante una frase que ha sido citada posteriormente en innumerables ocasiones que: "El mundo que queremos es un mundo en que quepan muchos mundos".[1070]

A partir de los conceptos desarrollados anteriormente, los autores han optado por utilizar, como palabra que reúne los diversos mundos posibles, el término *cosmos,* para referirse a la necesidad de reconocer distintas formas de articulación de elementos humanos y no-humanos, o diferentes mundos. En este sentido, según BLASER y DE LA CADENA el *cosmos* "*is always an emergent condition resulting from disagreements among divergent worlding practices participating in the discussion*".[1071] Lo anterior refleja que las diferentes descripciones del modo de funcionamiento del cosmos, o cosmologías, no se pueden reducir a un único modelo.

2.3.2. Cosmopolítica: una política para el pluriverso

Si la actividad política no puede presuponer de manera anticipada el mundo común, la primera tarea de dicha actividad sería la de establecerlo a partir de esta perspectiva. Por esta razón LATOUR concibe la tarea política fundamentalmente como una actividad de "*composición progresiva del mundo común*".[1072]

[1067] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, p. 89.
[1068] *Vid.* Bruno LATOUR, *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat* (Cambridge, 2010), p. 246.
[1069] *Vid.* por ejemplo: Arturo ESCOBAR, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (Durham, 2018); Bernd REITER (ed). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* (Durham, 2018).
[1070] *Vid.* Mario BLASER; Marisol DE LA CADENA, 'Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds', in Mario BLASER; Marisol DE LA CADENA (eds), *A World of Many Worlds, op. cit.*, p. 1.
[1071] *Ibid.*, p. 12.
[1072] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, pp. 79–80 y 389.

De esta forma, en primer lugar, habría que establecer el *cosmos*,[1073] entendido como el resultado articulado de los puntos de conexión y desconexión entre los diferentes mundos; es decir, establecer en cada cuestión pública los actores humanos y no-humanos, y las relaciones que se establecen. Sin este procedimiento preliminar, que ya constituye en sí mismo una cosmo-política, una política del cosmos, el resultado de la gestión pública de un conflicto de intereses podría dar lugar a una visión sesgada sobre el contenido, los actores y las relaciones del conflicto en concreto.

Según BLASER, el proyecto de una ontología política se preocupa directamente por el estatuto de los no-modernos, dentro del espacio institucional moderno. El objetivo de este abordaje es el de reconocer a aquellos grupos "en sus mismos términos",[1074] sin reducciones. O, dicho de otra forma, el objetivo de esta clase de preocupación es disminuir o eliminar lo que VIVEIROS DE CASTRO denomina de equivocación incontrolada, es decir, una situación comunicativa en la que las dos partes no hablan de la misma cosa, pero no lo saben.[1075]

Para STENGERS, la idea de cosmos sirve también para introducir un elemento de indeterminación en la política: "*it makes present, helps resonate the unknown affecting our questions, an unknown that our political tradition is at significant risk of disqualifying.*"[1076]

En el marco de la presente tesis, se considera que la aplicabilidad de estas ideas a un conflicto relacionado con SNS ya debería ser algo evidente y claro. La caracterización más detallada de este tipo de conflictos se realizará más adelante, sin embargo, traer el ejemplo concreto en este momento de la explicación puede ayudar a concretar las ideas más abstractas discutidas en los apartados anteriores. Como ya se ha confirmado a lo largo de toda la investigación, en última instancia, el principal problema en la gestión política de los conflictos asociados a los SNS, por lo menos en el caso de las religiones animistas, reside en que la representación de dicho sitio no es la misma para los actores

[1073] El uso de la palabra *cosmos* en sustitución de *naturaleza* tiene por objeto precisamente el superar la división en cuestión. La idea de cosmos, además de referirse en sí a una palabra en plural, permite incorporar diferentes articulaciones de funciones, de roles entre los diferentes entes del mundo, sin necesidad de suponer ciertas propiedades predeterminadas para diferentes clases de seres-en-relación. Como señaló DE VRIES, siguiendo el sentido que LATOUR da al término, se refiere a toda la experiencia humana en la tierra. *Vid.* Gerard DE VRIES, *Bruno Latour, op. cit.* p. 137.
[1074] *Vid.* Mario BLASER, 'Political Ontology', *Cultural Studies*, xxiii/5–6 (2009), pp. 873–896.
[1075] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 'Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation', *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, ii/1 (2004), p. 5.
[1076] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 94.

Estatales y para el grupo religioso/indígena. La sencilla razón es que hay algunos elementos que no son reconocidos por ambas partes, por ejemplo, el espíritu de una montaña, o el espíritu del oso pardo, en el caso de la Nación Kutnaxa. Por lo tanto, se puede decir que el aparato estatal es incapaz de trazar o de seguir la descripción del conflicto realizada por una de las partes, como consecuencia del hábito moderno de practicar lo que LATOUR denomina como reducción de entes no-admitidos a alguna categoría conocida, aceptada por la metafísica subyacente al sistema político-jurídico. En este sentido, aunque el juez o cualquier otro representante del poder Estatal, preste atención a la descripción, terminará por reducirla, por vaciarla de sus contenidos descriptivos, y la encuadrará en los conceptos conocidos y aceptables desde un punto de vista institucional.

Una vez hecha esta breve ejemplificación, retomaremos la elaboración de la idea de cosmopolítica. Como resalta MCGEE, este proyecto pretende asumir de forma radical y hasta sus últimas consecuencias la máxima *"what gathers a public is to be decided upon by its public"*.[1077] Todo elemento, independientemente de su estatus ontológico, si se convierte en un problema público, debería incorporar, siguiendo con el vocabulario *laturiano*, todos aquellos elementos que se relacionan con él. El reto de esta propuesta de hacer política es intentar no excluir previamente posibles elementos ajenos, desconocidos, *inexistentes*, que *actúan* en la relación concreta.[1078] Retomando el ejemplo de los SNS, cualquier descripción de las relaciones que se establecen en y con un SNS incluirá *numinas*, y otros entes de esta naturaleza. Estos entes son actores,[1079] es decir, poseen un determinado grado de agencia, porque producen una diferencia, importan, su *existencia* produce resultados, cambian las relaciones concretas. En el caso en cuestión, se trata de un problema que exige una aproximación ontológica porque no hay posibilidad de reducción, o de consenso sobre una parte del conflicto, es decir, de la importancia y de los efectos de la *presencia* del *numina*.

Por lo tanto, la idea de cosmopolítica difiere de las propuestas de cosmopolitismo de origen kantiano, porque no asume la universalidad de la idea de naturaleza.[1080] La

[1077] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 74.
[1078] Citando textualmente a STENGERS: "Cosmopolitics means that politics should proceed in the presence of those who will bear the consequences, who will be the victims of political decisions, in the presence not only of "humans" but also of the multiple divergent worlds they belong to, which this decision threatens." *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 95.
[1079] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*, p. 128.
[1080] Como observa MCGEE, el *cosmos* en el contexto de la expresión cosmopolitismo mantiene la división Naturaleza-Cultura(s). *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 76.

propuesta cosmopolítica de autores como LATOUR, STENGERS o BLASER rechaza la pretensión de unificación previa del mundo y busca formular modos de convivencia en espacios institucionales que a su vez reconozcan la pluralidad de las diferencias radicales, o la pluralidad de mundos.[1081] En este sentido, la noción de inconmensurabilidad es el punto de partida de la propuesta de la cosmopolítica.[1082]

Como señala VIVEIROS DE CASTRO, la noción de cosmopolítica, es decir, de una política que no se restringe (por los participantes, y por los fines) a la actividad humana, ya está presente en las cosmologías indígenas.[1083] Considerando que según estas perspectivas el mundo es un lugar poblado por diferentes agentes, humanos, no-humanos, materiales e inmateriales, es normal que dichos pueblos conciban que la actividad, que desde una perspectiva occidental sería política, sea una actividad de la cual participen todos los tipos de actores. La idea de cosmopolítica también está presente en diferentes tradiciones de pensamiento como en la filosofía Jainista, cuyo concepto de *Anekantavada*, que podría ser traducido como no-absolutismo, denota una visión del mundo como un pluriverso.[1084]

Es importante resaltar, además, que las propuestas de los autores contemporáneos sobre la noción de cosmopolítica denotan una preocupación en primera instancia por los cambios negativos en los diferentes ciclos naturales del planeta. Así, la propuesta cosmopolítica se piensa como una respuesta a la nueva situación inestable de todo el sistema-tierra. Por lo tanto, sería una forma de ecologización de la política y, consecuentemente del derecho.[1085]

El proyecto cosmopolítico puede ser considerado, por lo menos, de dos maneras distintas. La primera, como un proyecto de restructuración de las instituciones políticas con el objeto de capacitarlas para la incorporación de problemáticas relativas a la naturaleza o al cosmos. En este sentido, ideas como el Parlamento de las Cosas, propuesto por LATOUR, serían propuestas teóricas de cambio institucional.[1086] Otra forma de entender el proyecto cosmopolítico es la segunda opción, considerada más útil en el ámbito de la

---

[1081] *Vid.* Bruno LATOUR, 'whose cosmos, which cosmopolitics?: Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck', *Common Knowledge*, x/3 (2004), pp. 450–462.
[1082] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 81; Elizabeth A. POVINELLI, 'Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability', *Annual Review of Anthropology*, xxx/1 (2001), pp. 319–334.
[1083] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 43.
[1084] *Vid.* Venu MEHTA, 'Anekantavada: The Jaina Epistemology', in Bernd REITER (ed), *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* , *op. cit.*, p. 259.
[1085] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias*, *op. cit.*, p. 270.
[1086] *Vid.* Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica*, *op. cit.*, p. 207.

presente investigación, y consiste en comprenderlo como una metodología general de análisis de los conflictos políticos, es decir, como una serie de herramientas que podrían servir como criterios hermenéuticos a ser aplicados a conflictos actuales, teniendo en consideración instituciones políticas también reales.

En este último sentido que se da a la idea de cosmopolítica, lo que se busca es, como afirma STENGERS, ralentizar la *praxis* de la política, para crear nuevas sensibilidades con problemas que normalmente no se tienen en consideración.[1087]

De acuerdo con lo anterior, la primera noción fundamental para entender posibles aplicaciones a partir de esta perspectiva para tratar conflictos relacionados con las ya muchas veces señaladas diferencias radicales, es la idea de inconmensurabilidad y la noción propositiva de *uncommons.*[1088] Con la incorporación de esta idea en el debate político, los autores citados asumen como punto de partida que existen determinados tipos de conflictos y tipos de divergencias que no pueden ser eliminados, y que la búsqueda por acomodación, o por reducción de las diferencias para alcanzar un acuerdo político constituye una forma de injusticia. De esta forma, la apertura del discurso político que incorpora cuestiones ontológicas es también una forma de resistencia contra-hegemónica ante el proyecto de expansión ilimitado del *modus* de vida del occidente global.[1089] En este sentido, MIGNOLO utiliza la idea de multiverso de Humberto Maturana, extraída de la biología, para referirse a la pluralidad de mundos, en un sentido muy similar al sentido discutido anteriormente.[1090] Por su parte, en diferentes ocasiones ESCOBAR recurre a la idea de pluriverso como modelo contra-hegemónico de resistencia ante el proyecto de homogenización occidental.[1091]

Como ejemplos concretos de compromiso cosmopolítico en situaciones reales, STENGERS menciona el caso de un conflicto originado por la iniciativa de conservación de una duna en Ciudad del Cabo, Sudáfrica. En el caso en cuestión, la duna se denominaba por su nombre tradicional propio, en lugar de utilizar el de uso genérico propio del lenguaje

---

[1087] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'La propuesta cosmopolítica', *REVISTA PLÉYADE*, II/14 (2014), pp. 17–41.
[1088] *Vid.* Mario BLASER; Marisol DE LA CADENA, 'The Uncommons: An Introduction', *Anthropologica*, lix/2 (2017), pp. 185–193.
[1089] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 86.
[1090] *Vid.* Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity: Global futures, decolonial options* (Durham, 2011), p. 72.
[1091] *Vid.* por ejemplo: Arturo ESCOBAR, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds, op. cit.*; Arturo ESCOBAR. 'Transition Discourses and the Politics of Relationality: Toward Designs for the Pluriverse', in Bernd REITER (ed). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge, op. cit.*, p. 65.

conservacionista de base científica. De acuerdo con la autora, la mera sustitución del lenguaje fue capaz de producir un cambio positivo en toda la gestión del conflicto de intereses con la comunidad local.[1092]

2.3.3. Conflictos ontológicos y política razonable

Para concluir este apartado se presenta a continuación el último de los conceptos fundamentales relacionados con las propuestas de la ontología política: la idea de conflictos ontológicos y, más concretamente, la idea de conflictos ambientales ontológicos (CAO).

El concepto de conflicto ontológico fue formulado por Mario BLASER como respuesta ante la insuficiencia, identificada por el mismo autor, de la idea clásica de conflicto medioambiental, elaborada entre otros, por Joan MARTINEZ-ALIER. Según BLASER, al enunciar determinados tipos de conflicto ambiental, es decir, un conflicto producido por el uso de determinado elemento de la naturaleza y sus consecuencias, se ignoran unas diferencias fundamentales sobre la cosa que se considera el objeto del conflicto.[1093]

La percepción de BLASER surge a partir de un estudio concreto que realiza sobre conflictos entre el pueblo Yshiro de Paraguay y el gobierno de aquel país en materia de pesca. Al analizar el caso, BLASER observa que hay una diferencia fundamental entre la descripción del conflicto por parte de este pueblo y la que se realiza por parte del gobierno. Por lo que respecta al gobierno, se trata de un conflicto sobre un recurso natural, el pescado. Mientras que para los Yshiro, el conflicto en realidad está relacionado con "una red de reciprocidad" compleja entre humanos y no-humanos, y entre estos últimos se incluyen tanto los peces como sus guardianes espirituales.[1094] BLASER señala que en dicho conflicto sobre la pesca, se establece una cuestión de un nivel más profundo, sobre qué constituye la estructura misma de la realidad, sobre lo que existe. Están en juego modelos ontológicos distintos. En el caso concreto, el animismo del pueblo Yshiro, y el naturalismo común a los sistemas políticos occidentales.

Otro ejemplo de CAO recogido por el mismo autor[1095] es el de un grupo indígena de Columbia Británica, Canadá, que se opone al traslado de una orca (Luna o Tsu-xiit) que

[1092] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 96.
[1093] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, pp. 14.
[1094] *Ibid.*, pp. 15.
[1095] *Vid.* Mario BLASER, 'Political Ontology', *op. cit.*, pp. 878.

se había perdido y había estado habitando en las cercanías de una playa en la Isla de Vancouver. El departamento de pesca, preocupado por la seguridad de los pescadores y del animal, había propuesto un plan de captura de la ballena para trasladarla junto con su grupo. El pueblo Mowachaht-Muchalaht, que habitaba la playa, se opuso a la adopción de dicha medida por considerar que Luna era la reencarnación de un antiguo jefe de su tribu y que su decisión de querer seguir junto a los suyos debía ser respetada. Ante la divergencia de opiniones, se inició un procedimiento de consulta con el pueblo indígena, pero que al final se terminó por la muerte de la ballena a causa de un impacto con un barco pesquero.[1096] En este caso, cabe indicar que el objeto del conflicto es una ballena sobre la cual existen representaciones simbólicas, se basa en reducir toda la dimensión real del mismo; significa convertir una diferencia ontológica en una diferencia meramente epistemológica.[1097]

Como observa KALLINEN, otro ejemplo de conflicto ontológico es el existente entre las respuestas jurídicas a casos de brujería (*whitchcraft*) en países africanos, donde este tipo de prácticas tienen una importancia social. El autor destaca, de manera similar a BLASER, que las dificultades para tratar el fenómeno residen en las diferencias ontológicas que existen entre el modelo que inspira el Derecho y los modelos que inspiran aquellos tipos de prácticas. Aquí la negación de la existencia del fenómeno no pone fin a los complejos conflictos sociales que existen en relación con el tema.[1098]

El problema con los sistemas políticos modernos, como observa BLASER, es considerar a los conflictos ontológicos (conflictos acerca de lo que hay) como conflictos de carácter epistemológico ("conflictos entre diferentes perspectivas en lo que ya se ha establecido que hay").[1099] En el caso concreto de los Yshiro, se trata de un conflicto ontológico porque hay un ente que no es considerado como real de igual manera por las dos partes: "los guardianes de los peces". No se trata de diferentes perspectivas sobre un mismo mundo real, pero sí de diferentes perspectivas sobre diferentes partes del mundo igualmente reales. Así, según el autor, los conflictos ontológicos son aquellos en los que "…circundan entidades que los estados y corporaciones tratan como «recursos» y que

[1096] *Vid.* John DEWHIRST, 'Mowachaht-Muchalaht', *The Canadian Encyclopedia*, (2006), 2006.
[1097] *Vid.* Mario BLASER, 'Political Ontology', *op. cit.*, pp. 879.
[1098] *Vid.* Timo KALLINEN, 'Law versus Tradition: Human Rights and Witchcraft in Sub-Saharan Africa', in Jan KLABBERS and Touko PIIPARINEN (eds). *Normative Pluralism and International Law: Exploring Global Governance* (Cambridge, 2013) pp. 231.
[1099] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, pp. 19.

otros toman como personas no humanas o suprahumanas con las cuales mantienen relaciones sociales diversas".[1100]

El problema con esta clase de conflictos es que la capacidad de una de las partes de manifestarse en el espacio político se ve limitada debido a las limitaciones de lo que el autor denomina política razonable, es decir, la incapacidad de la esfera pública de incorporar al debate temas o cosas que se consideran irracionales, o irreales.[1101] El modelo secular de la vida pública excluye la posibilidad de que entidades de dicha naturaleza puedan adquirir relevancia política.[1102]

Como afirma BLASER, la política razonable opera reduciendo cualquier diferencia a diferencias de perspectivas del mundo, porque así es posible evaluar jerárquicamente los intereses en un determinado conflicto público. Obviamente, lo que es *real* se sitúa en un grado jerárquico superior, al de elementos o intereses que son considerados como exclusivamente simbólicos, culturales, etc.[1103] En este sentido, la consecuencia es práctica y extremadamente grave: las demandas consideradas como irracionales no reciben la misma atención.

Aquí entra en juego el uso político de la Ciencia, discutido anteriormente.[1104] Como la naturaleza única es únicamente accesible para una de las partes, cuando el conflicto ontológico llega a alguna de las esferas de decisión pública estatal (sea administrativa, sea judicial), se produce una desigualdad estructural en la capacidad de las dos partes de exponer la cuestión objeto del conflicto y de obtener una respuesta que evalúe todas las cuestiones planteadas para alcanzar una decisión. Ante esta clase de conflictos, BLASER propone algunas ideas sobre principios generales que deberían informar la actividad política que se preocupe por las cuestiones ontológicas. Como afirma el autor, la expresión ontología política puede ser entendida en tres niveles diferentes: como una

[1100] *Vid.* Mario BLASER. '¿Es otra Cosmopolítica Posible?', *Revista Anthropologica*, xxxvi/41 (2018), pp. 117–144, pp. 121–122.
[1101] *Ibid.*
[1102] Sin embargo, como han demostrado algunos autores, esta exclusión es limitada, porque la historia está repleta de ejemplos en los cuales movimientos sociales y las luchas políticas se establecieron a partir de supuestas relaciones directas con este tipo de entes no-humanos. CHAKRABARTY hace un análisis contundente sobre cómo la motivación religiosa, y la relación con espíritus o dioses fue importante en diferentes movimientos políticos en la India, ver: *Vid.* Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, 2000), p. 218.
[1103] *Vid.* Mario BLASER. '¿Es otra Cosmopolítica Posible?', *op. cit.*, p. 120.
[1104] *Vid.* el apartado 2.3 del presente capítulo.

sensibilidad política, como una problemática específica y como una modalidad de análisis crítico.[1105]

En relación con el primer significado de la expresión, una ontología política es una sensibilidad hacia un determinado tipo de problemas específicos. El requisito inicial para comprender problemas políticos clásicos, bajo una perspectiva ontológica es, en primer lugar, estar dispuesto a reconocer que los modos de conocer y acercarse al mundo o a la realidad no son acotados por los métodos de la ciencia experimental. O, en palabras del autor, el teórico debe estar dispuesto a reconocer lo que comúnmente se denomina pluriverso, es decir, la existencia de "mundos parcialmente conectados." De esta forma, la ontología política sería el proceso de análisis del modo de constitución de los diferentes mundos y de sus conexiones parciales.[1106] En sentido similar, STENGERS afirma que las propuestas cosmopolíticas, más que un programa definido de acciones concretas, buscan recuperar "un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades".[1107]

En el segundo sentido, esto es, si se la considera como una problemática, la ontología política se impone como método para tratar determinadas clases de conflictos políticos de intereses, los denominados conflictos ontológicos. Por último, como una metodología de análisis crítico, esta forma de abordar problemas políticos no se preocupa por la comprobación de la verdad última de las cuestiones discutidas, es decir, una verdad con sentido de correspondencia. La atención se centra más bien en los efectos concretos de las diferentes narrativas en juego, en las situaciones concretas.

A partir de esta idea general sobre cómo debería funcionar la respuesta institucional a conflictos ontológicos, BLASER establece tres criterios concretos aplicables a conflictos ambientales ontológicos.

El primer criterio está relacionado con la descripción y delimitación del conflicto. Como el principal problema de aquella clase de conflictos se vincula a una especie de contrastes entre mundos, el establecimiento de las cuestiones de hecho debería ser abordado con mucha cautela. El autor incluso afirma que la propia calificación de *ambiental* ya puede

[1105] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, pp. 24.
[1106] *Vid.* Arturo ESCOBAR, 'Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"', *Cuadernos de antropología social*, 41 (2015), pp. 25–38, pp. 34.
[1107] *Vid.* Isabelle STENGERS. 'La propuesta cosmopolítica', *op. cit.*, pp. 22.

ser, en sí misma, problemática porque, como ya se ha señalado, lo que es el *ambiente* para unos puede ser una *persona* para otros.[1108]

Además, el autor considera relevante tener en consideración la necesidad de que la caracterización de los CAO´s debe ser evaluada en cada caso concreto a partir de la comparación entre las narrativas de las partes, y no exclusivamente considerando quiénes son. Es decir, no todos los conflictos en los que están implicados pueblos indígenas son conflictos ontológicos. Esta calificación dependerá del caso concreto y de la existencia de divergencias sobre el propio objeto del conflicto.

Por último, el autor afirma que el objeto de la propuesta de respuesta basada en la idea de ontología política no es necesariamente que el conflicto no pueda ser analizado también desde una perspectiva epistemológica. Es decir, la visibilización de las posibles diferencias ontológicas no está pensada para sustituir diferentes lecturas del conflicto, más bien debe ser considerada como un elemento más a ser considerado en los procesos de gestión política-jurídica del mismo.

2.4. SITIOS NATURALES SAGRADOS Y CONFLICTOS ONTOLÓGICOS

Ante lo expuesto anteriormente, es posible calificar a los conflictos relacionados con SNS como un tipo de CAO. Este encuadramiento permitirá, en la siguiente parte, intentar proponer algunas respuestas jurídicas concretas a estos conflictos.

La consideración de dichos conflictos como CAO´s debe ser fácil de entender a estas alturas de la investigación, considerando que la definición formal propuesta por BLASER, discutida en el apartado anterior, encuadra perfectamente con las descripciones de conflictos y de las dificultades analizadas en los capítulos II y III. Se ha señalado que la calificación de los conflictos que reconocen a los SNS como una especie de CAO´s no es aplicable a todos ni a cualquier tipo de conflicto. Potencialmente, los conflictos que más fácilmente pueden ser encuadrados bajo esta categoría son aquellos relacionados con los *enspirited SNS* (ENSNS), por las razones que se han expuesto en su definición y delimitación en capítulos anteriores. Los conflictos relacionados con SNS de religiones no-animistas, muy difícilmente podrían generar un conflicto real de naturaleza

[1108] *Vid.* Mario BLASER, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', *op. cit.*, pp. 25.

ontológica, sencillamente porque ese tipo de religiones suscriben un modelo ontológico de carácter naturalista, según el cual en el mundo natural no existen agencias/actores.

Considerando la particularidad de los conflictos asociados a ENSNS y las propuestas de BLASER identificadas en el apartado anterior, algunos de los puntos a observar por cualquier acercamiento institucional a un conflicto, real o potencial, de aquella naturaleza debería estar informado por las siguientes nociones:

(a) La evaluación de la existencia de un conflicto ontológico debería de darse en el caso concreto, a partir de la comparación de las diferentes descripciones y caracterizaciones del mismo. Como ha resaltado BLASER, no son las partes las que definen la existencia o no del conflicto. La presencia de pueblos indígenas o grupos religiosos en una de las partes en un indicio, pero no la prueba definitiva.

(b) Si se identifica la presencia de un conflicto ontológico, la primera preocupación del actor institucional debería ser la de no vaciar el contenido descriptivo de las narrativas existentes sobre el conflicto. La costumbre de la modernidad al relacionarse con colectivos extramodernos es la de intentar reducir sus ontologías al modelo occidental reconocido, naturalista, y más recientemente de carácter fiscalista, recurriendo apresuradamente a términos como *cultura, símbolo, mito*, entre otros. Este tipo de procedimiento necesariamente tendrá consecuencias jurídico-políticas, porque en un conflicto de intereses lo real se impone sobre lo irreal, subjetivo o construido. En este sentido, por lo menos para efectos metodológicos, las narrativas en conflicto deben ser asumidas como igualmente reales, con igual valor. Lo necesario para responder efectivamente ante esta clase de conflictos sería abdicar, por lo menos metodológicamente, de la creencia de una realidad única completamente accesible al conocimiento científico. Significaría abrir un espacio de indeterminación y de misterio sobre las relaciones que se establecen con el mundo.

(c) En todo el proceso de relación institucional en el marco de un CAO asociado a un ENSNS es fundamental contar con la intervención de antropólogos capaces de realizar el proceso de traducción entre las dos cosmovisiones, ya que un antropólogo estaría más capacitado para reducir las equivocaciones incontroladas, al uso de las palabras.

Otra forma de entender los SNS, además de su consideración como un tipo de CAO, es considerarlos, siguiendo el lenguaje de LATOUR, como un híbrido o un objeto peliagudo,

o un casi-objeto/casi-sujeto.[1109] LATOUR utiliza dichos conceptos para tratar estos *nuevos* entes o *cosas* que están entrando en el escenario político en crisis de la sociedad globalizada en la actualidad. Los híbridos son objetos que no se pueden encuadrar en uno de los extremos de la gran división de la Constitución moderna.

Los SNS son un ejemplo preciso de híbrido, en el sentido en el que Latour presenta el término: constituyen un *objeto natural* al cual se le *atribuyen* propiedades *culturales*: agencia, intencionalidad, conciencia, etc. El reconocimiento de esta clase de *objetos* plantea, como ha demostrado LATOUR extensamente en su obra *Políticas de la Naturaleza,* el problema de la representación política o del como la *voz* de estos objetos puede ser escuchada en la esfera pública.

Este es un problema serio cuando se trata de SNS, porque en los sistemas de conocimiento local, el intermediario de los *numina* o del SNS son las figuras religiosas, líderes espirituales o chamanes. Como la Ley neozelandesa sobre el Rio Whanganui permite interpretar, el problema es cómo traducir la representación por medio del chamán a una de las categorías político-jurídicas reconocidas. ¿Cómo establecer, para utilizar la expresión de la ley, "el rostro humano del Río",[1110] considerado como una entidad ontológicamente compleja?

2.5. PRINCIPIO DE AUTODETERMINACIÓN ONTOLÓGICA

Para concluir esta primera parte, es fundamental tratar una última idea que podría ser considerada como una forma sintética de expresar toda la preocupación del giro ontológico en la antropología y también de representar las propuestas relacionadas con la idea de ontología política: el reconocimiento de una especie de autodeterminación ontológica.

VIVEIROS DE CASTRO creó esta expresión para referirse a la tarea que la antropología debería asumir en relación con los colectivos que investiga. Al inicio de su obra *Metafísicas Canibais,* el autor afirma: "*Uma nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre*

[1109] *Vid.* Bruno LATOUR, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias, op. cit.,* p. 397.
[1110] *Vid.* el artículo 18(2) de la Ley. New Zealand, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act.*

a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de recognição: classificação, predicação, julgamento, representação…".[1111]

Lo que está en cuestión en toda práctica antropológica, y también política, es la creación de mecanismos que permitan que los colectivos extramodernos sigan siendo capaces de existir conservando sus mismas bases, lo que necesariamente implica reconocer, visibilizar e institucionalizar las ya mencionadas diferencias radicales. La idea de autodeterminación ontológica es otra manera de afirmar la "emancipación conceptual de los pueblos indígenas", o la antropología como práctica de "descolonización permanente del pensamiento".[1112]

Los procedimientos de reconocimiento, en la teoría política contemporánea, son considerados una de las etapas fundamentales a la hora de pensar y aplicar teorías de la justicia. Si determinado sector o problema no es visibilizado, las posibilidades de respuesta institucional disminuyen. Diferentes teorías contemporáneas de la justicia han señalado la importancia del reconocimiento, como aspecto procedimental previo a las consideraciones de justicia, en materia de derechos de las mujeres y de las minorías étnicas.[1113] Desde la perspectiva del giro ontológico, se podría afirmar que la tarea de reconocimiento se debería de ampliar para reasignar significado a algunos tipos de diferencias como lo son las ontológicas, con la finalidad de visibilizar determinada clase de problemas específicos que son ignorados cuando son analizados exclusivamente desde la perspectiva del multiculturalismo. Como la autodeterminación es también un principio de Derecho Internacional, considerado norma consuetudinaria, una modificación en su significado podría tener consecuencias también para el ámbito jurídico.[1114] En la parte II del presente capítulo se analizarán algunas de las posibles consecuencias jurídicas.

3. SEGUNDA PARTE: LA RESPUESTA JURÍDICA

Tras haber argumentado en el apartado anterior la necesidad de considerar los conflictos asociados a los SNS como un tipo de conflicto ontológico, en el sentido que BLASER confiere a la expresión, en esta parte lo que se pretende es analizar los modelos de tutela

[1111] *Vid.* Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, *op. cit.*, p. 25.
[1112] *Vid.* Paulo BULL, 'Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo VIVEIROS DE CASTRO', *Revista Habitus*, xii/2 (2014), p. 160.
[1113] *Vid.* Nancy FRASER, *Escalas de Justicia* (Madrid, 2008), p. 193.
[1114] *Vid.* James ANAYA, *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional* , *op. cit.*,, p. 135.

jurídica de aquellos espacios identificados en los Capítulo II y III desde la perspectiva de las cuestiones tratadas en la parte anterior.

El objetivo final es proponer algunos criterios de interpretación que puedan ser útiles a la hora de responder al proceso de institucionalización de los SNS. La generalidad del análisis que se propuso en esta investigación impide ofrecer respuestas concretas a determinados ordenamientos jurídicos. Desde el inicio de la presente investigación el objetivo no se ha centrado en ningún ordenamiento jurídico concreto, sino que se ha basado en analizar el fenómeno como algo global, que afecta al Derecho en diferentes escalas. Este análisis global se justifica porque en último análisis, como se evidenció en la primera parte de este último capítulo, el origen del problema principal relacionado con la respuesta político-jurídica que se da a un fenómeno como el de los SNS es común a todos los sistemas jurídicos occidentales: consiste en la universalización de la diferencia naturaleza-cultura, cuya consecuencia es considerar todos los aspectos de la vida de un colectivo extramoderno, como *cultura*.

Esta segunda parte se divide de la siguiente forma: en el primer lugar (apartado 3.1), se hace una síntesis de los principales problemas y soluciones identificados en los capítulos II y III respecto a la institucionalización de los SNS en el ámbito administrativo y contencioso, con la finalidad de traducir los problemas identificados en los casos concretos a un lenguaje jurídico. Una vez hecha esta recapitulación, en el segundo apartado (3.2), se realiza una contextualización del problema objeto de la investigación en el ámbito de la filosofía y de la sociología del derecho, con el objetivo de identificar distintos modos de comprender el fenómeno jurídico que sean capaces de dar una respuesta a los problemas identificados. Posteriormente, en el tercer apartado, se presentan algunas propuestas de criterios hermenéuticos que deberían inspirar la respuesta institucional. Finalmente (apartado 3.4), se pasa a analizar algunas de las posibles consecuencias de la aplicación de los criterios hermenéuticos identificados, algunos de los principales problemas reconocidos en la utilización de cada modelo de tutela en particular.

3.1. SÍNTESIS DE LAS ÁREAS DE CONFLICTIVIDAD Y DE LAS SOLUCIONES PROPUESTAS

3.1.1. Problemas identificados en la gestión de los conflictos asociados a los SNS en los diferentes ordenamientos jurídicos nacionales y en el ámbito internacional

Con la finalidad de aclarar los diferentes problemas jurídicos y las soluciones propuestas por los diferentes actores que han tratado casos reales de conflictos relacionados con SNS, en el presente apartado se realiza una síntesis de los hallazgos de los capítulos II y III, encuadrándolos en el marco de la teoría del derecho, como etapa previa a la búsqueda de soluciones teóricas a dichos problemas, lo cual se realiza con posterioridad.

3.1.1.1. Consideraciones generales

Como se ha podido observar en los capítulos II y III, la existencia de conflictos relacionados con SNS está directamente vinculada al grado de poder de control que existe sobre el territorio en el cual se ubica aquel espacio. La conflictividad aumenta proporcionalmente a la disminución de poder del grupo religioso (indígena o no) sobre el espacio. En este sentido, a mayor poder de control, menor conflictividad. Por lo tanto, la existencia de conflictos dependerá de los regímenes jurídicos que inciden sobre el SNS concreto. El flujograma que se presenta a continuación sintetiza las diferentes posibilidades identificadas a partir del estudio de casos.

A partir de este flujograma se observa que la situación menos conflictiva es aquella en la que el SNS está ubicado en territorio indígena oficialmente reconocido, y en la que no existen otros intereses públicos sobre el área. En este tipo de casos, los conflictos son internos a la comunidad y difícilmente llegarán al ámbito estatal. En el otro lado del espectro, la situación más conflictiva tiene lugar cuando los SNS están ubicados en áreas públicas, en las cuales hay interés de usos e intereses de conservación, o en áreas propiedad de particulares. En estas dos últimas situaciones la gestión del conflicto es más complicada y corresponde casi en su totalidad a los casos llevados a juicios analizados en el capítulo III.

La complejidad de tratar jurídicamente un tema como los SNS reside en la existencia de intereses concurrentes y en la dificultad para encuadrarlos normativamente en los diferentes regímenes jurídicos posibles. Como observa TSIVOLAS, el estatuto legal de los bienes que forman parte del patrimonio cultural religioso (*Religious cultural Heritage*), del cual los SNS son un posible ejemplo, es de *res mixtae*, es decir un régimen híbrido resultante de la mezcla del régimen normativo de la religión local con las limitaciones establecidas por el interés público.[1115] En estos casos, el problema radica en trazar las barreras entre lo que son normas legales y normas religiosas o culturales.[1116] La situación se complica en los casos de comunidades indígenas y/o de otros colectivos con tradiciones ctónicas, en los cuales es difícil, sino imposible, separar el Derecho, de normas éticas y religiosas. Como se verá más adelante, la idea de Derecho que se adopta, es decir, una concepción monista o pluralista, normativista o del derecho como practica social, va a

[1115] *Vid.* Theodosios TSIVOLAS, 'The Legal Foundations of Religious Cultural Heritage Protection', *Religions*, (2019), x/4, 2019, p. 10.
[1116] *Vid.* Martin RAMSTEDT, 'Anthropological Perspectives on the Normative and Institutional Recognition of Religion by the Law of the State', in Rossella BOTTONI; Rinaldo CRISTOFORI; Silvio FERRARI (eds). *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism - A Comparative Overview* (Suiza, 2016), p. 48.

influir directamente en la capacidad de los Estados nacionales de afrontar conflictos de intereses relacionados con aquellos tipos de SNS.

Una vez hechas estas aclaraciones iniciales, es posible sintetizar la información relativa al contenido de los conflictos analizados.

3.1.1.2. Identificación y delimitación

Un primer problema fundamental que surge en relación con el proceso contemporáneo de institucionalización de los SNS es el de su identificación y delimitación. Una de las etapas iniciales a la hora de abordar desde el punto de vista institucional y político un conflicto de intereses asociado a un territorio sagrado es cómo reconocerlo, cómo identificarlo, y quién debe tener la capacidad de hacerlo. El problema existe porque, como se evidenció en el capítulo I, la sacralidad de un espacio natural específico no es algo autoevidente, y solo puede ser conocida dentro de un determinado sistema tradicional de conocimiento que muchas veces no es accesible a personas ajenas a la comunidad en concreto.

Hay dos problemas fundamentales relacionados con el tema de la identificación y delimitación: en primer lugar, las dificultades de las instituciones públicas u órganos gubernamentales para controlar o evaluar la declaración de un SNS por parte de las comunidades tradicionales; en segundo lugar, y desde otro punto de vista, en algunos casos, el conflicto entre la necesidad pública de identificar y delimitar, y los preceptos tradicionales relacionados con la necesidad de mantener en secreto áreas concretas de determinados SNS. Finalmente, es el Estado, a través de sus órganos, el que debería de ser capaz de reconocer e incorporar los modos tradicionales de identificación y delimitación de SNS, y al mismo tiempo, de preservar, cuando corresponda, los preceptos éticos relacionados con la confidencialidad de determinadas prácticas. Estas dos necesidades se tendrían que compatibilizar con los principios generales del Estado de Derecho, tales como el principio de igualdad ante la ley, la naturaleza secular de la mayor parte de los ordenamientos jurídicos, la seguridad jurídica, etc...

Un ejemplo relacionado con dichos problemas se observa en el juicio del caso *Robinson v. Fielding*,[1117] juzgado por la Suprema Corte del estado de Australia Occidental. En el caso, la Corte considera que la decisión del *Aboriginal Cultural Materials Committee*[1118]

[1117] *Vid.* Supreme Court of Western Australia, *Robinson -v- Fielding [2015] WASC 108, 1/04/2015* (2015).
[1118] Órgano creado por el *Aboriginal Heritage Act 1972* (sección 28), cuya función es asesorar al Ministro (especie de gobernador del Estado), en temas relacionados con la cultura aborigen.

de dejar de considerar el *Marapikurrinya Yintha*[1119] como un sitio sagrado (un sitio Aborigen, para los efectos del el *Aboriginal Heritage Act 1972*), y de excluirlo del registro de patrimonio cultural,[1120] es ilegal. La Corte estima que la decisión del consejo asesor no puede condicionar el reconocimiento de la existencia de un sitio sagrado al uso *religioso actual* del lugar (parágrafo 105).[1121] Este sitio no se utilizaba para fines religiosos, pero era considerado sagrado debido a la creencia tradicional de que estaba habitado por el ser mitológico *Warlu* (una serpiente). En este sentido, la Corte revierte la decisión administrativa, al reconocer el derecho de la propia comunidad a identificar sus propios SNS. De esta forma, reconoce mediante este caso que el órgano estatal no podría dejar de considerar sagrada dicha área porque ya no se realizaran rituales religiosos en la misma, ya que ello consistiría en una intromisión del Estado en el derecho a la libertad religiosa.

Desde la perspectiva del Estado, la tarea de identificación y delimitación está condicionada por las declaraciones de los interesados de las comunidades locales y por los eventuales estudios antropológicos que también puedan ser utilizados. En definitiva, el problema de orden teórico es el equilibrio entre la necesidad de la comunidad local por reconocer cierta autonomía sobre la definición del espacio sagrado, que es un elemento esencial de la libertad religiosa, y la necesidad del Estado de preservar eventuales intereses públicos y/o de terceros. La gran cuestión a la que se da lugar es la siguiente: ¿Puede el estado considerar otros elementos, además de las declaraciones de la comunidad local, en la investigación sobre la existencia de determinado SNS?; o, ¿hasta qué punto dichas declaraciones tradicionales pueden ser desconsideradas a partir de otros elementos, sin que exista una vulneración de la libertad religiosa?. O, formulada de otra manera: ¿un peritaje antropológico podría servir como elemento probatorio para invalidar declaraciones de las comunidades locales?

Retomando algunas conclusiones de la primera parte de este capítulo, se observa que en cualquier caso la decisión estatal debería tener en cuenta los límites que existen para el

[1119] Lugar sagrado para el pueblo *Marapikurrinya*, corresponde a las aguas continentales del puerto de Hedland, en Pilbara, Australia occidental.

[1120] El sitio había sido incluido en el registro de patrimonio cultural del estado de Australia Occidental en 2008, y fue excluido en 2013, por decisión del Ministro de asuntos religiosos.

[1121] Concretamente, "specific rituals, ceremonies or cultural activities related to the Marapikurrinya Yintha are clearly relevant to, although not determinant of, the question of whether or not the Yintha was a sacred site." *Vid.* Supreme Court of Western Australia, *Robinson -v- Fielding [2015] WASC 108, 1/04/2015*, p. 40.

conocimiento directo de los fenómenos asociados a los SNS, con especial atención en evitar el reduccionismo de las experiencias desconocidas.

3.1.1.3. El uso exclusivo

Como se ha podido observar en el capítulo III, la mayor parte de los conflictos relacionados con SNS tienen lugar en SNS ubicados en áreas públicas o de terceros. Los conflictos surgen porque el grupo religioso o indígena pretende limitar las actividades posibles de ser realizadas en los lugares sagrados, o en áreas contiguas, a partir de la necesidad de sus respectivas tradiciones espirituales. En este sentido, en muchos casos, se pretende crear un régimen de uso y de acceso diferenciado para las poblaciones que hacen uso religioso del área pública. De modo que hay un conflicto entre el interés público y el interés de un grupo religioso local.

El interés que se pretende limitar es diverso. En los casos llevados a juicio se observan conflictos relacionados con las siguientes cuestiones: limitación de alguna actividad económica;[1122] limitación de actividades recreativas, como la escalada; limitación de la construcción de infraestructuras públicas;[1123] limitaciones de acceso en algunos períodos del año; establecimiento de normas relacionadas con el ruido o con el consumo de bebidas, etc… Como ha ocurrido en diferentes casos en los EE. UU., este tipo de pretensiones pueden ser consideradas como incompatibles con el principio de igualdad o con el principio de separación entre Iglesia y Estado consagrado, por ejemplo, en la cláusula de establecimiento de la primera enmienda de su Constitución.

Un ejemplo concreto de este tipo de situación son los conflictos entre escaladores y comunidades religiosas en relación con montañas sagradas, como el *Kanchenjunga* y el monte *Kailash* en la India, o el monte *Uluru*, en Australia; monte *Omine* en Japón, monte Gangkhar Puensum, en Bután,[1124] o la *Spider Rock*, en los EE.UU.[1125] Por un lado, las comunidades religiosas pretenden excluir el uso recreativo del espacio y, por otro, las comunidades de escaladores pretenden conservar su derecho al uso de un bien público.

[1122] *Cfr.* por ejemplo el caso de uso de agua residual para alimentar una estación de esquí, en: United States Court of Appeals for The Ninth Circuit, *Navajo Nation v. U.S. Forest Service, 535 F.3d 1058, 8/08/2008*.

[1123] *Vid.* Supreme Court of the United States, *Lyng v. Northwest Indian Cemetery, 485 U.S. 439, 19/04/1988*.

[1124] *Vid.* Liza ZOGIB; Khenpo PHUNTSHOK TASHI; Tshewang GYALPO; Sangay DENDHUP; Riamsara KUYAKANON, Kelzang WANGCHUK, Lopen NAMGAY TENZIN; Ngawang GYELTSHEN. 'Sacred Mandala: protecting Bhutan's sacred natural sites', in Bas VERSCHUUREN and Naoya FURUTA (eds). *Asian Sacred Natural Sites Philosophy and practice in protected areas and conservation, op. cit.*, p. 62.

[1125] *Vid.* 'The Forbidden Mountains of the World', Disponible en:t https://www.worldatlas.com/articles/the-forbidden-mountains-of-the-world.html, (último acceso en 10/01/2020).

El caso del Bear *Lodge (Devil´s Tower)*, una montaña sagrada ubicada en Wyoming, dentro de un parque nacional es un ejemplo de este tipo de conflictos. En las reuniones realizadas en el seno del servicio del parque, las organizaciones de escaladores no aceptaban ningún tipo de limitación a su actividad, mientras que los representantes de los pueblos originarios del país pretendían prohibir la actividad por razones religiosas. Como observa MORMAN,[1126] los representantes de los escaladores, para fortalecer su argumento, aseveraban la naturaleza "religiosa" de la actividad de escalada. Finalmente, se llegó a un acuerdo mediante la aprobación del plan de gestión de la escalada en el parque, en el cual se limita la práctica de la actividad al mes de junio, y se prohíbe establecer nuevas rutas.[1127]

En el caso concreto, la alegación de "naturaleza casi religiosa" de la actividad de escalada es de dudosa credibilidad. Sin embargo, problemas de este tipo se pueden presentar en casos de usos no tradicionales por parte de las denominadas nuevas espiritualidades, "religiones de la nueva era", o neo-chamanismos, de sitios históricamente sagrados para algún grupo indígena, o de las religiones históricas. ¿Hasta qué punto las religiones tradicionales estarían más legitimadas a hacer uso propiamente religioso del espacio, e impedir o limitar, por ejemplo, el uso también "religioso" por parte de estas nuevas prácticas sincréticas?.

En este tipo de situación se presenta un conflicto entre intereses jurídicamente protegidos y principios jurídicos y derechos fundamentales, tales como: el principio de igualdad, de laicidad del estado, de libertad religiosa, de protección de las minorías, por mencionar algunos.

3.1.1.4. Reconocimiento de los sistemas consuetudinarios de gestión y los valores políticos estatales

En relación con los dos puntos anteriores, otro ámbito de problemas generales asociados a los SNS es el reconocimiento de los sistemas locales de gestión. Como ya se señaló en el capítulo I, los regímenes de uso, control, acceso y decisión sobre los espacios sagrados pueden estar en conflicto con diferentes principios del Estado de Derecho, especialmente el principio democrático y el de igualdad (incluyendo el de igualdad de género). Como las sociedades tradicionales suelen estar organizadas en materia religiosa a partir de

[1126] *Vid.* Todd ALLIN MORMAN, *Many Nations under Many Gods: Public Land Management and American Indian Sacred Sites* (Norman, 2018), p. 33.
[1127] *Ibid.*, p. 34.

jerarquías, el reconocimiento político-institucional de los sistemas locales de gestión del espacio sagrado puede plantear problemas de compatibilidad con aquellos valores.

En las sociedades tradicionales los roles de género están muy marcados y existen unas divisiones casi insuperables entre las actividades femeninas y masculinas, que también se replican en el ámbito sagrado. En muchas de estas tradiciones operan regímenes basados en lo que REICHEL denomina *gender-based knowledge*.[1128] Cuando estas estructuras fijas se incorporan o reflejan en el en el ámbito institucional, el Estado entra en un dilema entre imponer sus perspectivas sobre la toma de decisiones y sobre la aplicación del principio de igualdad en general, y de género en particular, o conservar y respetar las formas de organización tradicional.

Un ejemplo claro de postura política en relación con este tema es la Ley sobre SNS del Territorio Norte de Australia, en la que se establece necesariamente un régimen de paridad entre los sexos para la composición de la Autoridad creada por la Ley para gestionar el registro de SNS (art. 6, (2)).[1129]

Como ya se ha destacado anteriormente, y como ha señalado GLENN, en las tradiciones ctónicas es difícil separar el derecho, de la religión y de la moral, porque su derecho es una especie, por utilizar un término común en la filosofía del derecho occidental, de derecho natural. Lo jurídico se extrae del orden mismo del ser, se considera como algo dado, no creado. El reconocimiento formal por parte del Estado de la juridicidad de las normas de estos otros sistemas normativos va a determinar como aquel Estado se va a relacionar con aquel colectivo.

Como ha señalado CORREAS, la teoría del derecho suele descalificar las normas no-estatales como normas de carácter moral, religioso, o cultural, no reconociendo su carácter propiamente jurídico.[1130] Este procedimiento condiciona toda la respuesta institucional a los conflictos relacionados con SNS.

[1128] *Vid.* Elizabeth REICHEL, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', in Gloria PUNGETTI, Gonzalo OVIEDO, and Della HOOKE (eds). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation, op. cit.,* pp. 132.
[1129] *Vid.* Northern Territory Of Australia, *Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act, As in force at 28 August 2013, (Act No. 29, 1989)* (1989).
[1130] *Vid.* Más adelante el apartado sobre pluralismo jurídico. Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso, op. cit.,* p. 57.

3.1.1.5. La profanación

El último de los puntos relacionado con los problemas indicados es la profanación de los lugares sagrados. Junto con el acceso y la posibilidad de realizar actividades rituales, la defensa de los SNS de la profanación, representan las principales causas de conflicto asociadas al tema. Las causas relacionadas con la alegación de profanación de SNS pueden ser bastante complejas, debido a que la evaluación de la existencia o no de la profanación es algo que solo se puede realizar de manera concreta a partir de los datos reales de cada caso y de las creencias religiosas en cuestión.

Acciones que pueden ser consideradas inocuas desde un punto de vista externo, pueden ser consideradas ofensivas dentro de un determinado contexto religioso. La profanación, en algunos casos, no es algo fácil de identificar, porque depende de la cosmología y de las prácticas religiosas locales. Un ejemplo de cómo identificar la existencia de la profanación puede resultar algo complejo es el caso ya comentado de *Kutnaxa Nation v. British Columbia.* En lo que respecta al fondo del caso, la Corte entiende que las acciones desarrolladas en la montaña no podrían ser consideradas como causas razonables de profanación.

En la evaluación de la existencia de profanación o no, se observa claramente cómo opera la división entre naturaleza-cultura, entre lo *real y lo irreal*, en la práctica institucional cotidiana de los Estados seculares. Es muy difícil desde una perspectiva institucional secular tomar plenamente en consideración las alegaciones sobre la necesidad de respectar ciertos preceptos relacionados con SNS, cuando las razones para los mismos parecen, desde un punto de vista exterior, absurdas o injustificables, o parecen estar fuera del ámbito de la "racionalidad política". Si no hay un interés más relevante, y por relevante usualmente se considera cualquier cosa más tangible, si *tolera* la excentricidad local, pero a la mera señal de que algo *más importante* está en juego, lo *real* termina por imponerse a lo exclusivamente *cultural*.

Las normas sobre profanación constituyen garantías legislativas vinculadas al derecho a la libertad religiosa y en algunos ordenamientos se configuran como delitos.[1131] Por lo

[1131] Es el caso de España, que en el art. 524 del Código Penal, prevé el delito de profanación, cuyo bien jurídico protegido es el sentimiento religioso. *Vid.* España, *Código Penal (Ley Orgánica 10/1995, de 23 DE noviembre), BOE Num. 281 (1995), BOE-A-1995-25444* (1995).

tanto, la protección contra la profanación es un mecanismo auxiliar para la protección de la libertad religiosa.

3.1.2. Las soluciones propuestas: principios de gestión y derechos reconocidos en diferentes ámbitos normativos

Una vez identificados algunos de los problemas generales que surgen en el proceso de institucionalización de los SNS, en el presente apartado se presenta un resumen de los aspectos propositivos de todas las iniciativas previamente analizadas. La síntesis que se presenta a continuación hace una recopilación de los documentos de carácter normativo discutidos en los capítulos II y III, entre documentos programáticos, como directrices y resoluciones, normas jurídicas concretas, y finalmente las declaraciones de custodios de SNS adoptadas a lo largo del tiempo. De esta forma, los documentos con un cierto contenido prescriptivo considerados en este estudio son los siguientes:

Año	Título	Ámbito Geográfico	Tipo
1989	*Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act*	Australia	Ley
1996	*Executive Order n. 13007: Indian Sacred Sites.*	EE.UU	Orden Ejecutivo
2005	Directrices Akwè:kon	Internacional	Directrices
2008	Sitios Naturales Sagrados: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas	Internacional	Directrices
2008	*A Statement of Custodians of Sacred Natural Sites and Territories (WCC)*	Internacional	Declaración de Custodios
2012	*Interministerial Order N°0121: Setting the conditions for the sustainable management of sacred forests in the Republic of Benin*	Benín	Reglamento
2012	*Statement Common African Customary Laws for the Protection of Sacred Sites*	África	Declaración de Custodios
2014	*Darvi Declaration: A declaration by the sacred sites Guardians and traditional cultural practitioners of the Pamir, Tien Shan and Altai Sayan biocultural mountain systems.*	Asia	Declaración de Custodios
2015	*Statement by African Custodian Communities: The Recognition and Protection of Sacred Natural Sites and Territories, and Customary Governance Systems in Africa*	África	Declaración de Custodios
2016	*Statement of Indigenous Kahu'āina Guardians of Sacred Lands (WCC)*	Internacional	Declaración de Custodios

3.1.2.1. Derecho de identificación y delimitación

El primero de los derechos/principios reconocidos en los documentos de carácter propositivo analizados es el derecho a la identificación y delimitación de los SNS. Según este principio, la decisión sobre la identificación y delimitación de determinado SNS

debería estar, en mayor o menor grado, en manos de las comunidades para las cuales el espacio es sagrado.

La identificación y delimitación lo más precisa posible de los SNS es considerada en los diferentes instrumentos normativos como una etapa fundamental para proteger institucionalmente este tipo de espacios. Por ejemplo, en las Directrices de la UICN del año de 2008, en el punto 2.2[1132] vinculada al principio 1,[1133] se considera que la identificación precisa de los SNS ubicados en un área natural protegida constituye un paso fundamental en el planeamiento de la gestión de dicha área.

El art. 1 del Código Universal de Conducta sobre los Espacios Sagrados reconoce el papel fundamental que debe tener la comunidad religiosa en la delimitación de los espacios sagrados: "A los efectos de este Código, los espacios sagrados son lugares de área definida y limitada que son designados como tales por cada comunidad religiosa y en acuerdo con las autoridades públicas competentes, de acuerdo con sus diversas herencias y costumbres, reconociendo también que un solo sitio puede ser sagrado para más de una comunidad."[1134]

¿Y en qué consiste este derecho/principio general? En el reconocimiento institucional del sistema local de identificación y delimitación de los SNS en la forma en que se practica por el grupo religioso/indígena. Esto implica reconocer, en algunos casos, sistemas de conocimiento oraculares o chamánicos, considerando que estos sistemas son los principales métodos utilizados por las diferentes tradiciones indígenas para temas relacionados con la dimensión religiosa.

La cuestión es compleja, porque el conocimiento asociado a lo sagrado en las diferentes tradiciones indígenas no sigue un patrón universal. De modo que la primera tarea del Estado es la de identificar en determinado ámbito local quiénes son las personas o la persona encargada de gestionar la dimensión sagrada del colectivo. Y, a partir de allí, crear mecanismos de recepción institucional de la información que proporcionen.

[1132] "Directriz 2.2 Identificación de sitios naturales sagrados: En los casos en los que el secreto no es un problema y en estrecha colaboración y respeto de los derechos de los custodios tradicionales, identificar la ubicación, naturaleza, uso y arreglos de gobernanza de los sitios sagrados dentro y cerca de las áreas protegidas como parte de los procesos de planificación participativa del manejo." *Vid.* Robert WILD and Christopher MCLEOD, (eds). *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas, op. cit.*, p. 47.

[1133] Principio 1 Reconocer a los sitios naturales sagrados que ya se hallan ubicados en áreas protegidas.

[1134] *Vid. Código Universal de conducta sobre los Espacios Sagrados*.

El sistema de registro de los SNS establecido en el Territorio del Norte de Australia, es un claro ejemplo de un sistema de identificación y catalogación de estos espacios. La petición de registro de un SNS es una facultad de los custodios.[1135] En el sistema en mención, además de la identificación y delimitación del espacio físico, el registro incluye datos sobre los custodios tradicionales y las funciones del sitio sagrado para la comunidad. Como ya se observó anteriormente, el registro funciona como elemento probatorio ante cualquier actividad del poder público que se pretenda realizar sobre el espacio físico.

En un sentido similar, la Orden Interministerial de la República del Benín, también atribuye a la comunidad la capacidad de presentar una solicitud de reconocimiento de determinada área como bosque sagrado.[1136]

La Orden ejecutiva n. 13007 de los EE.UU., al definir los sitios sagrados prevé que, tanto la comunidad como las personas tradicionalmente reconocidas por la misma, son las encargadas de identificar los sitios sagrados de una determinada tradición.[1137]

Como se comentará más adelante (punto 3.1.2.3.), el derecho/principio tratado en el presente apartado puede entrar en contradicción con el principio/derecho de confidencialidad, también normalmente reconocido en los documentos normativos existentes sobre la materia. La identificación precisa en estos casos puede ir en contra de la necesidad de mantener en secreto la información relativa a lo sagrado.[1138]

Las razones para el reconocimiento de este principio o derecho son evidentes. Se trata de una consecuencia necesaria del reconocimiento del principio de auto-gobierno que, comúnmente, se recoge en los instrumentos normativos relacionados con derechos de las minorías y en los instrumentos normativos sobre derechos de los pueblos indígenas. Es, además, un principio básico que condiciona todos los demás derechos o preceptos reconocidos sobre la materia, porque si no se atribuye la capacidad de identificar y delimitar sus SNS a la comunidad interesada, todos los demás reconocimientos quedarían comprometidos.

[1135] *Vid.*: Art. 27, (1) de la ley. Northern Territory Of Australia, *Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act, As in force at 28 August 2013, (Act No. 29, 1989)*.

[1136] *Vid.*: Art. 9 del Orden Interministerial n. 0121/MEHU/MDGLAAT/DC/SGM/DGFRN/SA

[1137] *Vid.*: Sección 1, (b), (III) del Orden Ejecutivo n. 13007.

[1138] *Vid.* Robert WILD; Christopher MCLEOD, eds, *Sitios Sagrados Naturales: Directrices para administradores de Áreas Protegidas*, *op. cit.*, p. 65.

3.1.2.2. Derecho de uso y de acceso, exclusión de la presencia de terceros

Junto con la profanación, la garantía de los derechos de acceso y uso de los SNS son los principales motivos de fondo que dan lugar a conflictos relacionados con SNS. Por esta razón, en las declaraciones de custodios y en los documentos de carácter normativo siempre se hace referencia a estos derechos básicos.[1139] El derecho de acceso y de uso, como ya se ha evidenciado a lo largo del presente trabajo, consiste en permitir el acceso absoluto a los SNS y también, con la misma importancia, a permitir la realización de ceremonias y rituales religiosos.

Una pretensión normalmente asociada a estos derechos/principios es la de exclusión de la presencia de terceros o la limitación de algunas actividades por parte de personas ajenas a las tradiciones religiosas. Se considera que el reconocimiento del derecho de uso religioso de un espacio natural debe necesariamente proteger al espacio de los usos incompatibles con la dimensión religiosa.

Por ejemplo, en la Declaración de 2012 de Custodios de SNS de diferentes países africanos se afirma la necesidad de reconocer diferentes tipos de restricciones de uso de los SNS (*no-go zones*), tales como: restricción del turismo; de actividades religiosas no vinculadas a las tradiciones locales; de investigación; de minería y otras actividades extractivas; de aplicación de normas no-consuetudinarias; de uso de semillas transgénicas, entre otras.[1140] En el mismo sentido, el informe presentado por la Red de biodiversidad africana y por la fundación Gaia a la Comisión Africana, también prevé la necesidad de establecer *no-go zones* en áreas pertenecientes a sitios sagrados.[1141]

Por lo tanto, la garantía de estas dos actividades es fundamental en cualquier régimen jurídico que tenga efectos sobre SNS. Se trata de tres principios interrelacionados e inseparables: acceso, uso y exclusión de terceros.

[1139] *Vid.* por ejemplo: el art. 16 (3), y 20 (2) de la DADPI; art. 12 (1) de la DNUDPI; Principio 5 de las Directrices de 2008 de la UICN; Punto 1 (b) de la Recomendación de Durban V.13 (2003); punto 3 de la Recomendación n. 147 del WCC de 2012.
[1140] *Vid.* 'Statemment Common African Customary Laws for the Protection of Sacred Sites', p. 3.
[1141] *Vid.* Roger CHENNELLS, *Submission to the African Commission: A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems*, *op. cit.*, p. 8.

3.1.2.3. Derecho a la confidencialidad

El tercero de los derechos/principios fundamentales ampliamente reconocidos como fundamentales en cualquier tratamiento institucional de los SNS es el reconocimiento del derecho a la confidencialidad y al secreto en relación con los aspectos sagrados. A pesar de no ser algo universalmente trascendental para todas las tradiciones, en algunos casos es fundamental.[1142] Por esta razón, es una cuestión que está presente en los diferentes documentos programáticos.[1143] El NCAI y las diferentes declaraciones de custodios consideran que es una de las características fundamentales de cualquier política pública relacionada con SNS.[1144]

La Ley del Territorio del Norte de Australia sobre SNS prevé incluso un delito relacionado con la liberación de información confidencial de los aborígenes.[1145] Además, la norma determina que la información incluida en el registro debe ser la estrictamente necesaria.

Sin embargo, esta característica es una de las más difíciles de ser incorporadas propiamente en un marco institucional,[1146] porque la confidencialidad relacionada con los SNS puede ser incompatible con las necesidades de identificación y delimitación en casos de conflicto o de incorporación en planos de gestión. ¿Cómo tutelar en un marco institucional algo que no puede ser precisamente identificado de antemano? La identificación de los lugares sagrados es un requisito que tiene dos objetivos básicos: por un lado, resguardar los derechos de las personas que consideran dicho lugar como un lugar sagrado; pero también, por otro lado, conferir seguridad jurídica a los terceros que tengan intereses y utilicen áreas contiguas. Considerando que uno de los principios básicos del Estado de Derecho es el principio de permisión, según el cual "lo que no está

[1142] Para una discusión sobre la confidencialidad del conocimiento sagrado *Vid.* el apartado 5.7.1 del Capítulo I.
[1143] Por ejemplo: en la Directriz 2.3 del Principio 1, de las Directrices de la UICN de 2008; en el art. 62 de las Directrices Akwè:kon; en la Sección 1 de la orden Ejecutiva n. 13007; en diferentes resoluciones del NCAI tratan el tema, por ejemplo: Resolución *#ATL-14-087: Call for Federal Entities to Take Actions on Sacred "Sites" Memorandum of Understanding* (2014); Resolución *#PHX-08-069C: NCAI Policy Statement on Sacred Places* (2012).
[1144] *Vid.* The National Congress of American Indians, *Essential Elements of Public Policy to Protect Native Sacred Places, Resolution #SD-02-027, 10-15/11/2002* (Phoenix, Arizona, 2002), p. 2.
[1145] Art. 38 *Vid.* Northern Territory Of Australia, *Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act, As in force at 28 August 2013, (Act No. 29, 1989)*.
[1146] *Vid.* Heiner BIELEFELDT, Nazila GHANEA; Michael WIENER. *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary* (Oxford, 2016), p. 139.

prohibido, está permitido",[1147] el interrogante que surge es el de cómo garantizar la seguridad jurídica de algo cuyos límites no se pueden conocer de antemano.

3.1.2.4. El papel de los custodios

El último de los puntos comunes a todos los documentos normativos emitidos hasta la fecha en relación con el proceso de institucionalización y gestión de los SNS, es el reconocimiento institucional del papel de los custodios o guardianes de los lugares sagrados.[1148] Según esta premisa, los custodios de los SNS deben tener un papel fundamental como interlocutores entre los organismos estatales y la comunidad y deberían de poder participar en todos los procesos de decisión y planeación.

En su declaración sobre elementos esenciales para una política pública relacionada con los SNS, el NCAI formula este principio de la siguiente manera: "*(1) Early, meaningful consultation with traditional religious leaders and spiritual leaders. (2) Recognition of and reliance on traditional religious leaders, tribal science, and oral history as authorities on Native sacred places."*[1149]

Las razones para el reconocimiento de este principio general o derecho son evidentes: considerando la función central del líder espiritual en las comunidades indígenas, su participación directa, o indirecta, en todos los procesos de formulación de políticas públicas relacionadas con el tema de los SNS es fundamental.

3.2. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS SNS DESDE LA ÓPTICA DE LA SOCIOLOGÍA Y DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Del análisis de los problemas y soluciones propuestas para los conflictos reales analizados, se deprende que ,desde la perspectiva de la teoría del Derecho, todos aquellos problemas se relacionan fundamentalmente con dos temas: (a) las demandas por auto-regulación; (b) y los conflictos entre principios y derechos fundamentales, especialmente entre: el principio de igualdad y el principio de libertad religiosa; y entre el principio de

[1147] *Vid.* Victoria Iturralde SESMA, 'Consideración crítica del principio de permisión según el cual "lo no prohibido está permitido"', *Anuario de filosofía del derecho*, xv (1998), pp. 187–218.
[1148] La declaración de este principio se puede encontrar, a modo de ejemplo en los instrumentos normativos: principio 6 de las Directrices de la UICN de 2008; art. 32 de las Directrices Akwè:kon (2005); art. 20 del Código Tkarihwaié:ri (2012); art. 6 (2) del NTASSA.
[1149] *Vid.* The National Congress of American Indians, *Essential Elements of Public Policy to Protect Native Sacred Places, Resolution #SD-02-027, 10-15/11/2002*, p. 2.

la laicidad del Estado y el principio de libertad religiosa. Antes de tratar directamente estas dos cuestiones, en el presente apartado se discuten algunos aspectos teóricos relacionados con la Filosofía del Derecho y la Sociología jurídica y que están directamente vinculados con el tipo de problema identificado. Como ya se ha venido señalando anteriormente, la respuesta institucional dependerá enormemente de la idea que se tiene del fenómeno jurídico, de las características que se le atribuye y de los modos de identificación de las normas jurídicas.

En primer lugar, se observa que el proceso analizado en esta investigación es un ejemplo de los que TULLY de manera general denomina demandas por reconocimiento *cultural*.[1150] En último análisis, se trata de intentar compatibilizar una práctica extramoderna dentro de un aparato institucional moderno. O dicho de otra manera, el gran problema regulatorio relacionado con los SNS es, como anotó AHDAR, "ensuring that their spiritual concerns are taken seriously and given appropriate effect in public policy".[1151]

3.2.1. El derecho como práctica social argumentativa y sus límites culturales

La capacidad de los ordenamientos jurídicos de dar respuesta a la cuestión de la tutela de fenómenos transculturales complejos como los SNS dependerá, en última instancia, de como se concibe el Derecho, su modo de funcionamiento y sus límites.[1152] Como pone de manifiesto ZAGREBELSKY, la *idea* de Derecho, o de Constitución o de justicia es más importante que la *cosa* misma, porque la aceptación social de una idea provoca consecuencias prácticas incluso en contra de la literalidad del Derecho positivo.[1153] Por lo tanto, para iniciar esta parte final del análisis a continuación se presentan algunas consideraciones sobre el modo de entender el Derecho que se considera más adecuado para dar una respuesta satisfactoria a los problemas planteados por la presente investigación. Esta consideración del fenómeno jurídico, como propio de un análisis sociológico del Derecho, se basa en dos ideas centrales: la compresión del Derecho como

[1150] *Vid.* James TULLY, *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity* (Cambridge; New York, 1995), p. 2. Aquí, por razones evidentes, la palabra cultural tiene que ser puesta entre comillas.
[1151] *Vid.* R. AHDAR, 'Indigenous Spiritual Concerns and the Secular State: Some New Zealand Developments', *Oxford Journal of Legal Studies*, xxiii/4 (2003), pp. 611–637.
[1152] Como observa ATIENZA, la adopción de una concepción teórica determinada sobre el fenómeno jurídico en lugar de otras posibles, es algo que tiene también consecuencias prácticas. No se trata exclusivamente de un interés académico, porque para los operadores jurídicos su percepción del funcionamiento del Derecho condicionará su aplicación. *Vid.* Manuel ATIENZA, *Curso de Argumentación Jurídica* (Madrid, 2013), p. 22.
[1153] *Vid.* Gustavo ZAGREBELSKY, *El Derecho dúctil: ley, derecho, justicia* (Madrid, 2016), p. 9.

práctica social, y no exclusivamente como un sistema normativo, es decir privilegiando el aspecto dinámico más que el aspecto estructural del fenómeno jurídico;[1154] y su carácter marcadamente cultural, es decir, su dependencia del marco conceptual mayor del cual es un producto.

Para empezar, me referiré al segundo de estos aspectos. Cuando el Derecho se enfrenta a problemas relacionados con la *diversidad cultural*, principalmente del tipo tratado en la primera parte de este capítulo, es fundamental reconocer que los sistemas jurídicos de cualquier ubicación histórica y geográfica están constituidos por ideas-clave de cada sociedad específica. Son sistemas construidos socialmente y que incorporan los lugares comunes de dicha ubicación espacio-temporal concreta. En este sentido, las categorías fundamentales de cualquier sistema jurídico están íntimamente relacionadas con el *ethos* propio del lugar. El Derecho es un producto inseparable del modo de ser-en-el-mundo local, o lo que tradicionalmente se denomina *cultura*, y que, siguiendo a los autores mencionados en la primera parte de este capítulo, sería mejor denominar como cosmología u ontología.

Reconocer este vínculo cultural permite crear en el operador jurídico, bien sea en el marco de la actividad de investigación, o bien en las diferentes actividades prácticas, una sensibilidad y una predisposición para tener presente la necesidad de relativizar determinadas categorías del pensamiento jurídico tradicional, al entrar en contacto con una situación concreta cuando exista la necesidad de hacerlo. Por lo tanto, si tenemos en consideración los datos proporcionados por la antropología, se puede afirmar, contrariamente a lo que considera PIETRO SANCHÍS, que en el Derecho existe una *cosmovisión* de fondo, aunque mínima, incluso en sus formulaciones contemporáneas del constitucionalismo liberal.[1155] Como ya se ha mencionado anteriormente, la propia división fundamental entre personas y cosas no es algo que pueda ser aplicado universalmente a todas las manifestaciones del fenómeno jurídico en sociedades no-modernas.[1156]

Para retomar el primer punto, como argumenta ATIENZA en diferentes ocasiones, el Derecho, en su caracterización contemporánea en los estados constitucionales, es

[1154] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Filosofia del Derecho y Transformación social* (Madrid, 2017), p. 35; Manuel ATIENZA. *El Sentido del Derecho* (Barcelona, 2012), p. 263.
[1155] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, *El constitucionalismo de los derechos : ensayos de filosofía jurídica* (Madrid, 2013), p. 241.
[1156] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law, op. cit.,* p. 61.

entendido como una práctica social, más que como un sistema normativo exclusivamente. Esto implica reconocer que, además de las normas o de su aspecto estructural autoritativo, el Derecho se orienta a una finalidad,[1157] y asume en cierto grado unos valores fundamentales, positivados en los principios constitucionales y derechos fundamentales.[1158] El Derecho no es, por lo tanto, algo axiológicamente neutro, porque aquellos principios y derechos en su origen son valores ético-políticos, ahora positivados. En los sistemas de estados constitucionales contemporáneos existe una ética pública (principios y derechos fundamentales) y una ética privada, relacionada con la autonomía individual.[1159] En este sentido, asumir que los sistemas jurídicos tienen un componente valorativo que guía todo el sistema permite reconocer posibles incompatibilidades con otros valores en situaciones de conflictos, como los tratados en la presente investigación.

Al contrario, si el Derecho se considera desde una perspectiva puramente positivista, o mejor dicho paleo-positivista,[1160] en la que se niega el carácter valorativo de los sistemas jurídicos, en situaciones de conflictos *culturales* profundos puede haber dificultades, como de hecho las hay, en la aplicación de instituciones jurídicas tradicionales a situaciones de hecho ajenas al supuesto de hecho que motivó inicialmente la creación de la institución aplicada.[1161] Así, el reconocimiento de sus aspectos culturales y de su carácter valorativo es importante también porque, además de su función regulatoria más evidente, los sistemas jurídicos funcionan como un sistema de legitimación y deslegitimación de modos-de-ser socialmente aceptables dentro de un territorio. De esta forma, en situaciones clave, el Derecho determina un ámbito de existencia posible para todas las personas que están bajo su alcance institucional.

Concebir el fenómeno jurídico de aquella manera permite una mayor flexibilidad para la interpretación de categorías jurídicas tradicionales en relación con situaciones de hecho novedosas. La interpretación y la argumentación jurídica son, bajo esta concepción del Derecho, elementos fundamentales, porque es a través de ellas que los enunciados normativos y los principios jurídicos ganan su significado real en el caso concreto a partir de la persecución de algunos fines presentes en los diferentes Estados constitucionales

[1157] *Vid.* Manuel ATIENZA, *El Sentido del Derecho*, *op. cit.*, p. 264.
[1158] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Filosofia del Derecho y Transformación social*, *op. cit.*, p. 35.
[1159] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, *El constitucionalismo de los derechos : ensayos de filosofía jurídica*, *op. cit.*, p. 239.
[1160] *Vid.* Luigi FERRAJOLI, *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político* (Madrid, 2015), p. 18.
[1161] Ver, por ejemplo, las ya comentadas dificultades de aplicación del derecho a la libertad religiosa en materia de SNS.

contemporáneos. Esta perspectiva considera que el Derecho evoluciona a partir de su aplicación concreta por parte de los operadores al interpretar el material positivado. De esta forma, se reconoce un cierto papel creador a la actividad jurisdiccional y se abre la posibilidad de que la actividad interpretativa pueda tener en consideración elementos extrajurídicos.[1162]

A su vez, esta flexibilidad controlada en la interpretación de las diferentes normas permite, hasta cierto punto, la adaptación del sistema jurídico sin necesidad de crear nuevas categorías jurídicas. Por otra parte, permite también asumir la naturaleza dinámica del fenómeno jurídico y la eventual apertura a la incorporación de nuevas categorías, como lo que está pasando con los procesos recientes de creación de nuevos sujetos de derechos.

Reconocer que el Derecho es producto de determinada cultura permitiría, además, justificar la necesidad de adoptar una perspectiva pluralista de los sistemas jurídicos, la cual se manifestaría en la necesidad de una interpretación contextualizada de cualquiera de los valores fundamentales de un ordenamiento dado, incluyendo los derechos humanos.

3.2.2. Difusión del Derecho, juridificación y sistemas jurídicos híbridos

El segundo punto a tratar en relación con los aspectos introductorios de la investigación sobre el proceso de institucionalización de los SNS observado en las últimas décadas y relacionado con los temas tratados por la sociología jurídica, es que aquel proceso es un ejemplo de lo que TWINING denomina difusión del Derecho,[1163] o lo que SOUSA SANTOS denomina como inter-legalidad,[1164] que en líneas generales se refiere a la transposición de un fenómeno jurídico (normas, institutos, instituciones, ideas) de un determinado sistema a otro diferente. Este proceso, que es inherente a la historia de la evolución del Derecho,[1165] se ha acentuado de manera significativa con la globalización, y a veces sin el tiempo necesario para que el elemento "trasplantado"[1166] pueda ser debidamente

[1162] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Curso de Argumentación Jurídica, op. cit.,* p. 23.
[1163] *Vid.* William TWINING, *General Jurisprudence: Undertanding Law from a Global Perspective* (Cambridge, 2009), p. 278.
[1164] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, Sociología Jurídica Crítica*: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.,* p. 73.
[1165] *Vid.* William TWINING, *General Jurisprudence: Undertanding Law from a Global Perspective, op. cit.,* p. 271.
[1166] *Vid.* Daniel BONILLA MALDONADO, 'Introducción. Teoría del Derecho y Trasplantes jurídicos: La estructura del Debate', in Daniel BONILLA MALDONADO (ed). *Teoría del derecho y trasplantes juridicos* (Bogotá, 2009), p. 11.

asimilado e incorporado en el nuevo sistema jurídico. Esta situación produce lo que FRYDMAN denomina objetos jurídicos no-identificados (OJNI), es decir fenómenos jurídicos que no terminan de encajar en sistemas jurídicos ajenos.[1167]

En relación con los SNS, y también con otras ideas afines como por ejemplo la idea de la *pachamama*, el proceso de difusión se puede ver en dos sentidos distintos. En un primer momento, fue el Derecho occidental (de los países colonizadores europeos) el que se impuso sobre los sistemas sociales y normativos de los territorios conquistados. Además de la dominación de la colonización material existió, como han resaltado diferentes sociólogos contemporáneos, un proceso de colonización del pensamiento, lo cual incluye el pensamiento jurídico.[1168] En la actualidad, en un proceso de inversión del orden de la difusión, son las categorías propias del pensamiento de aquellos pueblos las que están siendo incorporadas a los sistemas jurídicos occidentales en diferentes niveles, como se ha podido apreciar en los capítulos II y III. Ideas tales como la de la *pachamama*, SNS, valores intrínsecos de la naturaleza son cada vez más frecuentes en el contexto de los diferentes documentos internacionales.

Las anteriores son constataciones fácticas y las consecuencias de este proceso todavía no se pueden evaluar de manera exhaustiva. Pero hay dos puntos que merecen ser considerados en detalle. El primero, cuando determinado fenómeno social que estaba en un estado de a-legalidad, formal o sustancial, pasa a existir institucionalmente y, de alguna forma, pasa a ser tutelado por el Derecho del Estado, las consecuencias pueden ser tanto positivas, como negativas dependiendo de la situación anterior del objeto en el estado de a-legalidad. A este proceso TEUBNER lo denomina juridificación de esferas sociales, antes excluidas de la regulación normativa estatal.[1169]

Esta paradoja puede ser ejemplificada en el caso de los bienes que pasan a ser considerados como patrimonio cultural o natural en alguno de los regímenes jurídicos posibles. Cuando un bien de este tipo pasa a existir jurídicamente se da lugar a una limitación necesaria de los usos que se pueden hacer del mismo, afectando a todos los posibles interesados. Y, este es precisamente el objetivo de la regulación. Por otro lado,

---

[1167] *Vid.* Benoit FRYDMAN, *Manual Práctico de Derecho Global* (Bogotá, 2018), p. 1304.
[1168] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *O fim do Império Cognitivo: A afirmção das epistemologías do Sul*, p. 28.
[1169] *Vid.* Gunther TEUBNER, 'Juridification: Concepts, Aspects, Limits, Solutions', in Gunther TEUBNER (ed). *Juridification of Social Spheres: a Comparative Analysis in the Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law* , *op. cit.*, p. 4.

la declaración de patrimonio natural o cultural puede tener un efecto no deseado: el aumento por el interés (turístico, cultural, científico, etc.) sobre algo que antes era ignorado o conocido exclusivamente en el ámbito local; o la limitación de los usos tradicionales de las comunidades locales que, a pesar de haber vivido históricamente de una determinada manera, y a veces por generaciones, como consecuencia de una consideración externa (estatal o supraestatal), pasan a sufrir limitaciones en su modo de vida tradicional.

Análogamente, todavía no se puede evaluar el proceso de difusión de las últimas décadas de una categoría como los SNS en las diferentes instancias normativas y de poder en el ámbito internacional. Si por un lado, la visibilización del fenómeno puede representar un instrumento de movilización social y política para la tutela de aquellos espacios y, por lo tanto, funcionar como un aliado de los colectivos más interesados en su preservación; por otro, pueden presentarse por lo menos dos efectos negativos para los usuarios tradicionales: una limitación de la autonomía de gestión del espacio y del uso de prácticas rituales tradicionales y un incremento de la afluencia de intereses externos (de entidades conservacionistas, de corporaciones, del turismo, etc.).[1170]

Además, de acuerdo con TEUBNER,[1171] la juridificación puede tener como consecuencia la destrucción de la capacidad de determinados sistemas sociales que funcionaban extra-institucionalmente para seguir reproduciéndose de manera tradicional, o *natural*, porque la sobre-regulación, con la excusa de tutelar los intereses de las partes, puede interferir y acabar con un posible equilibrio del estado de a-legalidad.

3.2.3. Pluralismo jurídico y autorregulación

Las capacidades de autorregulación y de autodeterminación son, de forma resumida, el objetivo central de todas las luchas por la visibilización institucional de los SNS. La

[1170] Esta paradoja también puede ser ilustrada en los casos contemporáneos de lucha por la protección de las plantas enteógenas. Principalmente en el caso de la ayahuasca, hay diferentes intereses comerciales en conflicto sobre los posibles usos terapéuticos, y su aplicación en casos de tratamiento de trastornos psíquicos. Entonces si, por un lado, las comunidades ayahasqueras de los países que hacen uso ritual de la bebida en un primer momento se entusiasmaron por la posibilidad de conseguir la comprobación científica de la benignidad de su uso, y por lo tanto, tener así más argumentos en los procesos de lucha por su legalización; en la actualidad, existe una creciente preocupación por los intereses económicos que pueden estar detrás de dichas investigaciones. El caso de la Ayahuasca es muy representativo porque la sustancia se intentó patentar en los EE.UU. *Cfr.* Leanne M. Fecteau, 'The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Questions About Current U.S. Patent Policy', *Boston College Third World Law Journal*, xxi/1 (2001), pp. 69–104.

[1171] *Vid.* Gunther TEUBNER, 'Juridification: Concepts, Aspects, Limits, Solutions', *op. cit.*, p. 24.

movilización social en torno a los SNS sigue, en cierto sentido, la misma estructura y argumentos de las demás demandas por otros derechos de los pueblos indígenas.

El problema de la autorregulación y del autogobierno es el tema fundamental de los estudios sobre pluralismo jurídico. La expresión puede ser entendida en un sentido descriptivo y en un sentido normativo. En el primer sentido, se refiere a la constatación de un hecho innegable: la naturaleza plural de los sistemas jurídicos contemporáneos, en los cuales diferentes órdenes normativos inciden sobre un mismo fenómeno. En el segundo sentido, la expresión se refiere a una posición teórica sobre cómo la teoría o la ciencia del Derecho debería de reaccionar ante la constatación del hecho anterior, es decir, ante la pluralidad de sistemas normativos en una sociedad determinada.

En un mismo sentido, también DE LUCAS ha observado que dos de las principales dificultades para integración de una perspectiva pluralista en los sistemas político-jurídicos contemporáneos son: la visión monista del derecho y la idea absoluta de soberanía. Estas dos categorías fundamentales del pensamiento jurídico moderno dificultan dar pleno reconocimiento político a la denominada "diversidad profunda". La solución pasaría necesariamente por el reconocimiento real del pluralismo, y por una noción de soberanía matizada por las características históricas y reales del grupo social en cuestión.[1172]

En primer lugar, me referiré al primer sentido de la expresión. Como ya se señaló en el apartado anterior, la difusión del Derecho por todo el planeta es una característica fundamental del mundo globalizado actual. Algunos autores han visto este fenómeno como un proceso para volver a un modelo de sistema jurídico neo-medieval, en el cual el Estado-nación cede espacio a otros espacios de producción normativa.[1173] En la actualidad, cualquier persona, independientemente de su cultura, ya está sometida al mismo tiempo a diferentes regímenes jurídicos y casi-jurídicos de diferentes niveles.[1174]

En un sentido similar, SOUSA SANTOS afirma que actualmente cualquier acción sociojurídica se enmarca en un campo que comprende tres escalas: local, nacional y global, en el cual existe una clara prevalencia normativa de una de ellas. En este sentido,

[1172] *Vid.* Javier DE LUCAS, 'La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos', in Javier De Lucas (ed), *La Multiculturalidad. Cuadernos de derecho Judicial.* (Madrid, 2001), p. 95.
[1173] *Vid.* Touko PIIPARINEN, 'Exploring the Methodology of Normative Pluralism in the Global Age', in Jan KLABBERS and Touko PIIPARINEN (eds). *Normative Pluralism and International Law: Exploring Global Governance* (Cambridge, 2013), p. 36.
[1174] *Vid.* Paul SCHIFF BERMAN, *Global Legal Pluralism* (Cambridge, 2012), p. 4.

el autor se refiere a que más que ordenamientos jurídicos, las sociedades contemporáneas experimentan constelaciones jurídicas.[1175] De esta forma, fenómenos locales y al mismo tiempo transculturales, como los SNS se rigen, a su vez, por diferentes sistemas normativos y de poder. Como la tabla creada por PIIPARINEN, reproducida a continuación, permite evidenciar, en el mundo contemporáneo una metodología apropiada para entender el fenómeno juridico debe considerar la relación entre diferentes fuentes de producción normativa, tanto espacial como sustantiva.

Figure 2.1. Framework of analysis on normative pluralism in the global age.

Los diferentes procesos de expansión de occidente conectan realidades antes aisladas por diferentes clases de barreras físicas, institucionales y políticas. Es así como el pluralismo, como un hecho concreto del mundo, pasa a imponerse como un problema para los sistemas políticos. Como sintetiza PIIPARIEN, desarrollando ideas de GIDDENS: "*normative pluralism was in existence, but only in potentia, because it was held back by the overarching metanorm of state sovereignty, as well as the absence of global technologies to create lines of communication between normative orders. Presently, the lid of the nation-state container is opened by the penetrating fibers of globalization, enabling connections between normative orders*."[1176] El pluralismo jurídico es, como señala GRIFFITHS, un hecho, y "el centralismo jurídico es un mito, un ideal, una pretensión, una ilusión."[1177]

[1175] *Ibid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.,* pp. 53 y 63

[1176] Touko PIIPARINEN, 'Exploring the Methodology of Normative Pluralism in the Global Age', *op. cit.,* pp. 43-45..

[1177] *Vid.* John GRIFFITHS, '¿Qué es el pluralismo jurídico?', in Daniel BONILLA MALDONADO (ed). *Pluralismo Jurídico* (Bogotá, 2007), p. 152.

En el segundo sentido, el término pluralismo jurídico se refiere a una propuesta de reconfiguración de la teoría del Derecho, con la finalidad de poder reconocer aquellos fenómenos contemporáneos de producción de normatividad jurídica extra-estatal. Desde esta perspectiva, se considera que la ampliación de la idea de Derecho es una necesidad de sociedades, como la actual, en las cuales el modelo de Derecho monista, formalista, ya no es capaz de dar respuesta a los nuevos conflictos de intereses que surgen bajo un mismo territorio político-institucional.[1178] Según esta perspectiva, la identificación de todo el Derecho con el Derecho estatal impide reconocer la existencia de sistemas normativos, también de carácter jurídico, que operan dentro de una determinada sociedad.

Esta apertura que ocurre en la modernidad tiene, como indica SOUSA SANTOS dos vertientes: una hegemónica y otra contra-hegemónica. Así, se puede decir que se desarrollan, a la vez, pero de manera desigual, tanto en lo que respecta a las estructuras institucionales que alimentan al sistema capitalista global, como en lo que corresponde a las redes de resistencia entre diferentes iniciativas locales, que asumen ahora también un carácter global, todo ello facilitado por las tecnológicas de comunicación disponibles.[1179] En el caso concreto de análisis de la presente investigación, se observa que la preocupación por los sitios sagrados en el ámbito internacional es el resultado de dos factores: por un lado, la presión económica (respaldada política y jurídicamente) sobre territorios tradicionales (globalización hegemónica), y por otro, la articulación de actores locales indígenas y organismos internacionales dedicados a la conservación (respuesta contra hegemónica).

Por lo tanto, el discurso del pluralismo jurídico tiene dos aspectos a tener en cuenta. Por una parte, se considera una necesidad para dar cuenta de las demandas de las minorías étnicas/nacionales/religiosas ubicadas dentro de los Estados nacionales. Pero, por otra parte, como observa FERRAJOLI, el proceso de pérdida de poder estatal en su capacidad de control de la actividad económica, cada vez más regulada por estructuras normativas paraestatales y supranacionales, significa la debilitación de los compromisos asumidos por el constitucionalismo contemporáneo.[1180] Según el autor, el discurso del pluralismo

[1178] *Vid.* Antonio Carlos WOLKMER, *Pluralismo Jurídico: Fundamentos para una nueva cultura del Derecho* (Madrid, 2018), p. 30.
[1179] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.*, p. 22.
[1180] SOUSA SANTOS incluye como ejemplos de pluralismo jurídico negativo las milicias que operan en algunos países de América Latina en sustitución del poder Estatal, *Vid.* Luigi FERRAJOLI. *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político,*

jurídico tendría un carácter ideológico al contribuir con el quebrantamiento de Estado de Derecho.[1181]

La adopción de una perspectiva pluralista en el marco de la teoría del Derecho, común ya en la sociología y antropología jurídica, permitiría reconocer como jurídicos determinados fenómenos sociales extraestatales. La noción de campo jurídico, propuesta por SANTOS, según la cual el Derecho en su estructura está compuesto por tres elementos: la retórica, la burocracia y la violencia, permitiría por ejemplo reconocer como jurídicos diferentes fenómenos normativos, que actualmente no son considerados Derecho. Este reconocimiento del carácter jurídico de determinadas prácticas sociales puede ser importante a la hora de tratar conflictos reales.[1182]

Como ha observado CORREAS, la teoría general del derecho hegemónica no considera como jurídicos diferentes sistemas normativos que operan dentro de los Estados, cuando sus normas no son producidas por las autoridades legítimamente constituidas por aquel. Esta posición, según el autor es ideológica, porque en algunos casos, por ejemplo, en las comunidades indígenas, las normas de conducta establecidas poseen la misma estructura de las normas estatales: son prescripciones, cuyo incumplimiento implica una sanción (diferentes formas de violencia), y aplicada por un cuerpo de personas autorizadas. La negación de juridicidad en estos casos está justificada exclusivamente por la también ideológica noción de soberanía del estado sobre el territorio. Como bien observa el autor, también la noción de soberanía es bastante cuestionable, considerando que aquellas comunidades son anteriores a la formación de los estados-nación.[1183] Según CORREAS, la teoría general del derecho, por la razón señalada, sería ideológica y de carácter circular, porque define el Derecho en relación con el estado, y excluye otras formas de normatividad, precisamente porque su fuente no es aquella.[1184]

En relación con el caso concreto de la presente investigación, los SNS, se ha evidenciado que, en general, existen una serie de normas sobre las conductas admisibles o no en relación con SNS, y que además existen, por lo general, estructuras que son responsables

op. cit., pp. 143–145; Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.*, p. 63.

[1181] *Vid.* Luigi FERRAJOLI, 'Los fundamentos de los Derechos Fundamentales', in Antonio de Cabo and Gerardo PISARELLO (eds). *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales* (Madrid, 2007), p. 370.

[1182] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.*, p. 53.

[1183] *Vid.* Oscar CORREAS, *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso, op. cit.*, p. 182.

[1184] Ibid., p. 19.

de controlar la observación de dichas normas; además de que hay consecuencias para un eventual incumplimiento de las normas tradicionales. Se trata de normas que pueden ser, en un sentido amplio, consideradas como normas jurídicas. Son estructuras jurídicas de carácter iusnaturalista, no-secular, pero que no dejan de tener elementos de normas jurídicas.

Como señaló GLENN las tradiciones jurídicas de los pueblos indígenas de todo el mundo poseen características muy distintas de las diferentes tradiciones prevalecientes en occidente. La oralidad, la informalidad, la inexistencia de estructuras judiciales, al ser características ajenas al fenómeno jurídico de las sociedades modernas, pueden comprometer el reconocimiento del carácter jurídico de aquellos fenómenos.[1185] Como se tratan de sociedades no-seculares, es muy difícil realizar una separación precisa entre normas de carácter religioso, y normas de carácter "jurídico", porque son sistemas que funcionan bajo un paradigma de derecho natural, según el cual la normatividad es considerada extraída del orden del ser.[1186]

SANTOS observa que el Derecho de estas sociedades indígenas posee una configuración estructural distinta, con una priorización del elemento retórico sobre el burocrático y el violento, lo que no afecta su carácter jurídico. [1187]

En el ámbito de la presente investigación, al igual que como ocurre con la comprensión del Derecho como práctica social culturalmente marcada discutida en los apartados anteriores, una perspectiva pluralista puede servir como criterio de interpretación del papel del Estado en todas sus dimensiones y en relación con los SNS. Una mayor flexibilidad para considerar el carácter jurídico de las normas que regulan internamente las relaciones con aquellos espacios, permitiría crear instrumentos y políticas para garantizar los sistemas de autorregulación. Además, permitiría percibir las dificultades para la aplicación de categorías ajenas a la experiencia jurídica local, como la distinción entre persona y cosa.

[1185] *Vid.* H Patrick GLENN, *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law, op. cit.*, p. 65.
[1186] *Vid.* Val NAPOLEON, 'Thinking About Indigenous Legal Orders', in René Provostç and Colleen Sheppard (eds), *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism* (Dordrecht, 2012), p. 235.
[1187] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.*, p. 59.

3.2.4. Derechos humanos y multiculturalismo

De la misma manera que ocurre con los temas anteriores, el modelo teórico que se utiliza para explicar los derechos humanos y los derechos fundamentales en general influye sobre el análisis de su aplicabilidad práctica en los casos relacionados con SNS. La pregunta fundamental en relación con este tema es saber si el lenguaje de los derechos fundamentales, concebidos dentro de un marco cultural específico - el liberalismo político,[1188] es capaz de dar cuenta de las situaciones multiculturales contemporáneas.

Como indica SOUSA SANTOS, la idea de derechos humanos se basa en algunos presupuestos básicos de la cultura occidental: (1) la existencia de una naturaleza humana que se puede conocer por medios racionales; (2) la naturaleza humana es superior al resto de la realidad; (3) el individuo tiene una dignidad absoluta; (4) la autonomía individual exige una forma de organización social no jerárquica, basada en individuos libres.[1189] Además, la preferencia de derechos individuales sobre los colectivos, y la prioridad de los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales, son también marcas culturales del modelo de los derechos humanos del constitucionalismo contemporáneo.

Considerando el origen y limitaciones históricas del modelo de derechos humanos adoptado por los estados constitucionales, SOUSA SANTOS propone interpretarlos en el marco más amplio de significados propios de cada cultura, utilizando la idea de *topoi*, que serían lugares comunes retóricos aceptados por diferentes grupos humanos, y que son premisas, muchas veces implícitas, para la producción discursiva. Sin embargo, reconocer el origen occidental del modelo de derechos humanos no significa afirmar su inutilidad como instrumento concreto para las luchas políticas contemporáneas. Diferentes autores han señalado que el lenguaje de los derechos fundamentales es la principal, o una de las principales estrategias de resistencia contra-hegemónica utilizada en los sistemas de constitucionalismo moderno. Así, su ubicación histórico-cultural tiene una finalidad exclusivamente hermenéutica. Es decir, en la interpretación del caso concreto, el reconocimiento de su origen permitiría matizar su aplicación.[1190]

[1188] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, *El constitucionalismo de los derechos : ensayos de filosofía jurídica*, *op. cit.*, p. 238.
[1189] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho*, *op. cit.*, p. 515.
[1190] *Ibid.*, p. 518.

Como ha indicado FERRAJOLI, las declaraciones de derechos fundamentales en el constitucionalismo contemporáneo son, al contrario de lo que se afirma, un instrumento de preservación de la diferencia cultural.[1191] El carácter individual y universal de los mismos dota a las personas, y en consecuencia a las culturas de manera indirecta, de instrumentos de resistencia ante intentos de supresión. En este sentido, la importancia que tienen la autonomía y la libertad individual en sus diferentes formas (de pensamiento, de consciencia, etc.) en el modelo liberal constituye una fortaleza del modelo, y no algo negativo. El mismo autor observa que otra característica esencial de los derechos fundamentales es que los mismos han funcionado históricamente como Ley del más débil,[1192] lo que los califica como instrumentos para resistir ante los diferentes poderes públicos y privados que operan en una sociedad determinada.

La respuesta de FERRAJOLI se basa en su compresión formal de los derechos fundamentales como expectativas de prestaciones o de no lesiones, atribuidas de manera universal e indispensable a todos, en cuanto personas, ciudadanos capaces de obrar.[1193] Según esta idea, los derechos fundamentales podrían tener cualquier contenido, y su caracterización como fundamental está relacionada exclusivamente con la universalidad de su titularidad. Otro argumento presentado por FERRAJOLI en defensa de la utilidad del modelo de los derechos fundamentales en situaciones multiculturales, es la separación que hace entre derechos y garantías, la cual permite reconocer la fuerza normativa de un derecho reconocido constitucionalmente, aunque no existan garantías legales positivadas del mismo.[1194] Según esta perspectiva, la ausencia de garantías no afecta al derecho subjetivo.[1195]

Así, sin salir del marco conceptual de los derechos humanos sería posible responder a demandas de reconocimiento de la diversidad cultural, como la que se trata en la presente investigación, si se matiza dicho lenguaje por la necesidad de localizar la interpretación de los derechos humanos, como propone SANTOS a través de la idea de *topoi*. En este

---

[1191] *Vid.* Luigi FERRAJOLI. *Principia Iuris: Teoría del derecho y de la democracia (2. Teoría de la democracia)* (Madrid, 2013), p. 57; Luis PRIETO SANCHÍS. *El constitucionalismo de los derechos : ensayos de filosofía jurídica, op. cit.,* p. 240.
[1192] *Vid.* Luigi FERRAJOLI, *Derechos y Garantias* (Madrid, 2016), p. 54.
[1193] *Vid.* Luigi FERRAJOLI. *Principia Iuris: teoría del derecho y de la democracia (1. Teoría del Derecho)* (Madrid, 2013), p. 685.
[1194] *Vid.* Luigi FERRAJOLI, *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político, op. cit.,* p. 58.
[1195] *Vid.* Antonio DE CABO; Gerardo PISARELLO. 'FERRAJOLI y el debate sobre los derechos fundamentales', in Antonio DE CABO; Gerardo PISARELLO (eds). *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales, op. cit.,* pp. 13.

sentido, tomar en cuenta las diferencias *culturales*, haría posible la regulación de actividades de forma diferente para determinadas minorías, en *excepciones* justificadas con base en el principio de igualdad.[1196]

3.3. PROPUESTA DE UNA HERMENÉUTICA JURÍDICA DEL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Una vez llegados a este punto, corresponde intentar presentar algunas propuestas de soluciones a los problemas identificados en el proceso de institucionalización de los SNS, aplicables tanto a los ordenamientos jurídicos estatales como en el ámbito del Derecho internacional. Tal como indica el propio título del capítulo, dichas soluciones se conciben en el marco de la presente investigación como criterios hermenéuticos, porque considero que los derechos y principios jurídicos ya positivados en las diferentes constituciones rígidas de la segunda mitad del siglo XX, y en los regímenes internacionales y regionales de derechos humanos, constituyen instrumentos jurídicos lo suficientemente capaces de hacer frente a los diferentes problemas resultantes del proceso que se analiza en este trabajo. Siguiendo el razonamiento de STENGERS, respecto a los cambios que el hecho de prestar atención a las cuestiones ontológicas debería producir en la manera de repensar la filosofía política, se puede afirmar que, también en el contexto de la presente investigación, lo que hace falta es, más que la producción de nuevas normas jurídicas, una sensibilidad, es decir, una disposición para interpretar las instituciones jurídicas tradicionales, principalmente los derechos fundamentales, de manera que se tenga en cuenta la importancia concreta que el tema de los SNS tiene en la vida de las comunidades que se relacionan con este tipo de espacios naturales.[1197]

Como se discutió en el apartado anterior, la eficacia de una propuesta proveniente de la hermenéutica jurídica para atender un determinado fenómeno, como por ejemplo los SNS, depende de cómo se concibe el Derecho y las capacidades que se reconocen a la teoría del Derecho y a la dogmática jurídica para interpretar las normas positivas y el Derecho constitucional. En este sentido, se ha reconocido la necesidad de considerar el fenómeno jurídico como una práctica social, culturalmente marcada y dirigida a algunos fines específicos determinados por el Derecho constitucional. Sin romper demasiado con

[1196] *Vid.* Oscar Pérez DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías: una aproximación iusfilosófica* (Madrid, 2005), p. 369.
[1197] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'La propuesta cosmopolítica', *op. cit.*, pp. 17.

la estructura positivada, esta idea del fenómeno jurídico permitiría realizar una interpretación contextualizada de las instituciones relacionadas directamente con SNS.

Como destaca ATIENZA, si el Derecho es considerado como una práctica o una técnica destinada a la solución de conflictos sociales reales, a partir de unos determinados criterios establecidos a nivel positivo, el elemento argumentativo es el centro de todo el fenómeno jurídico, porque la actividad de extraer la norma de los actos normativos, requiere de una actividad motivada por parte de todos los operadores jurídicos.[1198] Y la actividad argumentativa radica en última instancia en dar sentido a la parte positiva del Derecho.

En los Estados constitucionales contemporáneos, donde los principios y los derechos fundamentales son el centro del Derecho del Estado, la necesidad de argumentación es mucho mayor que la de los modelos legalistas del siglo XIX.[1199] Además, como observa SANTOS, ese nuevo paradigma de la teoría del Derecho permite recuperar el potencial emancipador de dicha disciplina, el cual se ha visto ofuscado como consecuencia de la aplicación de una visión demasiado formalista del Derecho.[1200] En este sentido, en los sub-apartados de esta sección, presento cuáles serían estos criterios generales que considero que deberían de informar cualquier acercamiento institucional que se pretenda realizar al fenómeno de los SNS y que servirían para ayudar en la ponderación necesaria entre los conflictos potenciales entre derechos fundamentales que, como se ha observado a lo largo de la investigación, pueden surgir en casos relacionados con SNS.

Tras presentar los criterios generales indicados, en el siguiente apartado intentaré verificar su aplicabilidad en los diferentes modelos de tutela jurídica de los SNS identificados en los capítulos II y III.

3.3.1. Las dificultades para interpretar el fenómeno de los SNS: razones normativas y razones de hechos

A partir del análisis de los conflictos jurídicos relacionados con los SNS, y utilizando los criterios propuestos por MACCORMICK[1201] para evaluar las dificultades de interpretación de un fenómeno jurídico determinado, se puede afirmar que los problemas que afectan a

[1198] *Vid.* Manuel ATIENZA, *El Sentido del Derecho, op. cit.,* p. 265.
[1199] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Curso de Argumentación Jurídica, op. cit.,* p. 21.
[1200] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.,* p. 542.
[1201] *Vid.* Neil MACCORMICK, *Legal Reasoning and Legal Theory* (Oxford, 2003), p. 203.

la interpretación de los SNS son de tres tipos distintos: problemas de identificación, problemas de interpretación y problemas de calificación. Así, se reconoce que se trata de un caso de los denominados casos difíciles, es decir, casos que no pueden ser resueltos por silogismo, o sobre los cuales no hay acuerdo sobre las premisas.[1202]

En primer lugar, existe un problema en relación con el tipo de norma que se debe aplicar para la tutela de aquellos espacios: derecho a la libertad religiosa, derecho a la identidad cultural, derechos de propiedad, etc. En segundo lugar, existen también problemas relacionados con la interpretación del contenido de la norma que se reconoce como la norma aplicable, por ejemplo, cuál es el contenido jurídico de la palabra religión o qué se entiende por identidad cultural. Finalmente, los problemas pueden estar relacionados con la calificación jurídica del hecho. Por ejemplo, ¿están las prácticas religiosas indígenas asociadas a los SNS, protegidas por el derecho a la libertad religiosa?

Por otro lado, utilizando la terminología de ALCHOURRÓN Y BULYGIN, se podría calificar las dificultades de interpretación de aquellos casos como lagunas del conocimiento y lagunas de reconocimiento. Las primeras se presentan cuando no se sabe si el caso individual se encuadra en al caso general previsto en la norma, por falta de conocimiento de las propiedades del hecho. Y las del segundo tipo ocurren cuando existe una dificultad de encuadrar el caso individual en el caso genérico "por falta de determinación semántica de los conceptos que caracterizan al caso genérico."[1203] De esta forma, pueden presentarse las dos situaciones. El primer caso, cuando no se cuenta con conocimiento suficiente sobre la situación concreta de un determinado SNS, aquí hay que recordar que la confidencialidad puede ser un problema importante. El segundo tipo de lagunas son más comunes porque, como ya se ha observado, el concepto de religión adoptado por los tribunales, puede no ser completamente apropiado para encuadrar las religiones animistas.[1204]

[1202] *Ibid.*, p. 156.

[1203] *Vid.* Carlos E. ALCHOURRÓN; Eugenio BULYGIN. *Introduccion a la metodología de las ciencias juridicas y sociales* (Buenos Aires, 1987), p. 63.

[1204] La resolución del caso *Kutnaxa Nation v. Brithish Columbia*, por parte de la Suprema Corte de Canadá, ilustra una laguna de reconocimiento, porque en este caso se consideró que el objeto de la creencia religiosa no estaba amparado por el derecho a la libertad religiosa.

3.3.2. Los conflictos entre derechos fundamentales en las cuestiones relacionadas con los SNS

Una vez superado el primer problema interpretativo mencionado en el apartado anterior, es decir, cuando se ha reconocido el derecho aplicable al caso concreto, sea cual sea el modelo de tutela elegido (que dependerá, obviamente, de la estructura interna de los diferentes ordenamientos jurídicos), surge otro problema que radica en el conflicto entre derechos fundamentales y/u otros principios constitucionales.

A partir de los conflictos analizados, se ha podido observar que potencialmente pueden presentarse entre: (1) libertad religiosa (o identidad cultural) y laicidad del Estado; (2) libertad religiosa (o identidad cultural) y principio de igualdad; (3) libertad religiosa (o identidad cultural) y derecho de propiedad; (4) libertad religiosa (o identidad cultural) e interés público (conservación, científico, etc…).

Como es sabido, en el constitucionalismo contemporáneo la resolución de conflictos entre derechos fundamentales se debe basar de alguna forma en la aplicación del principio de proporcionalidad, es decir, en la ponderación como técnica apropiada para este tipo de conflictos. Obviamente, sería imposible discutir todas las particularidades de las diferentes teorías de la ponderación que se han desarrollado en los últimos años, a partir principalmente de la obra de ALEXY y de DWORKIN. De esta forma, lo que se pretende es, a partir de la exposición de la idea general de la ponderación, demostrar la utilidad de los criterios extrajurídicos que se establecen a continuación.

En primer lugar, habría que verificar en qué casos se puede o se debe recurrir a la ponderación. Según MORESO, el conflicto entre principios se da cuando hay dos derechos (y deberes correspondientes) que son incondicionales y derrotables. Es decir, deberes que son categóricos, cuyo cumplimiento no está condicionado por una acción futura pero que pueden ser derrotados en determinados casos.[1205] De acuerdo con PRIETO SANCHÍS, se trata de conflictos que no pueden ser resueltos por criterios tales como la jerarquía, la cronología o la especialidad. Según este autor, la ponderación es un método para la fundamentación de la preferencia de un derecho fundamental, en oposición a otros que se confrontan con el mismo en un caso concreto.[1206] Se trata de algo que se debe aplicar

[1205] *Vid.* José Juan MORESO, 'Conflictos entre principios contitucionales', in Miguel Carbonell (ed), *Neoconstitucionalismo(s)* (Madrid, 2003), p. 100.
[1206] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, 'Neocontitucionalismo y ponderación judicial', in Miguel Carbonell (ed), *Neoconstitucionalismo(s)* (Madrid, 2003), p. 142.

siempre a un caso en concreto, por lo tanto no se pueden enumerar reglas generales, pues la prevalencia de un determinado derecho por encima de otro siempre se tendrá que evaluar ante las situaciones fácticas concretas.[1207]

Según GUASTINI, citado por MORESO, la ponderación posee tres características: a) ocurre entre principios, en los cuales los supuestos de hecho se superponen parcialmente, y por esta razón no es posible rechazar o excluir de inmediato uno de ellos; b) consiste en el establecimiento de una jerarquía axiológica entre los principios en conflicto, en el sentido de que la opción por un principio (o derecho fundamental) en lugar de otro ocurre como consecuencia de un juicio de valor; c) la ponderación siempre ocurre en un caso concreto, es decir, se trata de una *jerarquía móvil*, porque en otro caso la solución para el conflicto en cuestión puede ser la inversa.[1208]

De conformidad con PRIETO SANCHÍS, los requisitos básicos de la ponderación son: a) un fin legítimo, es decir, las pretensiones en conflicto deben ser ambas legítimas, no contrarias al Derecho; b) adecuación, idoneidad de la medida que se pretende adoptar para restringir el objetivo que contraria uno de los derechos fundamentales; c) ser una acción necesaria, es decir, no existe una solución alternativa igualmente buena, ya que esta por sí sola ya resolvería el conflicto; d) finalmente, el juicio de proporcionalidad, que constituye fundamentalmente el núcleo de la ponderación; según este juicio, se debe investigar si el grado de afectación de un bien constitucional está justificado por la satisfacción de otro bien o valor constitucional.[1209] Como observa ZORRILLA, estos cuatro elementos son etapas que se analizan de forma consecutiva, y si uno de los elementos no está presente, no se puede realizar la ponderación o aplicar el principio de proporcionalidad.[1210]

La ponderación busca justificar el grado de sacrificio impuesto a un bien constitucional, a partir de la comparación de los efectos de una decisión diferente sobre otro bien constitucionalmente protegido. Se trata de saber si los beneficios obtenidos superan los costes de la acción para el bien constitucional afectado.[1211] Esta comparación en el caso concreto entre los efectos de la aplicación de un principio o de otros es lo que ALEXY

[1207] *Ibid.*, p. 143.
[1208] *Vid.* José Juan MORESO, 'Conflictos entre principios contitucionales', *op. cit.*, pp. 102–103.
[1209] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, 'Neocontitucionalismo y ponderación judicial', *op. cit.*, pp. 151.
[1210] *Vid.* David MARTÍNEZ ZORRILLA, *Conflictos constitucionales, ponderación y indeterminación normativa* (Barcelon, 2007), p. 239.
[1211] *Ibid.*, p. 244.

denomina como la dimensión del peso de los principios, en contraposición con la validez, la cual permanece igual para los dos principios en conflicto.[1212]

En las situaciones analizadas en la presente investigación, considerando los intereses en conflicto, recurrir a mecanismos de comparación entre principios y derechos fundamentales parece ser esencial. La tarea efectiva, como ya se ha señalado, se debe realizar en el caso concreto, pero hay algunos elementos generales extrajurídicos que podrían influir en cualquier situación concreta. En el apartado siguiente, se hace referencia a estos elementos.

3.3.3. Elementos extrajurídicos a ser consideradores en la argumentación en materia de SNS

3.3.3.1. Reconocer el origen del problema: colonización y expansión institucional y económica de occidente

El primer aspecto que se considera fundamental a la hora de diseñar cualquier instrumento de política pública y/o normativo relacionado con la institucionalización de los SNS es tener en consideración el origen de los conflictos. En este sentido, es fundamental reconocer que las demandas actuales relativas a SNS son una consecuencia histórica del proceso de colonización y del acaparamiento de territorios de los pueblos indígenas, el cual continúa en la actualidad a través de la expansión de los diferentes procesos extractivistas. En palabras de DE LA CADENA Y BLASER, el antropoceno se manifiesta en los países del Sur Global a través del extractivismo. Estados y corporaciones, legitimados por los sistemas jurídicos nacionales e internacionales, posibilitan la expansión extractivista contemporánea sobre territorios que todavía se encuentra fuera del flujo global.[1213] Así, los conflictos tienen un origen histórico aún activo en la actualidad, es decir, los procesos coloniales cambian de forma pero siguen produciéndose.

Las demandas basadas en los derechos de los pueblos indígenas en general, dentro de las cuales las demandas relacionadas con SNS constituyen un ejemplo, se incluyen dentro de lo que TULLY denomina como el tercer movimiento de descolonización y anti-

[1212] *Vid.* José Juan MORESO, 'Conflictos entre principios contitucionales', *op. cit.*, p. 114; Robert ALEXY. *Teoria dos direitos fundamentais* (São Paulo, 2014), pp. 93–94.
[1213] *Vid.* Marisol DE LA CADENA;Mario BLASER. *A world of many worlds*, *op. cit.*, p. 2.

imperialismo, en el cual las minorías (culturales, étnicas) de los estados-nacionales buscan que se reconozcan, en mayor o menor grado, derechos de existencia autónoma.[1214]

El hecho de tener en mente que, en última instancia, el origen del problema está en la expansión del Occidente Global (*global west*) entendido como propone STENGERS, como una máquina que se expande a través de la destrucción o la asimilación,[1215] es un factor que debería de guiar la búsqueda de soluciones lo más receptivas posibles de los intereses de dichas comunidades. Al final, si el origen del problema se puede atribuir a la estructura económica e institucional de occidente, las soluciones que se piensan desde las instancias internacionales deberían reconocer, como procedimiento previo, su culpa y crear mecanismos institucionales diversos que reflejen aquel reconocimiento, para así intentar corregir la injusticia histórica. Ahora bien, ¿cuáles son estos mecanismos? Las respuestas son múltiples, y la evolución de los derechos de los pueblos indígenas en el Derecho internacional constituye un ejemplo de un largo proceso de recuperación de espacios de participación y de decisión de aquellas comunidades anteriormente excluidas de la esfera política.

Reconocer la deuda histórica significa ser capaz de matizar principios fundamentales del Estado de Derecho, en los conflictos concretos relacionados con el tema. Un ejemplo concreto sería la capacidad de crear un régimen especial de uso y acceso para los SNS ubicados en tierras actualmente *públicas* pero que históricamente constituían territorios tradicionales de algún pueblo originario. Nociones como la de ciudadanía diferenciada o la matización de la idea de soberanía, son ejemplos importantes desde la teoría política contemporánea que denotan esta abertura institucional. Como se evidenció en el caso de los EE.UU., al analizar el régimen de este país en concreto, esta mirada histórica debería, por ejemplo, posibilitar una interpretación más laxa de la cláusula de establecimiento.

Por otra parte, la consecuencia más fundamental de la adopción de esta perspectiva es la incorporación de la idea de que el tratamiento normativo-institucional debería ser la última solución. Aquí, probablemente, la manera más eficaz de tutelar o proteger un SNS sería, en la medida de lo posible, dejarlo fuera de cualquier orden normativo-institucional

[1214] TULLY considera las demandas contemporáneas por reconocimiento cultural de los diferentes grupos sociales que se han organizado en luchas políticas en el siglo XX (mujeres, minorías étnicas y religiosas) como una tercera etapa del constitucionalismo moderno, que nace como una reacción anti-imperialista. Según el autor, aquellas minorías, ahora ubicadas dentro de los Estados nacionales, continúan la vocación anti-imperialista propia del constitucionalismo. *Vid.* James TULLY, *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity*, *op. cit.*, p. 16.

[1215] *Vid.* Isabelle STENGERS, 'The Challenge Of Ontological Politics', *op. cit.*, p. 86.

estatal o internacional. La respuesta del Estado debería aparecer exclusivamente en los casos en los que ya exista un peligro real de afectación, y en los que, por lo tanto, la única solución posible sea el hacerlos visibles institucionalmente.

Ideas como la autolimitación del crecimiento económico y/o del crecimiento institucional, a pesar de ser utópicas, serían las soluciones más adecuadas para frenar la afectación de espacios sagrados que actualmente continúan bajo la tutela de sus comunidades tradicionales. A partir de este principio se podrían cuestionar diferentes sistemas de visibilización institucional generalizada, como la que ocurre, por ejemplo, a través de los sistemas de registro en Australia. Existe una paradoja en todos los sistemas de protección del patrimonio natural y cultural, los posibles resultados negativos de la visibilidad de estos espacios a través de los órganos internacionales, como por ejemplo mediante las listas de patrimonio. Si bien, por un lado, es posible movilizar dinero y herramientas de gestión y jurídicas para la protección; por otro, puede haber un incremento significativo de otros tipos de presión sobre la zona, como el turismo, la investigación científica, etc.

La institucionalización, o visibilización institucional de un fenómeno en el ámbito internacional puede provocar lo que SANTOS denomina globalismo localizado,[1216] es decir, la incidencia en el ámbito local de valores, prácticas y normas externas. Este proceso de judicialización del fenómeno podría, además, contribuir al aumento de la presión ejercida sobre el mismo como consecuencia de intereses económicos sobre el área en cuestión y sobre el conocimiento tradicional de la fauna y la flora de aquellos espacios, potenciando así la biopiratería y/o la bioprospección.[1217]

3.3.3.2. Reconocer los límites al conocimiento directo del fenómeno

La segunda regla hermenéutica que se considera fundamental para este estudio es el reconocimiento de los límites del conocimiento de todo el fenómeno de los SNS por parte de las estructuras y modos de vida occidentales modernos. En relación con este aspecto, parece fundamental recurrir al papel político que debe tener la antropología contemporánea, el cual ya fue tratado en la primera parte de este capítulo. Como afirma

[1216] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho, op. cit.*, p. 310.
[1217] *Vid.* Adam HUSSEIN ADAM, *Recognising Sacred Natural Sites and Territories in Kenya: An Analysis of how the Kenyan Constitution, National and International Laws can Support the Recognition of Sacred Natural Sites and their Community Governance Systems* (Nairobi, Kenya, 2012), p. 17.

MCGEE, se trata de reconocer e incluir en el discurso jurídico un elemento de indeterminación y de inconmensurabilidad.[1218]

En este sentido, un SNS es algo ajeno al naturalismo que inspira la constitución del modo de vida occidental moderno. Como ya se ha podido observar a lo largo de este trabajo, se despliegan entidades que desde una perspectiva occidental sencillamente no existen, o que son reducidas a simples antropomorfizaciones simbólicas de una naturaleza real, accesible exclusivamente a través de la ciencia occidental moderna. Los conflictos asociados a SNS son complejos porque, como ya se ha señalado anteriormente, no existe siquiera acuerdo sobre la cosa misma objeto de protección. Por lo tanto, la formulación de una política pública general sobre el tema debería de tener muy presente aquellos límites, para no caer en el pecado antropológico por excelencia del etnocentrismo, es decir, de reducir una experiencia ajena a la experiencia propia de la cultura de la persona que interpreta.

Nuevamente, la propuesta de la descolonización como metodología básica para reinterpretar las relaciones entre el occidente moderno y los colectivos extramodernos, tendría que aplicarse a la epistemología. Es imposible dar una respuesta política a un problema que reside, como se ha destacado en la primera parte del presente capítulo, en un conflicto ontológico, manteniendo a la vez la estructura de comprensión de la realidad única. Tal y como han afirmado diferentes autores, alcanzar una política intercultural es imposible si no se reconoce alguna especie de pluralismo epistemológico.[1219] En este sentido, es fundamental incorporar en el discurso político y también jurídico la idea del pluriverso, a la cual ya se hizo referencia en la primera parte, como un modo de aceptar la co-existencia institucional de mundos que son, en muchos casos, irreductibles. O, en las palabras de DE LA CADENA, el reconocimiento de un mundo con muchos mundos.[1220]

La participación directa de todos los actores de un conflicto determinado, el recurrir a la función diplomática de los antropólogos y el esfuerzo por no reducir las narrativas y experiencias del otro, deberían de constituirse en principio s fundamentales para inspirar cualquier respuesta jurídico-institucional en relación con los SNS.

[1218] *Vid.* Kyle MCGEE, *Bruno Latour : the normativity of networks*, *op. cit.*, p. 87.
[1219] *Vid.* León OLIVÉ, 'Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica', in León OLIVÉ; Boaventura de SOUSA SANTOS (eds). *Pluralismo epistemológico* (La Paz, Bolivia, 2009), p. 20.
[1220] *Vid.* Mario BLASER; Marisol DE LA CADENA. 'Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds', *op. cit.*, p. 4.

3.3.3.3. Reconocer la insuficiencia de las categorías tradicionales del pensamiento jurídico occidental para el tratamiento del fenómeno. El problema de la traducción

En relación directa con el tema tratado en el apartado anterior, es fundamental reconocer la insuficiencia de las dicotomías sujeto-objeto, persona-cosa, cultura-naturaleza, para dar respuesta a cuestiones relacionadas a un fenómeno como el de los SNS. A lo largo de toda la exposición que se ha realizado en los capítulos anteriores ha quedado claro que dichos fenómenos, en su mayor parte por estar vinculados a ontologías distintas, no pueden ser propiamente reducidos a nuestra estructura binaria de clasificación de los entes que forman parte de la realidad.

En algunos casos, la relación con el SNS es de carácter intersubjetivo y no una relación entre sujeto-objeto. En este sentido, tratar un SNS como una cosa en sentido jurídico puede no resultar adecuado ni suficiente para reflejar la naturaleza real de la relación y, además, puede dar lugar a respuestas injustas por parte de aparato judicial.[1221]

De esta manera, se puede constatar que existe un importante problema a la hora de traducir realidades asociadas a los SNS al lenguaje occidental y al lenguaje jurídico. Como es ampliamente reconocido, el Derecho es antes que todo un lenguaje técnico artificial creado a partir del uso común de las palabras en un contexto socio-cultural determinado. Cuando diferentes operadores jurídicos se acercan un determinado fenómeno, el primer acto que se desarrolla es el de traducir el fenómeno a categorías conocidas. Aquí surge un problema porque las palabras utilizadas para la traducción poseen un contenido semántico muy distinto según el contexto.

De manera general, otro problema relativo al lenguaje y que afecta a los litigios relacionados con pueblos indígenas, es la necesidad de que las demandas se formulen utilizando las categorías jurídicas existentes, aunque determinada categoría no cuente con un sentido interno. El ejemplo claro de esta situación es la reivindicación de la propiedad del territorio tradicional, cuya noción de propiedad es ajena a muchas otras culturas.[1222]

Aquí sería necesario aplicar también la idea general de descolonización a las categorías fundamentales del pensamiento jurídico occidental moderno, y la apertura a diferentes

[1221] Más adelante, cuando se analicen las diferentes respuestas jurídicas, se profundizará en cuál sería la mejor opción.
[1222] *Vid.* James TULLY, *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity*, *op. cit.*, p. 39.

formas de autorregulación, el reconocimiento de principios de auto-gobierno e, incluso, de diferentes ideas de soberanía dentro de un mismo territorio institucional.

Como se ha demostrado a lo largo de la presente investigación, esta *hibridación*[1223] de los sistemas jurídicos ya es un hecho. Categorías como *derechos de la naturaleza*, o la protección de los elementos metafísicos de un río, o incluso la forma en que se definen los bosques sagrados en la Orden Interministerial de Benín, son ejemplos claros de conceptos híbridos que mezclan ideas propias de los sistemas jurídicos occidentales con ideas provenientes de otros regímenes ontológicos.

3.3.3.4. Reconocer la incidencia de diferentes sistemas normativos: autorregulación y derecho consuetudinario

Una consecuencia directa de lo tratado en el apartado anterior, es la necesidad de reconocer que el tratamiento político-jurídico de los SNS debe incorporar, en mayor o menor grado, nociones de pluralismo jurídico. Este principio tiene por objeto crear estructuras que puedan ser receptivas de los sistemas normativos locales en lo que respecta a la gestión y cuidado de los SNS. La capacidad de autogobierno es fundamental en cualquier SNS.

En las sociedades contemporáneas, los fenómenos jurídicos son de naturaleza compleja e inciden de diferentes formas en el orden normativo, local, nacional e internacional, y también en las normas producidas en el ámbito de las organizaciones no-gubernamentales.[1224] En el caso de fenómenos como los SNS de naturaleza transcultural, la situación se agrava, porque inciden en ellos no solamente normas de carácter jurídico. Las sociedades contemporáneas son sociedades multiculturales, y las sociedades en las cuales existe una presencia de pueblos indígenas lo son en un sentido aún más radical.

Desde una perspectiva jurídica, el gran problema en este tipo de sociedades radica en como compaginar derechos diferentes para grupos específicos dentro de un mismo espacio territorial político.[1225] En algunos casos, la única respuesta del Estado-nacional es la de reconocer la posibilidad de autorregulación aunque sea en alguna medida, es decir, de abrir espacio dentro del sistema jurídico nacional para que determinados sectores

[1223] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *O fim do Império Cognitivo: A afirmção das epistemologías do Sul*, *op. cit.*, p. 478.
[1224] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Filosofia del Derecho y Transformación social*, *op. cit.*, p. 106.
[1225] *Vid.* Mario RUIZ SANZ, 'Sociedades Multiculturales y Sistemas Jurídicos: intersecciónes y confrontaciones', *Derechos y Libertades*, ii/32 (2015), pp. 79–105.

de la vida de determinados grupos puedan continuar regulándose por las normas tradicionales, o utilizando las palabras de RUIZ SANZ, a través de los microsistemas normativos que operan en aquel contexto.[1226]

Las demandas contemporáneas para reconocer la diversidad *cultural* dentro de los Estados-nación contemporáneos no siempre están, como en momentos históricos anteriores, relacionadas con la pretensión de formar un Estado-nación diferente, pero se relacionan precisamente con la capacidad de autorregularse en las cuestiones más sensibles para cada grupo como, por ejemplo, las cuestiones religiosas. [1227]

Obviamente, dentro del sistema de los Estados-Naciones, la soberanía sobre el territorio es uno de los principios fundantes del Estado. La teoría política liberal reduce el Derecho al Derecho del Estado.[1228] Que el Estado nación abdique del ejercicio del poder de gobierno sobre una parte de su territorio formal es algo poco aceptable dentro del paradigma actual. En los casos en los que los SNS están ubicados en áreas públicas, la situación se complica aún más por la existencia de intereses confrontantes. Sin embargo, incluso en estos últimos casos, una interpretación amplia, que reconozca las deudas históricas y la importancia de aquellos espacios para determinados colectivos, permitiría incluso matizar los principios más fundamentales del Estado de Derecho: igualdad, soberanía territorial, etc.

Como ya se ha señalado con anterioridad, en muchos de los SNS relacionados con poblaciones originarias funciona un sistema de gobernanza espiritual (*spiritual governance*), según el cual el grupo humano se relaciona con el *numina*, o el *genius loci*, de una manera que se podría considerar jurídica; es decir, basada en una relación de reciprocidad y de autoridad. En aquellos casos, al contrario de lo que sería lógico suponer desde una perspectiva occidental, el grupo humano no tiene autoridad máxima sobre una determinada parcela del territorio, sino que el grupo está bajo la autoridad del *numina* local. Y la actividad política se desarrolla entre todos los seres que se considera que habitan el espacio.[1229] Estas prácticas de *gobernanza espiritual* constituyen el sistema consuetudinario que más se contrapone a los sistemas normativos estatales, al asumir hechos que el Derecho de los diferentes Estados-nación no reconocen.

[1226] *Ibid.*, p. 84.
[1227] *Vid.* James TULLY, *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity*, *op. cit.*, p. 16.
[1228] *Vid.* Manuel ATIENZA, *Filosofia del Derecho y Transformación social*, *op. cit.*, p. 311.
[1229] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood*, *op. cit.*, p. 22.

3.4. APLICACIÓN DE LOS CRITERIOS HERMENÉUTICOS A LOS DIFERENTES MODELOS DE TUTELA JURÍDICA IDENTIFICADOS

3.4.1. Consideraciones sobre la aplicación del derecho a la libertad religiosa a los casos relacionados con SNS

A partir de las consideraciones extrajurídicas que se hicieron en la primera parte de este capítulo y que fueron sintetizadas en los criterios hermenéuticos recogidos en el apartado anterior, es posible extraer algunas consecuencias preliminares para cada modelo en concreto.

Dada la generalidad del análisis propuesto, lo que se prevé a continuación tendrá mayor o menor aplicabilidad en cada ordenamiento jurídico concreto, pero los planteamientos fundamentales son aplicables a todos los ordenamientos que reconozcan el derecho en cuestión.

En primer lugar, considerando el análisis realizado en la presente investigación y la importancia histórica, el nivel de garantías existente y la familiaridad de los tribunales con su tutela, se puede afirmar que el derecho a la libertad religiosa es el mejor mecanismo para la tutela de los SNS disponible en el Derecho positivo de la mayoría de los Estados constitucionales contemporáneos. Sin embargo, la utilización efectiva del principio de libertad religiosa debe considerar algunas cuestiones de hecho relacionadas con la naturaleza de las religiones animistas.

En relación con el derecho a la libertad religiosa, se identifican dos puntos fundamentales. Primero, no se debe perder de vista la situación histórica que contextualiza los litigios relacionados con SNS, es decir, tener presente que se trata de problemas remanentes de la colonización.[1230] En segundo lugar, se debería de realizar una interpretación teleológica y valorativa del concepto de religión, considerando las limitaciones que existen actualmente respecto de su alcance, las cuales están, de acuerdo a lo descrito en el capítulo III, relacionadas con la situación histórica que dio lugar al reconocimiento de aquel derecho.

[1230] Como indica BURTON en el caso de los EE.UU. el argumento histórico se ve reforzado por la doctrina del *trust* aplicable a las relaciones entre el Estado americano y las primeras naciones. *Vid.* Lloyd BURTON, *Worship and wilderness : culture, religion, and law in the management of public lands and resources* (Madison, 2002), p. 295.

Estos dos puntos podrían contribuir con la justificación de políticas más amplias que permitan acomodar intereses religiosos de pueblos indígenas en áreas públicas considerando, en primer lugar, que se trata de una necesidad de corregir un error histórico del pasado. La situación histórica podría conferir una justificación para adoptar medidas de igualdad sustancial, de la misma manera que en otros casos de acción afirmativa.

En segundo lugar, una política de acomodación más amplia podría basarse en una interpretación teleológica de la libertad religiosa, la cual está íntimamente relacionada con la dignidad de la persona.[1231] Si, como un derecho fundamental, el derecho a la libertad religiosa es de titularidad universal, su interpretación debería ser bastante laxa para incluir a todas las situaciones de hecho, es decir, a todas las ideas diferentes de religión existentes en una determinada comunidad política.

Este tipo de tratamiento diferenciado en relación con las religiones que cuentan con SNS, estaría justificado en el marco de las actuales democracias constitucionales, por las dos razones previamente señaladas. La situación histórica y el vínculo esencial con el territorio de aquellas religiones justificarían un procedimiento de discriminación positiva en los casos de conflictos sobre SNS ubicados en áreas públicas.

3.4.2. Consideraciones sobre el derecho a la identidad cultural

Como se ha podido observar, principalmente a partir de la jurisprudencia de la CIDH, el derecho a la identidad cultural también se ha vinculado a algunos casos relacionados con SNS. Su utilización en casos de esta naturaleza plantea una serie de cuestiones que están directamente relacionadas con el tema anterior. El intento de tutelar derechos asociados a SNS mediante la referencia al derecho a la identidad cultural,[1232] a pesar de que conceptualmente es plenamente posible, puede resultar yendo en contra de los intereses de las comunidades asociadas a aquellos espacios.

En primer lugar, considerado la forma positiva del derecho a la identidad cultural prevista, por ejemplo, en el art. 15, 1 a) del PIDESC, generalmente las actividades de carácter religioso también podrían ser consideradas como elementos de la cultura de un

[1231] *Vid.* Richard B COLLINS, 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *op. cit.*, p. 242.
[1232] Como ya se observó en el apartado 2.1.3 del capítulo III, el derecho a la identidad cultural es uno de los denominados *derechos culturales*.

determinado pueblo y, en este sentido, en teoría podrían ser tuteladas también a través del derecho a la identidad cultural.

Sin embargo, como la libertad religiosa se tutela a través de un derecho más específico y que, además, goza de mayor fuerza normativa por su ubicación en el marco de los derechos fundamentales y que posee incluso, por su precedencia histórica, más garantías positivadas, existe la posibilidad de fundamentar una reclamación basándose en el derecho a la libertad religiosa, pero difícilmente a alguien se le ocurriría plantear una demanda con fundamento en el derecho a la identidad cultural.

Obviamente, las afirmaciones que se hacen en torno al derecho a la identidad cultural en ámbito de las declaraciones sobre derechos de los pueblos indígenas tienen el objetivo de proteger la cultura general de aquellos pueblos contra posibles riesgos de asimilación, etnocidio, etc. Así, el artículo X.1 de la DADPI y e artículos 8, 2 a) y 33, 1 de la DNUDPI, denotan claramente dicho objetivo.

La amplitud del concepto de cultura en el Derecho moderno es un problema fundamental, tal como se evidenció en la primera parte de este capítulo final. En el amplio abanico caben desde prácticas culinarias, bailes típicos, música, hasta cosas tan fundamentales como la cosmología o las prácticas religiosas. Cualquier fenómeno sobre el que no se sepa con certeza si se trata de algo objetivo o no, se considera como cultura. El empleo del concepto de cultura, para referirse a prácticas tan diferentes es susceptible del mismo tipo de crítica que se hace al uso de la expresión "usos y costumbres" para referirse a los sistemas normativos indígenas, con la finalidad de retirarle su carácter jurídico.[1233]

La vaguedad del término que, incluso en el lenguaje común es problemático, aumenta significativamente en las declaraciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, tanto en la Americana, como en la de las Naciones Unidas, en las cuales para complicar aún más la situación, se refieren además de a la cultura y a la religión indígena, a otro concepto, el de espiritualidad indígena, sobre el cual no se sabe bien si es religión, en sentido jurídico, o no. Aumentando el grado de incertidumbre conceptual, en la Declaración Americana, se utiliza el término *cosmovisión*.

Esta amplitud de conceptos similares puede ser negativa para los intereses de los propios pueblos indígenas, porque pueden servir para excluir las prácticas religiosas de estos

[1233] *Vid.* Esteban KROTZ, 'Sociedades, Conflictos, Cultura y Derecho desde una perspectiva Antropológica', *op. cit.*, p. 37.

pueblos de la incidencia formal de la libertad religiosa. A pesar de que en un sentido antropológico o sociológico ambos términos serían apropiados para explicar las prácticas religiosas, la palabra religión, por su larga tradición como un concepto jurídico, es preferible, por sus consecuencias prácticas en la tutela de derechos fundamentales.

Considerando la diferencia, a nivel de la fuerza normativa, entre el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la identidad cultural, la utilización de este último en casos relacionados con SNS solamente se justifica como segunda opción, en el caso de que el primer argumento, por alguna particularidad concreta del ordenamiento jurídico no pueda ser aplicado.[1234]

3.4.3. Consideraciones sobre el conflicto de intereses en áreas públicas, principio de igualdad sustancial

Las mismas razones mencionadas en el apartado anterior, así como una visión realista de la importancia de los SNS para los colectivos que los utilizan teniendo en cuenta todas las consideraciones sobre el carácter animista de este tipo de cosmología, deberían también servir para justificar una jerarquización de los intereses particulares existentes sobre áreas públicas. En este sentido, se resalta la importancia de no reducir las relaciones que se establecen con los SNS como algo que pueda ser considerado exclusivamente como cultural. Entender el fenómeno como algo religioso, entendiendo a su vez el papel fundamental del espacio físico para estas tradiciones, constituye una medida que permitiría escalonar intereses privados en áreas públicas legítimamente.

En un conflicto de intereses sobre el uso de determinada área pública, el interés religioso concreto de las religiones que se fundamentan en gran parte en la tierra debería prevalecer sobre otros posibles intereses sobre el mismo lugar (recreacionales, económicos, estéticos, deportivos, etc.). La discriminación positiva en el caso en cuestión estaría justificada al tener en consideración las consecuencias de la insatisfacción de los distintos intereses. La pérdida o la limitación de una práctica religiosa no se puede comparar con la insatisfacción de un interés deportivo o recreativo. Este argumento se ve reforzado también por la atención que se presta al origen histórico del problema. El tratar de igual manera los diferentes intereses daría lugar a consecuencias muy desiguales para los diferentes actores cuyos intereses están en juego.

[1234] Por ejemplo, por algún precedente judicial, como ocurre en la actualidad en los EE.UU., como se vio en el capítulo III.

Si se entiende la igualdad en un sentido sustancial,[1235] dichas medidas podrían ser justificadas. Concebidas de esta manera, estas medidas pueden ser consideradas como garantías del derecho fundamental a la libertad religiosa.

3.4.4. Autonomía, libertad, dignidad y Sitios Naturales Sagrados

Como ya se ha mencionado anteriormente en la discusión sobre la jurisprudencia de la CIDH, dicha Corte empezó un movimiento, principalmente a partir de la decisión basada en una interpretación sectorizada o *cultural* del derecho a la vida, en conjunción con el derecho a la igualdad, en el caso *Comunidad Yakye Axa v. Paraguay*.[1236] La Corte introdujo la noción de vida digna, como una forma de concretar el derecho abstracto a la vida, consagrado por ejemplo en el artículo 4 de la CADH. La idea de vida digna amplía la noción del derecho a la vida como una expectativa de no lesión, y pasa a incluir la expectativa de prestaciones positivas por parte del Estado.[1237]

Como ya se ha podido observar, también en materia de derechos indígenas la CIDH ha señalado en diferentes ocasiones la necesidad de tener en cuenta la cosmovisión, la espiritualidad, o la cultura propia a la hora de interpretar todos los derechos humanos eventualmente aplicables a un caso concreto. En la misma decisión citada en el párrafo anterior, la interpretación cultural del derecho a la vida se ampara también en el derecho al desarrollo progresivo (art. 26 de la CADH).[1238]

El mismo razonamiento que aplicó la CIDH en la interpretación del derecho a la vida en los casos de comunidades indígenas podría ser utilizado de manera extensiva en la interpretación de otros derechos clásicos del constitucionalismo: la autonomía, la libertad, la dignidad de la persona humana. Y es que, todos los sistemas jurídicos occidentales reconocen si no expresamente, por lo menos implícitamente, dichos valores fundamentales.

Si se considera que el contenido axiológico de los modelos de Estado de Derecho constitucional actuales debe ser mínimo, por originarse a partir del modelo liberal de Estado, ideas jurídicas tales como la de dignidad humana o la de autonomía deberían de

[1235] *Vid.* Luis PRIETO SANCHÍS, 'Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial', *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, xxii (1995), pp. 9–57.
[1236] *Vid.* el apartado 4.1.4 del capítulo III
[1237] *Vid.* Christian STEINER; Patricia URIBE (eds). *Convención Americana sobre Derechos Humanos comentada* (México, 2014), p. 128.
[1238] *Vid.* el párrafo 163 de la decisión. 'Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Sentencia de 17 de junio de 2005. (Fondo, Reparaciones y Costas). Serie C no 125.', p. 163.

interpretarse siempre a partir del caso concreto. Esta interpretación abre también la posibilidad a una interpretación cultural del Derecho, considerando la necesidad de que la aplicación sustancial de estos principios o normas solo se puede determinar a partir del análisis de los valores que operan en una situación concreta. Es decir, la idea de vida digna o de vida autónoma puede variar de manera significativa entre culturas. La tutela formal de este tipo de derechos subjetivos permite ampliar la actividad interpretativa.

Principalmente, la idea de una vida digna, común en diferentes documentos sobre derechos humanos, y en diferentes constituciones, podría servir como un fundamento jurídico positivo importante en casos relacionados con SNS si se tienen en consideración los criterios extrajurídicos previamente mencionados y se parte de una idea del fenómeno jurídico tal como se ha discutido anteriormente. De esta forma, el contenido de la idea abstracta de vida digna se concretaría a partir de los elementos extrajurídicos.

3.4.5. Pluralismo jurídico y nuevos sujetos de derechos

El reconocimiento de nuevos sujetos de derechos es, junto con la posibilidad de recurrir al derecho a la libertad religiosa, la principal herramienta jurídica disponible para la tutela de los SNS en cualquier ámbito institucional.

A partir del análisis de casos, y de la investigación sobre la naturaleza general de las relaciones que se establecen con los SNS, se ha podido identificar tres puntos positivos principales de dicho modelo jurídico:

(a) Una mejor traducción de las cosmovisiones indígenas al lenguaje jurídico, es decir, considerando que las relaciones que se establecen con los SNS son del tipo sujeto-sujeto, relaciones inter-subjetivas, principalmente en el caso de los *enspirited SNS*, el reconocimiento de personalidad jurídica refleja de manera más apropiada esa relación. En los modelos anteriores, los SNS siguen siendo objetos y no sujetos, lo que representa una forma reduccionista de traducir jurídicamente la relación concreta. Obviamente, esta ventaja opera de manera exclusiva para los SNS de tradiciones animistas y no para los demás SNS, como pueden ser los relacionados con los grandes monoteísmos.

(b) Además, en algunos de los casos en los que se reconoce la personalidad jurídica, las normas incluyen también otros elementos de las cosmologías locales en los SNS. Por ejemplo, en los casos de los ríos en Nueva Zelanda se reconoce que son entidades vivas y que poseen una dimensión inmaterial.

(c) Otro punto positivo es que el reconocimiento de personalidad jurídica en los casos que se han planteado suele venir acompañado de un reconocimiento de la legitimación procesal de la entidad constituida como representante legal del elemento natural. La capacidad de poder activar el poder judicial para contrarrestar las amenazas que sufre el titular de derechos constituye un instrumento de reacción importante en situaciones de litigio.

Sin embargo, el reconocimiento de la personalidad jurídica de elementos naturales siempre ha venido asociado a la constitución de un cuerpo de representantes legales, responsables de ser "la voz del elemento natural", en palabras de la Ley neozelandesa. La eficacia de la declaración de personalidad jurídica dependerá de la forma en la cual se constituyan estos consejos o representantes. En el caso de Nueva Zelanda, considerando el tamaño del río Whanganui y también los diferentes intereses existentes sobre el mismo, se termina por crear un órgano de representación compuesto por diferentes actores estatales, propietarios y representantes de los maorís. Sin embargo, este modelo de composición de los consejos de representación puede representar un problema porque puede retirar a la comunidad local determinado poder de decisión sobre sus territorios sagrados. No obstante, en casos como el del río neozelandés, puede ser la única solución si se tiene en consideración su dimensión.

Por lo tanto, la manera de constituir la forma de representación del ente natural declarado como sujeto de derechos es lo que determinará en realidad la eficacia y utilidad o no de dicho reconocimiento de personalidad jurídica, porque no servirá de nada reconocer un sujeto de derechos si los principales interesados en él no pueden ser sus representantes reconocidos a nivel legal.

3.5. EL PROBLEMA DE LA ESCALA

En el ámbito internacional, el proceso de institucionalización que se ha considerado a lo largo de la presente investigación se torna aún más complejo debido esencialmente a las dificultades relacionadas con los procesos de participación directa de las comunidades afectadas, es decir, las diferentes comunidades indígenas.

A pesar de que el Derecho internacional de los pueblos indígenas se ha venido desarrollando de manera progresiva desde los años 1980, y de que en la actualidad existen mecanismos de participación directa en la ONU, considerando la variedad de poblaciones indígenas en el mundo, su representatividad es muy limitada.

En la actualidad, como se reflejó en el capítulo II, todos los documentos sobre SNS elaborados por las diferentes organizaciones internacionales son de carácter no vinculante, esto es, se trata de guías de aplicación y directrices, códigos de conducta, etc. Sin embargo, estos instrumentos tienen el potencial de influir directamente dentro del contexto de los Estados nacionales a través de su incorporación al Derecho interno, o a través del efecto directo que pueden producir sobre los organismos nacionales que gestionan las áreas protegidas y que siguen y aplican los principios y disposiciones recogidos en las guías elaboradas a nivel internacional sobre los diferentes sistemas de conservación, tanto del patrimonio cultural como del patrimonio natural.

Dichos documentos programáticos son redactados en el ámbito de las organizaciones internacionales sin necesariamente contar con la participación directa de los representantes de las comunidades indígenas. No obstante, es cierto que su contenido, por ejemplo el de los documentos originados en el ámbito de la UICN, apuntan hacia la necesidad de incorporar mecanismos de participación para los actores locales. Además, históricamente, las organizaciones internacionales que en épocas recientes están prestando atención al tema de los SNS, se han caracterizado por promover la preservación de los valores institucionales para los cuales fueron creadas en contraposición, en muchos casos a los intereses de desarrollo económico de los Estados nacionales y de las empresas transnacionales.

En este contexto, considerando que el origen de la presión sobre los espacios naturales sagrados proviene en su mayor parte de iniciativas de desarrollo extractivo, la deslocalización de la producción de normas programáticas sobre SNS en el Derecho internacional puede representar un problema menor o incluso irrelevante.

3.6. ¿CUÁL ES EL MEJOR MODELO DE TUTELA DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS?

Tras las consideraciones expuestas en los apartados anteriores, se puede intentar dar una respuesta directa a la pregunta fundamental que caracteriza toda la presente investigación: ¿cuál es el mejor modelo de tutela de los SNS?

En primer lugar, hay que tener claro que solo se puede contestar a esta pregunta de manera apropiada si se tienen en consideración los diferentes ordenamientos jurídicos nacionales. La respuesta definitiva para casos concretos dependerá de la estructura general de cada

ordenamiento jurídico y de la fuerza que tiene la legislación en cada modelo, así como su aplicación por parte de los tribunales nacionales.

El segundo punto fundamental es que los modelos no son excluyentes, de hecho, en todos los ordenamientos jurídicos nacionales se manifiestan los tres modelos de manera más o menos articulada. En el caso concreto de un conflicto jurídico asociado a un SNS, la vinculación del caso probablemente debería de formularse utilizando argumentos de los tres modelos. Así, la pregunta de cuál es el mejor modelo se refiere más bien a la búsqueda de la mejor forma de articular jurídicamente una situación de conflicto relacionada con un SNS.

Por lo tanto, la presente investigación no pretende ofrecer una única respuesta a la cuestión que sea aplicable a todos y cualquier Estado nacional. El objetivo es establecer criterios hermenéuticos generales que deberían ser tomados en consideración en cualquier caso concreto y que podrían guiar la aplicación de cualquiera de los modelos.

Afirmar que el análisis definitivo de la eficacia de los diferentes modelos solo se puede realizar a través de un análisis detallado de los ordenamientos jurídicos nacionales no implica la imposibilidad de resaltar puntos generales positivos y negativos, lo cual en cierto sentido transciende las limitaciones de los ordenamientos jurídicos nacionales porque su origen reside en el Derecho Internacional. Por consiguiente, el análisis que se hace a continuación debe ser interpretado en este sentido.

El modelo con mayores posibilidades de dar una respuesta general a los conflictos asociados con SNS de diferentes tradiciones religiosas es el de la vinculación con los derechos humanos, principalmente a través del derecho a la libertad religiosa, especialmente por la fuerza de la que goza este derecho en los sistemas internacionales y nacionales de derechos humanos. Sobre las dificultades de su aplicación en el contexto de las religiones indígenas, un análisis detallado de cómo opera podría contribuir a su plena utilización para hacer frente a posibles ataques contra SNS, independiente de su ubicación en tierras públicas, en reservas, o en tierras de terceros.

Como ya se ha demostrado en el capítulo III, existe un relativo consenso la idea de que la protección del lugar sagrado debe ampararse en el derecho a la libertad religiosa. Este modo de interpretación del derecho a la libertad religiosa, asociándolo a un concepto de profanación que debe tener en cuenta las especificidades de cada práctica religiosa tradicional, podría constituir un instrumento de mucha utilidad en los casos de litigio.

Pero también la vinculación con otros derechos humanos, como se puede observar principalmente en las decisiones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, tiene el potencial de producir resultados positivos en la defensa de los territorios sagrados, principalmente a través de la aplicación del art. 13 del Convenio 169.

De la misma manera que ocurre con la relación entre el Derecho Internacional al medio ambiente y el Derecho Internacional de los derechos humanos, mirar al proceso de institucionalización de los SNS y de su transformación como una categoría jurídica a través de óptica de los derechos humanos, puede representar un modo muy útil de alcanzar el proceso de institucionalización. Mientras que este modelo es el más factible actualmente, mediante la investigación realizada se ha podido concluir que el modelo del reconocimiento de la personalidad jurídica de los *enspirited SNS* tiene también muchas ventajas si el organismo de representación legal del nuevo sujeto de derechos se compone en su mayoría de custodios tradicionales de los SNS, y que tal hecho se refleja en el poder de decisión concreta.

El reconocimiento de personalidad jurídica a elementos naturales, incluso cuando se basan en cosmologías tradicionales, ha dado lugar a sistemas de representación complejos con la participación de diferentes actores en los procesos de toma de decisión. Este modelo, en el caso de SNS de menores dimensiones podría funcionar si la representación legal reflejara la custodia tradicional. Sin embargo, en los casos paradigmáticos de Nueva Zelanda, los resultados de las dos leyes para la preservación concreta de la cosmología maorí todavía están por verse.

Como se pudo observar en el capítulo III, el significativo aumento en las declaraciones de derechos para elementos naturales ha estado motivada en su mayor parte por razones instrumentales. Es decir, por considerar que la atribución de derechos es la mejor forma de proteger determinado bien jurídico. Este tipo de declaración por razones exclusivamente instrumentales puede ser un problema si se aplica a los SNS, porque se pueden perder matices importantes de la cosmología local. Las razones instrumentales pueden ofuscar las razones reales por las cuales determinado elemento *natural* es considerado *persona* en un contexto específico, lo que podría producir problemas a la hora de materializar los derechos abstractamente declarados por vía de ley o decisión judicial.

En definitiva, sea cual sea el modelo de tutela utilizado, lo fundamental es reconocer ampliamente, institucional y jurídicamente, el animismo inherente de las cosmologías que sustentan las relaciones de determinados grupos humanos con sus SNS. Éste es quizás el punto más fundamental. A efectos jurídicos, el discurso animista debe ser interpretado de manera plena, independientemente de la posición personal de los demás actores estatales.

Como resume STUDLEY, todos los actores que estén directamente involucrados en el proceso de institucionalización de los SNS, independientemente de si es desde una perspectiva administrativa o ejerciendo una función jurisdiccional, deberían asumir una visión policéntrica del mundo (*polycentric worldview*). En palabras del autor, "Polycentric worldviews need to be embraced because they create space for the acceptance of multiple worlds, invoking alternative epistemologies (ways of knowing) and ontologies (ways of being) in different worlds."[1239]

4. TERCERA PARTE: UNA NUEVA IMAGEN DEL MUNDO NATURAL - SECULARIZACIÓN DE LO SAGRADO Y RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL DE LOS VALORES INMATERIALES DE LA NATURALEZA

Para finalizar la investigación una última consideración es necesaria. Se trata de las posibles relaciones entre el proceso investigado en la tesis, es decir, la institucionalización o juridificación de los SNS, y las geopolítica ambiental, en el contexto de crises climática contemporánea. Obviamente este tópico no puede ser desarrollado a la profundidad, pero no se podría finalizar la investigación, sin señalar algunos puntos importantes relacionados con lo que fue discutido anteriormente.

Hasta este momento, en los apartados anteriores se ha tratado el tema de los SNS como algo de interés principalmente para las comunidades religiosas a las cuales están vinculadas. En este sentido se considera que su tutela jurídica y su protección por parte de los diferentes niveles institucionales, nacionales e internacionales, responde a aquellos intereses, y que por lo tanto debería ser considerado como un tema más, entre tantos otros, en relación con los derechos individuales y colectivos y con la calidad de vida de un determinado grupo social concreto.

[1239] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.*, p. 84.

Esta, sin embargo, no es la única cuestión relevante que surge de la reciente atención prestada al fenómeno en el ámbito internacional. Una cuestión que también se puede plantear es qué papel tiene la defensa de territorios sagrados en la geopolítica mundial contemporánea sobre gobernanza medio ambiental. Como se verá a continuación, las relaciones y sinergias entre territorios sagrados y gobernanza ambiental son muchas, y existe un creciente interés por temas relacionados. Los puntos que se destacan a continuación solo serán tratados de forma sucinta, ya que no constituyen el objeto central de esta investigación. Su referencia en esta etapa final del trabajo tiene el objeto de complementar la visión integral y global que se pretende ofrecer en la presente investigación del ya muchas veces mencionado proceso de institucionalización.

4.1. GOBERNANZA AMBIENTAL GLOBAL Y TERRITORIOS SAGRADOS

La primera relación más directa y evidente entre lo que contemporáneamente se denomina "gobernanza ambiental global" y la tutela o protección de los territorios sagrados está relacionada, de manera general, con el papel de los pueblos indígenas como custodios de las mayores y mejor preservadas áreas naturales del planeta. La protección de los intereses de las poblaciones indígenas se considera, desde esta perspectiva, como una barrera importante para la expansión de proyectos extractivistas, principalmente en el Sur Global. La tutela de los territorios sagrados constituiría una estrategia más que podría ser utilizada para la defensa de los territorios de aquellos pueblos, con efectos positivos también en lo que respecta a la situación del planeta como un todo.

La creciente utilización de argumentos relativos a lo sagrado en demandas de los pueblos indígenas relacionadas con sus territorios es un hecho evidente. El caso reciente del movimiento contra el oleoducto (*Dakota Access Pipeline*) que cruzaría el territorio Sioux en los EE.UU;[1240] o el movimiento de los pueblos nativos de Hawái contra la construcción de un telescopio en la cumbre del monte *Mauna Kea*, considerado un sitio sagrado,[1241] son ejemplos de como el argumento religioso/cultural está presente en narrativas

[1240] Para un comentario del caso, *Cfr.* Malcolm MCDERMOND, 'Standing for Standing Rock: Vindicating Native American Religious and Land Rights by Adapting New Zealand's Te Awa Tupua Act to American Soil Comments', *Dickinson Law Review*, cxxiii/3 (2019), pp. 785–814; Walter H I V MENGDEN. 'Indigenous People, Human Rights, and Consultation: The Dakota Access Pipeline Comments', *American Indian Law Review*, xli/2 (2017), pp. 441–466.

[1241] *Vid.* Meghan Miner MURRAY, 'Why Are Native Hawaiians Protesting Against a Telescope?', *The New York times*, (2019). Para un comentario a la demanda judicial presentada a partir de caso *Vid.* Zachary BROWNING. 'A Comparative Analysis: Legal and Historical Analysis of Protecting Indigenous Cultural Rights Involving Land Disputes in Japan, New Zealand, and Hawai'i', *Washington International Law Journal*, xxviii/1 (2019), pp. 207–242.

contemporáneas sobre conflictos relacionados con territorios indígenas. En un informe del año 2019 de la CIDH titulado "Pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía", se puede observar como el argumento de la sacralidad de partes de la naturaleza está siendo vehiculado en todos los nuevos casos relacionados con derechos territoriales de las poblaciones originarias que están llegando a la Comisión Interamericana.[1242]

Como observa BORMAN, el recurrir a los argumentos religiosos en litigios relacionados con intereses de los pueblos indígenas es una estrategia argumentativa que pretende reforzar demandas tradicionales, antes formuladas exclusivamente en función de los derechos de propiedad o de derechos fundados en tratados históricos.[1243]

Como afirman algunos pueblos indígenas del mundo, la preservación de los SNS se considera fundamental para la estabilidad del planeta como un todo.[1244] A pesar de que afirmaciones como estas no pueden ser comprobadas dentro de un paradigma estricto de ciencia, a efectos prácticos y quizás no por las mismas razones que motivan la afirmación de aquellos pueblos, tienen un cierto sentido, confirmado por diferentes posturas científicas sobre la estabilidad de la tierra vista como un sistema orgánico interrelacionado.[1245]

De esta forma, existe una cierta coincidencia de narrativas, superficial es verdad, entre la perspectiva animista, como modo de describir el mundo, y las nuevas ciencias del sistema tierra, en el sentido en el que ambos asumen el carácter de interdependencia y de interrelacionalidad de la vida en general.[1246]

La preservación, no solo de los territorios tradicionales, sino también de los modos de vida tradicionales, contribuiría en otro sentido a frenar no solo la expansión económica sobre el territorio sino también la expansión institucional y cultural que hace posible la expansión del sistema económico. Aquí, los procesos de reconocimiento del pluralismo

---

[1242] En el informe se hace referencia a casos que llegaron a la Comisión desde diferentes países como Colombia (párrafo 63, 147), Brasil (párrafo 84, 144), Perú (párrafo 266). Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía, 29 de septiembre de 2019, OEA/Ser.L/V/II. Doc.176/19* (2019).

[1243] *Vid.* Randall BORMAN, 'Introduction Whose Sacred Sites? Indigenous Political Use of Sacred Sites, Mythology, and Religion', in Fausto SARMIENTO; Sarah HITCHNER (eds). *Indigeneity and the Sacred: Indigenous Revival and the Conservation of Sacred Natural Sites in the Americas , op. cit.,* p. 8.

[1244] Afirma Kopenawa de manera elocuente: "Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os xapiri são capazes de reforçá-lo e torná-lo silencioso quando ameaça se quebrar". *Vid.* Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT. *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami, op. cit.,* p. 494.

[1245] *Vid.* Frank BIERMANN. *Earth system governance; World Politics in the Anthropocene* (Cambridge, MA, 2014), p. 16.

[1246] Sobre las posibles relaciones entre animismo y ciencia, véase, por ejemplo el interesante artículo de HARDING: Stephan HARDING, 'Towards an animistic science of the earth', in Graham HARVEY (ed). *The Handbook of Contemporary animism, op. cit.,* pp. 373.

cultural y legal son considerados como movimientos de resistencia contra-hegemónicos.[1247]

La visibilización institucional de los SNS, y la consecuente creación de mecanismos de tutela de aquellos espacios, principalmente a través de la utilización del derecho a la libertad religiosa y/o la creación de nuevos sujetos de derechos, podría contribuir a reforzar las demandas históricas de los pueblos indígenas en relación con sus territorios tradicionales, lo que en última instancia podría también producir efectos generales sobre la conservación de espacios naturales importantes.

4.2. EL PAPEL DE LOS SITIOS NATURALES SAGRADOS ASOCIADOS LAS RELIGIONES HEGEMÓNICAS

Los procesos de sinergia entre SNS y gobernanza ambiental global no se limitan exclusivamente a los SNS relacionados con los pueblos indígenas y con las religiones de carácter animista. También los lugares sagrados de las grandes tradiciones monoteístas y de otras religiones mayoritarias como las diferentes ramas del budismo, pueden tener efectos concretos en dicho sistema global. Como ya se ha indicado anteriormente, cuando se trató la Iniciativa Delos, la capacidad potencial de las grandes religiones monoteístas de influir en la política ambiental global, no puede ser dejada de lado. La investigación sobre este potencial se encuentra todavía en una fase inicial, pero de lo que ya se ha podido constatar, se pueden destacar los siguientes elementos: (a) el papel de los custodios del territorio (también natural) de las áreas monásticas; (b) la posibilidad de involucrar a los participantes de las religiones mayoritarias en la toma de conciencia en materia ambiental; (c) la participación en los procesos de gestión de áreas naturales que también poseen algún significado religioso; (d) el estímulo a las prácticas tradicionales de contemplación en espacios naturales comunes a diferentes tradiciones religiosas.

La participación e influencia de las grandes organizaciones religiosas globales en temas ambientales es algo que está experimentando un crecimiento exponencial, y que, por lo tanto, no puede ser ignorado. Como ejemplo más importante de los últimos años, se pueden citar los efectos de la encíclica *Laudado si*, de 2015, al fomentar la discusión sobre temas ambientales no solo en el ámbito del catolicismo romano.[1248] La celebración

[1247] *Vid.* Boaventura de SOUSA SANTOS, *O fim do Império Cognitivo: A afirmção das epistemologías do Sul*, *op. cit.*, p. 105.

[1248] Como han señalado diferentes autores, la encíclica ha tenido un efecto más allá de la comunidad católica, y ha dado lugar a un amplio debate público sobre el rol de las religiones en temas medioambientales. Para un análisis de los efectos de la encíclica como instrumento potenciador del debate

del Sínodo Panamazónico durante el mes de octubre de 2019, como consecuencia de dicha encíclica, demuestra cómo la cuestión ambiental e indígena ha pasado a situarse en el centro de las discusiones de la Iglesia Católica Romana.[1249]

Se observa un creciente aumento de la referencia a los valores inmateriales de la naturaleza en el lenguaje institucional de los organismos de conservación, que inevitablemente está asociado a elementos religiosos/culturales considerados importantes en determinadas sociedades. En el caso de España es especialmente relevante la confluencia de intereses y de mecanismos de gestión en espacios naturales como en el Parque Natural de Montserrat,[1250] o en el Paraje Natural de Poblet,[1251] en los cuales los elementos religiosos cristianos y las mismas comunidades monásticas locales están implicadas en el proceso de gestión de los espacios naturales oficialmente protegidos.[1252] Particularmente en Europa, el potencial para que se produzca una integración de valores espirituales o religiosos en la gestión de los espacios naturales es muy importante, considerando la historia del continente, y la existencia todavía en la actualidad de

público, *vid.* Malcolm L. MCCALLUM, ʹPerspective: Global country-by-country response of public interest in the environment to the papal encyclical, Laudato Siʹ ', *Biological Conservation*, (2019), ccxxxv, July 2019, pp. 209–225.

[1249] El sínodo Panmazonico, que es una iniciativa de la REPAM- Red Eclesial Panamazónica, pretende tocar puntos clave del discurso ambiental contemporáneo, como lo son el papel de los pueblos indígenas como custodios del territorio, el impacto del extractivismo en la región, la dimensión espiritual de las iniciativas de conservación, etc. El sínodo es también un buen ejemplo de cómo el acercamiento de la Iglesia católica a las cuestiones ambientales encuentra una fuerte resistencia por parte de sectores más conservadores. Para un análisis de las cuestiones tratadas en el sínodo se pueden consultar tanto el documento preparatorio, como el *Instrumentum Laboris*. *Vid.* 'Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral', Disponible en: http://redamazonica.org/wp-content/uploads/DOCUMENTO-PREPARATORIO-AMAZONIA_SPA.pdf (último acceso en 10/01/2020); 'Instrumentum Laboris. Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica'. Disponible en:t http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html,, (último acceso en 10/01/2020).

[1250] Montserrat fue uno de los primeros estudios de caso de la Iniciativa Delos. Para un comentario detallado sobre las diferentes cuestiones relacionadas con la gestión del espacio natural y de la comunidad monástica se puede consultar el capítulo V de las actas del primer encuentro de la iniciativa. *Vid.* Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS (eds). 'Protected Areas and spirituality', *Proceedings of the first Workshop of the Delos Initiative*, op. cit., 2007, p. 326, p. 155–165.

[1251] *Vid.* Josep Maria MALLARACH; Lluc TORCAL. 'El procés de reconversió ecològica del Monestir de Poblet. Actuacions impulsades per la comunitat de monjos per millorar la seva relació amb el medi natural entre 2007-2012', *op. cit.*, pp. 350–371.

[1252] Además de los dos parques naturales mencionados, los valores inmateriales o religiosos se incluyen en la gestión de los siguientes parques naturales españoles: Parque Regional de Carrasco y El Valle; Doñana; Parque Natural de la Montaña del Montsant; El Parque Natural de la Sierra de Andújar; Paisaje protegido de San Juan de la Peña. Para un comentario sobre el proceso de incorporación de dichos valores al ordenamiento jurídico español *Vid.* José Luis DURÁN SÁNCHEZ, 'La tutela jurídica de los servicios culturales de los ecosistemas como parte integrante del derecho a un ambiente adecuado para el bienestar humano', (2017), 2017, p. 328.

diferentes tipos de propiedad religiosa en áreas naturales, como ya se ha visto anteriormente.[1253] Algunos autores han propuesto incluso la creación de rutas de SNS en países europeos, aprovechando el legado cultural y religioso histórico del continente, como forma de concientización ambiental, y como mecanismo para generar una renta para algunos particulares, a través del desarrollo de actividades de turismo.[1254]

Como ya se observó en el capítulo II, diferentes iniciativas internacionales trabajan en este sentido, elaborando mecanismos para hacer posible la integración de los ya existentes valores religiosos a áreas formalmente protegidas, como, por ejemplo, las propiedades bajo el régimen de la CPMCN.

4.3. CAMBIO EN LA IMAGEN DE LA NATURALEZA EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Como ya se señaló en el capítulo II, es posible identificar un cambio en la imagen que se tiene de la naturaleza en diferentes documentos internacionales. Este cambio se puede identificar mejor a través de la incorporación en el seno de diferentes organismos (UICN, UNESCO, WHC, ICOMOS) de lo que comúnmente se denomina "valores espirituales/inmateriales de la naturaleza".

La imagen de una naturaleza mecanicista, aislada, fácilmente controlable y completamente cognoscible, producto del naturalismo, que, todavía es evidentemente mayoritaria institucionalmente, ha sufrido en los últimos años, un proceso de matización, fruto de tres procesos críticos paralelos: desde la ética ambiental y las corrientes feministas o ecocentristas; hasta los movimientos sociales y políticos indígenas; y las éticas religiosas.

Este proceso de incorporación de estos valores a las políticas públicas sobre conservación de espacios naturales protegidos no está necesaria o directamente relacionado con un contenido religioso. Se trata de un proceso relativamente secular que tiene por objeto crear mejores formas de abordar las necesidades de conservación y mejorar la participación y ofrecer formas diferentes de contacto de los usuarios de espacios naturales protegidos. La contemplación estética o el uso terapéutico de las áreas naturales son

[1253] Para mencionar apenas algunos de los monasterios ubicados en algunas de las áreas naturales más emblemáticas del continente, se puede mencionar, el Monte Athos y Meteora en Grecia; el Monasterio de Rila en Bulgaria; la via Lauretana en Itália, etc. Para una lista de SNS importantes ubicados en países industrializados, *Vid.*'Sacred natural sites for The Delos Initiative', Disponible en: http://www.medina.org/delos/sites.htm (último acceso en: 20/04/2020).

[1254] *Vid.* José Luis DURÁN SÁNCHEZ, 'La tutela jurídica de los servicios culturales de los ecosistemas como parte integrante del derecho a un ambiente adecuado para el bienestar humano', *op. cit.*, p. 359.

ejemplos de distintos modelos de gestión de áreas naturales que, en cierto sentido, incorporan ideas similares al uso tradicional de los espacios naturales que hacen las culturas indígenas.[1255] Como se evidenció en el capítulo II, la propia idea de servicios ecosistémicos de carácter cultural, en los cuales se incluye el uso religioso del espacio, ya representa un movimiento de flexibilización de una representación del mundo natural exclusivamente como recurso.

Se observa que en el ámbito internacional se manifiesta una confluencia de narrativas que asume una visión más holística, no necesariamente religiosa, del mundo natural. Además de lo señalado en el párrafo anterior, otros ejemplos son el lenguaje utilizado en iniciativas como la *Armonía con la Naturaleza,* de las Naciones Unidas, o el lenguaje de algunos sectores relacionados con la idea de gobernanza y de las ciencias del sistema tierra. Por otra parte, desde el ámbito académico se observa un creciente interés por investigar sobre las posibles aportaciones de distintas perspectivas no-seculares sobre la imagen del mundo ante las crisis ambientales contemporáneas.[1256]

Todas estas recientes iniciativas pueden ser vistas como un proceso lento de materialización de lo que los antropólogos citados en la primera parte del presente capítulo han sugerido como una necesidad de la sociedad global contemporánea: la creación de un discurso político-institucional que contemple la idea de multiverso, o pluriverso, en contraposición a la perspectiva del *One-World World.*[1257] Desde diferentes frentes y de manera desarticulada, parece que la imagen de una naturaleza conocida, estática, domesticada, puramente material, está siendo objeto de cuestionamientos cada vez más importantes, en el marco de un modelo más abierto y plural. En este movimiento, la investigación sobre el papel de las religiones y sus diferentes imágenes del mundo natural constituye un aspecto fundamental.

4.4. ANIMISMO Y NUEVAS CATEGORÍAS JURÍDICAS

Un cambio inicial en la imagen del mundo natural en el seno de diferentes organismos internacionales, al que se hizo referencia en el apartado anterior, parece estar en el origen

[1255] Por ejemplo, en España la EUROPARC publicó en el año de 2012 un manual sobre la incorporación de valores culturales e inmateriales a la gestión de las áreas protegidas. *Vid.* Josep Maria MALLARACH, *Manual 10. El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales Manual para su incorporación en las áreas protegidas, op. cit.*.

[1256] *Cfr.* por ejemplo la publicación del *Aarhus University Research on the Anthropocene:* Nils BUBANDT (ed). *A Non-secular Anthropocene: Spirits, Specters and Other Nonhumans in a Time of Environmental Change. AURA Working Papers Volume 3* (Aahrus, 2018).

[1257] *Vid.* John LAW, 'What's wrong with a one-world world?', *op. cit.*, p. 128.

del surgimiento de nuevas categorías jurídicas y de nuevos sujetos de derecho en diferentes órdenes normativos. Como se observa en los casos de reconocimiento de personalidad jurídica a elementos naturales, el origen de este reconocimiento, bien sea legislativo o a través de decisiones judiciales, está relacionado directa o indirectamente con cosmologías religiosas. La idea de dotar de un valor intrínseco a elementos naturales, algo común en diferentes religiones, parece inspirar el reconocimiento jurídico de estos nuevos sujetos de derechos.

De la misma forma en que ocurrió en el Derecho occidental, inspirado originalmente por ideas comunes asociadas a la tradición judeo-cristiana, parece haber en la actualidad un proceso similar de secularización de nociones o conceptos religiosos (de religiones animistas) en relación con el mundo natural, y su incorporación al Derecho. La noción de derecho individual, cuyos orígenes históricos están en el iusnaturalismo de inspiración religiosa, ha ido siendo paulatinamente secularizada y, en la actualidad, tiene un carácter completamente secular, autónomo, y es aceptada con una interpretación completamente distinta a la de su motivación original. De la misma manera, nociones como *pachamama*, o la idea general de valor intrínseco o dignidad reconocidos a algún elemento natural, o la propia idea de que elementos naturales son personas, en sentido legal, cuya vinculación con las religiones animistas es bastante evidente, incluso en los discursos de los movimientos indígenas contemporáneos, están siendo adoptadas en instancias y en ámbitos que no están directamente relacionados con los intereses de aquellos pueblos.[1258] Por lo tanto, parece que existe un proceso de secularización similar al de aquellas ideas en el Derecho contemporáneo, motivado por la visibilidad de los movimientos indígenas en el ámbito internacional, y por el agravamiento de las diferentes crisis ambientales contemporáneas, que inspiran la actuación de diferentes frentes.

Retomando las ideas de los antropólogos citados en la primera parte de este capítulo, podemos interpretar esta aparente apertura de los sistemas jurídicos a los *topoi* de otras perspectivas cosmológicas como un proceso contemporáneo que es fundamental y que debe ser potencializado, básicamente por una cuestión de justicia. Si las decisiones adoptadas en el ámbito internacional cada vez son más capaces de producir efectos en la vida de personas y grupos humanos que tradicionalmente se habían situado al margen,

[1258] Los ejemplos más claros de este proceso pueden ser vistos en los documentos de la iniciativa Armonía con la Naturaleza de las Naciones Unidas; la actividad del Grupo Especial de la UICN sobre Valores y Espirituales y Culturales de la UICN; la Iniciativa sobre propiedades de interés religioso de la Convención sobre Patrimonio Mundial Cultural y Natural. *Vid.* Capítulo II.

tanto de la participación en, como de los efectos de la máquina económica e institucional global, aquellos colectivos deberían también poder participar en el plano político para defender sus intereses. Y para que esta participación sea efectiva, se requiere de una capacidad plena para enunciar los problemas y las posibles soluciones a partir de un modo de comprensión de la realidad que es particular de los diferentes colectivos.

La expansión de la idea de sujeto de derechos, o de persona en sentido jurídico, es un ejemplo de este proceso.[1259] También lo es, en un sentido más radical, y aún no plenamente materializado, la incorporación de la idea de gobernanza espiritual, es decir, el reconocimiento de que en algunos casos específicos relativos a SNS, la *gestión*, si es que se puede denominar de esta manera, está a cargo no de las personas, sino del *numina*.[1260] Por más que esta idea sea contra-intuitiva, y hasta incluso absurda dentro de una mentalidad occidental moderna, si se quiere hacer justicia en determinadas situaciones concretas, el sistema jurídico debe estar abierto a crear un espacio para que las mismas puedan ser acogidas institucionalmente.

5. CONCLUSIONES

Como se ha podido ver en la primera parte de este último capítulo, existe un movimiento en la antropología contemporánea que defiende la necesidad de crear una nueva metodología de acercamiento a colectivos que se organizan de forma distinta al modelo hegemónico. En síntesis, la idea central de esta perspectiva es la de que es necesario crear mecanismos teóricos, políticos e institucionales capaces de visibilizar, sin la finalidad de reducir, las diferencias de carácter fundamental. El primer paso en este sentido es entender estas diferencias como diferencias de carácter ontológico. Esta propuesta metodológica implica la aportación de la antropología con consecuencias para con la teoría política y, en última instancia para el Derecho.

El principal cambio en el marco de la Filosofía Política producido como consecuencia del denominado giro ontológico sería la incorporación de la idea de pluriverso, como un concepto fundamental a tener en cuenta a la hora de pensar cualquier problema político

[1259] Como Observa JARIA I MANZANO, este tipo de flexibilización de categorías jurídicas tradicionales, puede ser leído como un proceso de superación de la perspectiva puramente secular que inspira el derecho, y en particular el derecho constitucional, ya que dentro de aquél marco una noción de dignidad intrínseca está necesariamente limitada a las personas humanas. *Vid.* JARIA I MANZANO, Jordi, *La constitución del Antropoceno*, (Valencia, 2020), p. 337.

[1260] *Vid.* John STUDLEY, *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood, op. cit.*, p. 7.

contemporáneo en el cual estén presentes dichas diferencias inconmensurables. Asociada a la idea de pluriverso, y como un correlato necesario, diferentes autores han propuesto también la incorporación de la idea de multinaturalismo como complemento a la idea de multiculturalismo, como forma de enfatizar el carácter "no dado" de la idea de naturaleza asumida por la teoría política. Este cambio se puede resumir a partir de una intuición manifestada por LATOUR, según la cual las ideas de mundo y de naturaleza no constituyen algo previo a la actividad política, sino que son más bien su resultado. Es la estabilización de diferentes relaciones en un momento dado.

También se demostró que el concepto de SNS, como está siendo incorporado en los diferentes ámbitos institucionales puede ser comprendido, siguiendo a LATOUR, como un objeto híbrido, es decir, como una amalgama de prácticas que en muchos casos está asociada a ontologías no-naturalistas. Debido a estas características particulares, se ha considerado que la metodología del giro ontológico podría de cierta manera dar luz a dicho proceso de institucionalización. La razón es sencilla, y se ha manifestado a lo largo del trabajo en diferentes ocasiones: la respuesta político-institucional al tratamiento de los SNS no puede presuponer una idea naturalista del mundo natural y debe estar abierta a reconocer diferentes propiedades, entes y relaciones, que solamente pueden ser conocidos en el marco del análisis de cada caso concreto. Este cuidado en el tratamiento de las diferencias radicales tiene por objeto garantizar lo que los autores mencionados han denominado como principio de autodeterminación ontológica o de descolonización del pensamiento político.

En la segunda parte del capítulo, se intentó extraer algunas consecuencias preliminares de la teoría jurídica para la aplicación de esta perspectiva metodológica del giro ontológico al fenómeno de los SNS. Dado el carácter global del análisis propuesto en la tesis, y las diferentes particularidades de cada sistema jurídico y de los diferentes tipos de SNS, lo que se ha pretendido hacer es proponer algunos criterios hermenéuticos generales aplicables a dicho proceso de juridificación del fenómeno. Estos criterios se configuraron como elementos extrajurídicos a tener en cuenta en cualquier caso en el que se requiera de una respuesta institucional. La propuesta que se plantea a partir de estos criterios hermenéuticos ha sido precedida por algunas consideraciones sobre una visión del fenómeno jurídico lo suficientemente amplia y sensible como para acoger fenómenos tan transculturales como el objeto de esta investigación. En este sentido, se ha tenido en consideración la necesidad de entender el fenómeno jurídico como una práctica social,

culturalmente marcada, y que está dirigida a la consecución de algunos fines. La necesidad de ubicar temporal, geográfica y culturalmente el derecho permitiría tener claro sus límites internos en determinadas situaciones.

Finalmente, se proponen cuatro criterios interpretativos para la respuesta institucional al proceso de institucionalización: el reconocimiento del origen histórico de los conflictos, como un remanente del proceso de colonización; tener en cuenta los límites del conocimiento directo de todos los aspectos de los SNS, considerando que se trata de un objeto marcadamente *transcultural*; reconocer los límites de las categorías jurídicas tradicionales para recoger, en su sentido original, un fenómeno como el de los SNS, considerando la insuficiencia de la división persona-cosa; y, la necesidad de reconocer de manera amplia la capacidad de autorregulación en la materia, como única forma de dar una respuesta efectiva.

En la tercera parte del capítulo, se han analizado algunos aspectos de la relación entre el proceso de institucionalización de los SNS y la crisis ambiental. Se buscó presentar algunas futuras líneas de investigación sobre posibles sinergias entre la necesidad de crear un modelo de gobernanza ambiental global y algunas de las cuestiones problemáticas relacionadas con la juridificación de los SNS. Se hizo énfasis en el potencial que existe también en la integración de los valores inmateriales de la naturaleza asociados a las grandes religiones monoteístas, en muchos casos también gestoras de espacios naturales protegidos.

CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta las consideraciones realizadas a lo largo de esta investigación, se ha llegado a las siguientes conclusiones.

PRIMERA – Desde los años 1980 se ha podido observar un creciente interés en las esferas internacionales respecto al fenómeno de los SNS, principalmente desde tres ámbitos: desde el movimiento indigenista internacional; desde las organizaciones de conservación de la naturaleza; y por parte de las organizaciones vinculadas a la protección del patrimonio cultural. Dicho interés forma parte de un proceso más amplio de reconsideración del papel de la religión en la esfera pública, tanto por parte de organizaciones internacionales, como por parte de la investigación académica sobre el tema. Diferentes autores han identificado una inversión en el sentido de la progresiva secularización de las sociedades contemporáneas, proponiendo el concepto descriptivo de postsecularismo como el más apropiado para comprender el papel de la religión en la esfera pública.

En las últimas décadas, el acercamiento de las instituciones seculares a temas de origen religioso está siendo acompañado por una creciente participación de OBF´s en temáticas ambientales, particularmente en relación con el cambio climático. Considerando la importancia cuantitativa y las capacidades organizacionales de las OBF´s, este acercamiento puede contribuir en el largo plazo a la ampliación de la capacidad de movilización social en materia ambiental.

SEGUNDA – Se ha observado que los SNS son un fenómeno prácticamente universal presente en todas las religiones, institucionalizadas o no. También se ha podido evidenciar que las razones, el papel, y los tipos de SNS pueden variar de manera significativa entre los diferentes colectivos humanos que se relacionan con este tipo de espacios. Además, se ha observado que existe una gran diferencia entre las razones por las cuales determinados espacios naturales son considerados sagrados entre las religiones de carácter animista, o inmanentes y las religiones transcendentes, que aceptan una visión del mundo de carácter naturalista. Estas diferencias deben ser necesariamente consideradas a la hora de pensar mejores maneras para tratar jurídicamente el fenómeno de los SNS. Esta complejidad en las formas concretas del fenómeno dificulta la creación de un modelo general para dar una respuesta jurídica al mismo.

TERCERA – La respuesta institucional a la incorporación de un fenómeno complejo como son los SNS, debe suponer la mejor comprensión posible del mismo a partir de las perspectivas académicas que lo han investigado en profundidad. En este sentido, resulta fundamental el intentar comprenderlo en toda su dimensión y desde la perspectiva local sobre el mismo, evitando reduccionismos. La mejor forma para hacerlo es considerar lo sagrado como una dimensión particular de la experiencia humana, que posee algunas características propias que no pueden ser reducidas a diferentes aspectos de la vida social o psicológica del ser humano. La consideración de lo sagrado como una dimensión autónoma es una condición para cualquier respuesta institucional que se pretenda dar. El cuidado que se debe tener para no reducir la experiencia concreta de la vida de otros colectivos que se organizan de forma distinta debería ser un principio fundamental de cualquier acción político-institucional en la materia.

CUARTA – La reciente reconsideración del papel de las religiones en la esfera pública es también muy evidente en materia ambiental. En lo que respecta a este tema, se ha podido observar que el interés es tanto de la academia, como de las instituciones políticas y del tercer sector. Desde la primera de estas perspectivas, se ha podido observar el surgimiento de un creciente interés por la investigación sobre los efectos de las religiones, como estructuras organizacionales y también como modelos de producción de un determinado tipo de subjetividad, en la relación hombre-naturaleza. Desde la perspectiva institucional, se observa que diferentes organismos internacionales, como el Banco Mundial o la ONU, han empezado a prestar cada vez más atención a dicha relación y sus posibles efectos en la formulación de políticas públicas.

QUINTA – Se ha observado que el proceso de reconsideración del papel de las religiones en la esfera pública está asociado también a un reciente cambio sutil en la imagen que se tiene de la naturaleza presente en diferentes documentos internacionales de instituciones relacionadas con la conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural. Lo anterior puede ser ejemplificado a través de la creciente utilización en documentos institucionales de expresiones tales como: “valores espirituales”, “valores inmateriales”, “valores intrínsecos”, “conservación biocultural”. Además, es evidente el reciente uso secularizado que se hace en documentos institucionales de expresiones de origen religioso como *pachamama*, “madre tierra”, o *sumak kawsay* (buen-vivir), como por ejemplo en la Iniciativa Armonía con la Naturaleza de la ONU. Este proceso de uso secular de ideas de origen religioso es algo que ya ha ocurrido en diferentes momentos históricos y con otras

categorías jurídicas de origen judeo-cristianas, por lo que puede ser comprendido como una aportación de las cosmologías indígenas a la búsqueda de soluciones para la actual situación de crisis ambiental contemporánea.

SEXTA – En el marco de las instituciones internacionales relacionadas con la conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural, se ha podido observar que el interés por los SNS ha estado motivado principalmente por dos factores: sus posibles efectos positivos y sinérgicos en el cumplimiento de los objetivos institucionales de conservación de cada ámbito institucional concreto, considerando así investigaciones pioneras en el tema, que habían reconocido el papel histórico de dichos espacios en la conservación de la biodiversidad local; y en segundo lugar, por un cambio en los modelos de conservación para garantizar una mayor participación de las comunidades locales en los modelos oficiales de gestión. El interés inicial por los SNS de los pueblos indígenas está siendo cada vez más amplio, por lo menos desde la institucionalización de la iniciativa Delos, llegando a incorporar también el interés por los SNS relacionados con las religiones mayoritarias, y ubicados en países con procesos de modernización tecnológica más evidentes.

SÉPTIMA –En el ámbito del Derecho internacional de los pueblos indígenas, se ha evidenciado que el interés institucional por la idea de SNS se ha relacionado tradicionalmente con la necesidad de defender los territorios y de las prácticas religiosas tradicionales. El pionero e importante reconocimiento realizado por el artículo 13 del Convenio 169 de la OIT, se ha desarrollado posteriormente en las declaraciones de derechos, y ha contribuido en la formación de una naciente jurisprudencia sobre espiritualidad indígena en el ámbito de la CIDH. Además, se ha observado que todavía existe poca precisión conceptual sobre la categoría jurídica apropiada para tratar las prácticas religiosas indígenas, dado que los documentos normativos utilizan diferentes expresiones para referirse a las mismas, como: “espiritualidad indígena”, religiones, “prácticas culturales”.

Además, se ha observado que el argumento de la sacralidad de partes del territorio tradicional se ha venido utilizando cada vez más por parte de los movimientos indígenas en la defensa de aquellos territorios tradicionales, incluso en demandas judiciales propuestas en jurisdicciones nacionales y regionales de derechos humanos.

OCTAVA – Del análisis comparado que se ha realizado sobre el interés por el tema de los SNS en el ámbito internacional y en el de algunos Estados nacionales, se ha podido observar que las categorías jurídicas utilizadas para tratar al fenómeno fueron básicamente tres: como un interés subjetivo protegido por algún derecho humano; como un bien jurídicamente protegido en atención a intereses públicos; y, más recientemente, como sujeto de derechos. Los tres modelos no son excluyentes, y en los diferentes ordenamientos analizados se ha podido identificar la coexistencia de normas distintas que inciden sobre el mismo objeto.

La eficacia concreta de cada modelo particular no ha podido ser evaluada en el marco de la presente investigación, dado su carácter global, y que solo puede ser conocida en el caso concreto, considerando las diferentes particularidades de cada ordenamiento jurídico. Sin embargo, de manera transversal, se ha constatado que la vinculación de los SNS con el derecho a la libertad religiosa constituye potencialmente la mejor estrategia de litigación, considerando la importancia histórica del mismo y su presencia en la mayor parte de los sistemas jurídicos de garantías legislativas asociadas a aquel derecho.

Por otra parte, los modelos de tutela basados en la protección de un interés público, como lo es, por ejemplo, el régimen jurídico del patrimonio de la humanidad, pueden ser fuente de importantes conflictos de intereses locales debido a que los SNS suelen ser espacios con un significado actual, es decir, una especie de patrimonio vivo.

NOVENA – La comparación entre la regulación del tema en el ámbito internacional y los diferentes ámbitos nacionales y regionales ha permitido confirmar la hipótesis inicial de que el problema de fondo en la respuesta institucional tanto jurídica como política a los conflictos relacionados con los SNS, reside en las diferencias sobre la imagen del mundo que inspira al Derecho occidental moderno, y la que inspira el modo de vida de la mayor parte de los colectivos humanos que se relacionan con los SNS. De esta forma, se observó que la separación fundamental de la metafísica occidental moderna entre cultura-naturaleza, que se despliega en diferentes oposiciones binarias, como política-ciencia, sujeto-objeto, persona-cosa, no termina de ser capaz de acoger un fenómeno que es fruto de un modo de ordenación de lo real, que es distinto. Los problemas de compatibilidad son particularmente evidentes en lo que respecta a la categorización jurídica del fenómeno de los SNS como una cosa, en contraposición a la persona, en razón de las propiedades que se reconocen a los mismos por parte de determinados colectivos humanos.

Las dificultades de compatibilidad surgen por el procedimiento ordinario de respuesta institucional en los Estados e instituciones internacionales contemporáneas de calificar de manera apresurada cualquier experiencia o fenómeno incompresible desde el punto de vista de la ontología naturalista como una manifestación cultural, es decir, como algo vaciado de contenido descriptivo. Es bastante significativa la poca claridad conceptual existente en relación con el tratamiento de las prácticas religiosas indígenas.

La amplitud semántica de la palabra cultura, utilizada para referirse, por ejemplo, tanto a prácticas alimenticias como a concepciones cosmológicas, representa una dificultad importante para los sistemas jurídicos occidentales a la hora de ofrecer una respuesta jurídica a conflictos asociados a los SNS. Existe así un riesgo constante de no reconocer la debida importancia que aquellos espacios tienen para la vida comunitaria local.

DÉCIMA – Se ha podido constatar que la respuesta institucional al proceso de juridificación de los SNS debe necesariamente basarse en conocimientos antropológicos sobre el tema. No de cualquier tipo de antropología, pero sí de una antropología capaz de reconocer la calidad y los matices de las diferencias de mundo en materia de SNS. El recurrir a la antropología asociada con el giro ontológico, ha permitido comprender y explicar el problema identificado en la conclusión anterior. Comprender que existen diferentes ontologías que coexisten bajo el mismo espacio institucional representa una etapa fundamental en el acercamiento al proceso de institucionalización objeto de estudio del presente trabajo. Considerar las comúnmente denominadas *diferencias culturales* como *diferencias ontológicas* permitiría a los actores institucionales tener siempre presente la necesidad de no reducir apresuradamente cualquier manifestación incomprensible desde el punto de vista de la ciencia moderna, a una manifestación cultural o a una representación simbólica de procesos naturales no conocidos localmente.

DECIMOPRIMERA – La aportación conceptual más importante de las líneas de la antropología discutidas en el trabajo al analizar el problema objeto de la investigación doctoral es el concepto de pluriverso, el cual puede ser entendido tanto como una herramienta descriptiva de la situación actual de mundos inconmensurables interrelacionados, como por sus aspectos normativos, como el modo más apropiado de reaccionar ante dichas diferencias. La idea de pluriverso debería ser el punto de partida de la actividad institucional, funcionando, así, como un paradigma que condicionará todas las relaciones entre el Estado y las colectividades con un modo de organización muy

distinto. Dicha idea contribuiría además a llevar a cabo las propuestas de descolonización de las instituciones políticas, y de promoción de lo que se ha denominado de capacidad de autodeterminación ontológica.

DECIMOSEGUNDA – A partir de la mirada transversal y global propuesta en el trabajo, se ha llegado a proponer algunos criterios de interpretación de las relaciones institucionales vinculadas a SNS. Estos criterios son producto del análisis de los problemas identificados en los casos concretos de conflictos relacionados con SNS analizados desde la perspectiva del giro ontológico. Dichos criterios servirían para informar la actividad de cualquier actor público, incluyendo la actividad jurisdiccional. La forma genérica que asumen los mismos es una necesidad debido a la amplitud del ámbito de análisis, y su concreción solo sería posible considerando las condiciones propias de cada ordenamiento jurídico particular.

Los cuatro criterios propuestos son: en primer lugar, el reconocimiento del origen de los conflictos asociados a los SNS. En última instancia se trata de una consecuencia del proceso de colonización, en un sentido no exclusivamente material. En segundo lugar, reconocer las limitaciones sobre el conocimiento directo de todos los aspectos del fenómeno, considerando su relación con los aspectos sagrados. Tercero, reconocer las posibles insuficiencias de las categorías tradicionales del pensamiento jurídico occidental, concretamente la división entre persona y cosa. Finalmente, la necesidad de crear mecanismos para favorecer la autorregulación, como forma de potenciar la autonomía y la preservación de estos espacios.

DECIMOTERCERA – Además, se ha podido concluir que el cambio fundamental para dar una mejor respuesta institucional a los conflictos asociados a SNS no necesariamente implica el reconocimiento de nuevos derechos o el reconocimiento de titularidad jurídica a entidades *naturales*, porque los sistemas de derechos humanos aplicables a los casos de SNS ya pueden ser utilizados en aquellos casos, principalmente toda la tradición jurisprudencial relacionada con el derecho a la libertad religiosa. Lo que hace falta es el desarrollo de una mayor sensibilidad en relación con la importancia de estos temas en la vida comunitaria. De la misma manera que algunos autores han señalado en relación con los cambios necesarios a ser adoptados en la filosofía política por las propuestas relacionadas con el giro ontológico, lo que hace falta, más que cambios en las categorías de pensamiento utilizadas, es el desarrollo de una mirada más atenta hacia determinados

problemas que antes pasaban desapercibidos. Como se ha podido observar en el capítulo III, hace falta una mejor compresión de la importancia y de la naturaleza de las religiones de matriz indígena por parte de los actores públicos, lo que tendría el potencial de cambiar la interpretación de las instituciones comunes asociadas al derecho a la libertad religiosa, como lo es, por ejemplo, la prohibición de profanación.

DECIMOCUARTA – La respuesta jurídica a los conflictos asociados a SNS, en sintonía con el cambio de paradigma tratado en la conclusión anterior, se potenciaría a través de una comprensión del fenómeno jurídico capaz de reconocer otras fuentes de normatividad. Una perspectiva pluralista del fenómeno jurídico que sea capaz de reconocer la existencia de un derecho no estrictamente vinculado al Estado contribuiría a la búsqueda de soluciones a los conflictos de intereses reales relacionados con los SNS considerando las características de aquellas tradiciones, basadas en la oralidad y asociadas a modelos de lo que se podría considerar como Derecho natural. Esta perspectiva pluralista, aunque en las condiciones actuales sea poco factible, considerando las condiciones de poder en los Estados nacionales y en las instancias internacionales, permitiría potenciar instituciones jurídicas como la autorregulación, o el reconocimiento de la soberanía territorial dentro de los estados nacionales.

DECIMOQUINTA – El reconocimiento de titularidad jurídica a elementos naturales observado en los últimos años en diferentes jurisdicciones es una matización importante de la división persona-cosa, común en el Derecho occidental. A pesar de las motivaciones para el reconocimiento de derechos ser de distinta naturaleza, es decir no en todos los casos la motivación está directamente relacionada con concepciones cosmológicas de los pueblos nativos, el reconocimiento de titularidad de derechos a elementos naturales puede ser una herramienta importante para la tutela de SNS en concreto, constituyendo así una manera de integrar concepciones cosmológicas no-hegemónicas al Derecho oficial del Estado. Sin embargo, la eficacia de esta técnica legislativa no favorece necesariamente los intereses de las comunidades religiosas o indígenas.

A pesar de que la declaración de derechos, como técnica de protección de intereses colectivamente valorados en un ámbito institucional determinado puede ser algo que históricamente ha dado lugar a importantes cambios sociales positivos, la eficacia de la misma, en el caso concreto de la tutela de los SNS, dependerá de los mecanismos de

representación creados, y de la participación de la comunidad local en dicho órgano de representación de los intereses del elemento natural al cual se le han reconocido derechos.

DECIMOSEXTA – En un contexto de crisis civilizatoria, la incorporación de narrativas cosmológicas no-hegemónicas a ámbitos institucionales de diferentes escalas, de las cuales el proceso de institucionalización de los SNS es un ejemplo, es, además de una medida de justicia epistémica, un modo más de resistencia social a la expansión del modelo de civilización basado en la sobreexplotación de los *recursos* naturales. Potenciar y garantizar la supervivencia de aquellos modos de vivir extramodernos puede a largo término tener efectos globales benéficos para toda la colectividad, como lo está demostrando la investigación reciente sobre los efectos positivos de los sistemas de conservación basado en el respeto a lo sagrado en la biodiversidad.

Estos potenciales efectos positivos para toda la colectividad, considerando la ya ampliamente conocida interrelacionalidad de los sistemas naturales, es una motivación adicional para la implicación de la comunidad internacional en la salvaguarda e incorporación de estas formas de narrar y discutir los problemas ambientales contemporáneos. En este sentido, como estrategia de resistencia, el recurso a lo sagrado en el debate público se asemeja a otros movimientos de resistencia contemporáneos como las luchas campesinas, los modelos agroecológicos de producción de alimentos y las propuestas de decrecimiento y de reorientación del consumo.

CONCLUSIONS

The following conclusions have been drawn in view of the preceding considerations made throughout this research.

FIRST – Since the 1980's a growing interest in the phenomenon of SNS has been observed in international circles, primarily in three fields: the international indigenous rights movement, conservation organizations and organizations involved in the protection of cultural heritage. Such interest is part of a broader process for reconsidering the role of religion in the public sphere, both from international organizations and from academic research on the subject. Different authors have identified a reversion in the progressive secularization of contemporaneous societies and have proposed the descriptive concept of post-secularism as the most appropriate one to understand the role of religion in the public sphere.

In recent decades, the rapprochement of secular institutions to religious subjects is being accompanied by and increasing participation from OBF'S in environmental topics, especially regarding climate change. Considering the quantitative importance and organizational capacities of OBF's, in the long term, this rapprochement can contribute to expanding environmental social mobilization capacity.

SECOND – It has been observed that SNS is practically a universal phenomenon, present in all religions, whether institutionalized or not. It has also been shown that the reasons, role, and different types of SNS may vary significantly between the different human communities related to these sites. In addition, a great difference between the reasons why certain natural areas are considered sacred for different animist, immanent or transcendent religions, which accept a naturalist vision of the world, has been observed. These differences need to be taken into account when considering better ways for dealing with the phenomenon of SNS in legal terms. This complexity of the concrete phenomenon hinders the development of a general model for a legal response to the phenomenon itself.

THIRD – The institutional response to the incorporation of a complex phenomenon such as SNS should include the better understanding of the phenomenon from all the different academic perspectives that have thoroughly investigated on the subject. Accordingly, fully understanding the phenomenon from the local perspective and avoiding reductionism is critical. The best way of doing so is by considering the sacred as a particular dimension of the human experience, characterized by its very own features

which can not be reduced to other aspects of the social or psychological life of human beings. Considering the sacred as an autonomous dimension is a requisite to any institutional response. The utmost care should that should be exercised so that the concrete experience of certain communities that organize themselves differently is not reduced, should be a fundamental principle of any politic-institutional action on the subject.

FOURTH – The recent reconsideration of the role of religions in the public sphere is also obvious when it comes to environmental matters. Regarding this subject, it has gathered interest from the academia, political institutions and the third sector. Academia has shown an increased interest for research on the effects of religions as organizational structures and models of production of a specific kind of subjectivity of the human-nature relation. From an institutional standpoint, different international organizations such as the World Bank or the UN, have begun to pay more attention to this relation and its possible effects on the formulation of public policies.

FIFTH – The process of rethinking the role of religions in the public sphere is also associated to a recent change in the perception of nature in various international documents from institutions related to the conservation of nature and cultural heritage. This can be exemplified through the increasing use of expressions such as "spiritual values", "immaterial values", "intrinsic values" and "bio-cultural conservation" in institutional documents. It is also clear that the secularized use of expressions of religious origin such as *pachamama*, "mother Earth", or *sumac kawsay* (good living) in institutional documents like the UN's Harmony with Nature Initiative. This process of secularly using ideas of religious origin has already taken place throughout history with other Judeo-Christian legal categories, therefore it can be understood as a contribution from indigenous cosmologies helping to find solutions to the contemporaneous environmental crisis.

SIXTH – Within the framework of international institutions related to the conservation of nature and cultural heritage the interest for SNS has been mainly triggered by two factors: first, its possible positive and synergic effects in meeting the institutional conservation targets of each institutional field, therefore taking in consideration groundbreaking research on the subject which had already recognized the historical role of such spaces in the conservation of local biodiversity. And, second, a change in

conservation models to ensure greater participation from local communities within the official management models. The initial interest in indigenous SNS is getting increasingly broad, at least since the institutionalization of the Delos Initiative through the incorporation of the interest for SNS related to major religions and located in countries with a more evident technological modernization process going on.

SEVENTH – In Indigenous Peoples International Law, the institutional interest for the idea of SNS has traditionally been related to the need of defending their territories and traditional religious practices. The important and pioneer recognition made by article 13 of the ILO Convention 169 has been later developed in rights declarations and has contributed to the emerging jurisprudence on indigenous spirituality within the Inter-American Court on Human Rights. Moreover, there is still poor level of accuracy regarding the appropriate legal category to address indigenous religious practices, since normative documents use different expressions to refer to the same idea, such as: “indigenous spirituality”, “religions”, “cultural practices”.

Besides, the argument of the sacredness of specific parts of traditional territories has been increasingly used by indigenous movements when defending those traditional territories, even in lawsuits presented in national and regional human rights jurisdictions.

EIGHTH – From the comparative analysis on SNS in the international field and in specific countries developed within this research, we can basically establish three different legal categories which have been used to address this phenomenon: as a subjective interest protected by a specific human right, as a legally protected interest regarding public interests, and most recently, as a subject of law. The three models are not mutually exclusive, and within the different legal frameworks analyzed in this research, it is possible to recognize the coexistence of different norms regarding one same object.

Given its global nature and the fact that it can only be analyzed in each specific case, considering the features of each legal order, the effectiveness of each model has not been analyzed in this research. However, through a cross-cutting analysis, it has been proven that the link established between SNS and the right to freedom of religion has the potential to become the best litigation strategy, considering the historical importance of this right and its recognition by most judicial systems through the legislative guarantees associated to this right.

On the other hand, uphold models based on the protection of public interest, such as the heritage of humanity regime may be considered as a source of conflict when it comes to local interests since SNS are usually located in spaces with current interest since they are considered as living heritage.

NINETH – The comparative analysis between the international framework and the different national and regional orders has allowed to confirm the initial hypothesis that the fundamental problem is that the institutional - legal and political- response to SNS related conflicts lies on the different image of the world that modern western Law and the communities that relate with SNS have. In this way, the fundamental separation between culture and nature from the western metaphysics, that is exemplified by different binary oppositions such as politics-sciences, subject-object, person-thing, is unable to welcome a phenomenon resulting from a different system. Compatibility problems are particularly evident regarding the legal categorization of the phenomenon of SNS as a thing in contradistinction to a person, given the properties recognized to these places by some communities.

Compatibility difficulties are a consequence of the ordinary institutional response process from States and contemporaneous international institutions that tend to rapidly categorize any incomprehensible experience or phenomenon as a cultural manifestation with no descriptive content, following the naturalist ontology. The lack of conceptual clarity regarding indigenous religious practices is significant.

The broad semantics of the term culture, used to refer to feeding practices as well as to cosmologic conceptions, poses a particular challenge to western legal systems when it comes to giving a legal response to SNS related conflicts. There is a constant risk of not recognizing the due weight of such sites for local community life.

TENTH – Institutional response to the juridification of SNS must build on anthropological knowledge on the subject. However, not any type of anthropology, but one that is able to recognize the quality and nuances of the distinctions in the world regarding SNS. To resort to anthropology linked to the ontological turn has allowed to understand and explain the problem identified in the previous conclusion. Understanding that there are different ontologies that coexist under the same institutional space, constitutes a fundamental phase of the rapprochement to the institutionalization process that is the subject of this study. Considering the commonly known as cultural differences

as ontological differences will allow institutional actors to always keep in mind the need for not reducing according to modern science, any incomprehensible manifestation to a cultural manifestation or symbolic representation of locally unknown natural processes.

ELEVENTH – The most important conceptual input of anthropology as discussed within this study when analyzing the problem at issue in this doctoral research is the concept of pluriverse. This concept can be understood as a descriptive tool regarding the current situation of incommensurable and interrelated worlds due to normative aspects, as well as the most appropriate way of reacting to such differences. The notion of pluriverse should be the starting point for institutional activity, working as the paradigm that governs all relations between States and communities which organize differently. Moreover, this idea would help to the development of political institutions decolonization proposals and to promote ontological self-determination capacities.

TWELFTH – From the transversal and global point of view of this research, we have been able to propose some criteria for the interpretation of institutional relations regarding SNS. These criteria result from the analysis of the problems identified in specific cases related to SNS according to the ontological turn perspective. The criteria will be used to inform public actors' activities, including judicial activity. The generic definition of these criteria is a result of the extensiveness of the analysis field; therefore, its concreteness will only be achieved by considering the specific conditions of each particular legal order.

The four criteria proposed are the following: first, the recognition of the origins of SNS related conflicts, a consequence of the colonization process, not in a purely material sense. Second, the recognition of the limitations of direct knowledge about all the aspects of the phenomenon, considering its relationship with sacred aspects. Third, the recognition of the possible weaknesses of western legal thinking traditional categories, specifically, the division between persons and things. Finally, the need to develop mechanisms to support self-regulation as a way for enhancing the autonomy and preservation of these sites.

THIRTEENTH – We have also been able to conclude that the fundamental change in order to offer a better institutional response to SNS related conflicts, does not necessarily imply the recognition of new rights or the recognition of legal titles to *natural* entities, since the human rights systems already available are applicable to such cases, mainly through the jurisprudence regarding the right to freedom of religion. All that is required is the development of a greater sensitivity of the importance of these subjects for

community life. As some authors have pointed out about the changes required in political philosophy according to the proposals of the ontological turn, what is required, rather than changes in the categories of thought, is the development of a closer look at certain least noted problems. As it has been noted in chapter III, a reinforced understanding of the importance of the nature of indigenous religions by public actors is missing. This better understanding would have the potential of changing the interpretation of common institutions related to the right to religious freedom, such as the banning of desecration.

FOURTEENTH – Legal answer to SNS related conflicts, according to the paradigm change developed in the previous conclusion, would be promoted by a better understanding of the legal phenomenon that allows for the recognition of other normative sources. A pluralist perspective of the legal phenomenon which is able to recognize the existence of a right that is not strictly linked to the State would contribute to finding solutions to SNS related conflicts of interest according to the features of those traditions, which are based on orality and associated to natural Law models. Although under the current conditions and considering the power of Nation States and international bodies, this pluralist perspective is not very feasible, nevertheless it would allow to promote legal institutions such as self-regulation or the recognition of territorial sovereignty within Nation States.

FIFTEENTH – Over the past decades, the recognition of legal title to natural elements throughout different regimes has added a significant qualification to the person-thing division typical in western Law. Despite the motivations for the recognition of rights of different nature, since they are not all based on cosmological conceptions from native peoples, the recognition of rights to natural elements can be a powerful tool for the specific protection of SNS, thus establishing a possible way of better integrating non-hegemonic cosmological conceptions to the States' formal law. However, the efficiency of this technique does not necessarily foster religious or indigenous communities' interests.

Although, historically the declaration of rights may have led to significant positive social changes, used as a technique to protect collective interests from a specific institutional field, its efficiency regarding SNS will depend on the established representation mechanisms and on the local community's participation within the correspondent

representative body defending the interests of the specific natural element that has been granted with rights.

SIXTEENTH – In the context of a civilization crisis, the incorporation of non-hegemonic cosmologic narratives to different levels of institutional fields, being SNS an example, constitutes a form of social resistance to the expansion of a civilization model based on the overexploitation of natural resources. Promoting and guaranteeing the survival of extra-modern ways of life may have positive global effects in the long term for the entire society, as it is being demonstrated by recent research on the positive effects of conservation systems based on respecting the sacredness within biodiversity.

Considering the widely known interrelation of natural systems, these potential positive effects for the entire society are an additional motivation for the involvement of the international community in safeguarding and incorporating these new narratives and discussions regarding contemporaneous environmental issues. In this connection, resourcing to the notion of "the sacred" in the context of public debate, resembles other contemporaneous resistance movements such as peasants' struggles, agroecological food production models and degrowth and reorientation of consumption proposals.

Bibliografía y documentación

1. FUENTES DOCTRINALES 437
2. FUENTES NORMATIVAS 461
A. Austrália 461
B. Canada 463
C. EE.UU 463
D. España 463
E. Guatemala 464
F. India 464
G. Nueva zelanda 464
H. Benín 465
I. The congress of american indians 465
J. Tratados internacionales 466
3. INFORMES, GUÍAS DE APLICACIÓN Y OTROS DOCUMENTOS PROGRAMÁTICOS 468
A. Unesco 468
B. Convención sobre los humedales 472
C. Convenio sobre diversidad biológica 473
D. Uicn 474
E. Otros informes 475
F. Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) y Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM) 478
4. RESOLUCIONES 479
A. Resoluciones de la UICN 479
B. Resoluciones en el ámbito del Convenio de Ramsar 480
C. Resoluciones en el ámbito del CDB 481
D. Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos 481
5. DOCUMENTOS DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS 482
A. Resoluciones 482
B. Informes 483
C. Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas 485
D. PNUMA 489
E. Otros documentos de las Naciones Unidas 489
6. FUENTES JURISPRUDENCIALES 490
A. Australia 490
B. Canadá 491
C. EE.UU 492
D. Nueva Zelanda 492
E. India 493
F. Tribunal Europeo de Derechos Humanos 494
G. Corte Iteramericana de Derechos Humanos 494
H. Comité de derechos humanos de las Naciones Unidas 496
I. Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos 497
J. Procedimientos arbitrales 497
7. TESIS DOCTORALES 497
8. PÁGINAS WEB 499

1. Fuentes doctrinales

ABRAM, David. In the Ground of Our Unknowing, *Emergence Magazine*, Abril, 2020, Disponible en: https://emergencemagazine.org/story/our-unknowing/, (último acceso en 01/05/2020).

ABUMALHAM MAS, Montserrat. 'Lugares de Culto y sus especificaciones en diversas tradiciones religiosas', in Jorge OTADUY (ed). *Régime Legal de los lugares de Culto: nueva frontera de la libertad religiosa* (EUNSA, Pamplona, 2013).

AHDAR, R. 'Indigenous Spiritual Concerns and the Secular State: Some New Zealand Developments', *Oxford Journal of Legal Studies*, xxiii/4 (2003), pp. 611–63.

ALCHOURRÓN, Carlos E.; Eugenio BULYGIN, *Introduccion a la metodología de las ciencias juridicas y sociales* (Editorial Astrea, Buenos Aires, 1987).

ALEXY, Robert, *Teoria dos direitos fundamentais* (Malheiros Editores, São Paulo, 2014).

ALIVIZATOU, Marilena, *Intangible heritage and the museum : new perspectives on cultural preservation* (Routledge, London, 2016).

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis, 'La categoría del paisaje cultural', *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vi/1 (2011), pp. 58–80.

ANAYA, James, *Los pueblos indígenas en el derecho internacional* (Trotta, Madrid, 2005).

AÑON ROIG, Maria José, 'Ciudadania diferenciada y derechos de las minorias', in Javier DE LUCAS (ed), *Derechos de las minorias en una sociedad multicultural* (Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 1998).

ANTKOWIAK, Thomas M., 'Rights, Resources, and Rhetoric: Indigenous Peoples and the Inter-American Court', *University of Pennsylvania Journal of International Law*, xxxv/1 (2014).

ARNAU, Juan, *La invención de la libertad* (Editorail Atalanta, Girona, 2016).

CÁMARA ARROYO, Sergio, 'Consideraciones críticas sobre la tutela penal de la libertad religiosa y los delitos contra la libertad de conciencia, los sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos', *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, LXIX (2016), pp. 123–210.

ATIENZA, Manuel, *El Sentido del Derecho* (Editorial Ariel, Barcelona, 2012).

———, *Curso de Argumentación Jurídica* (Trotta, Madrid, 2013).

———, *Filosofia del Derecho y Transformación social* (Trotta, Madrid, 2017).

BAKHT, Natasha and Lynda Margaret COLLINS. 'The Earth is Our Mother: Freedom of Religion and the Preservation of Aboriginal Sacred Sites in Canada', *SSRN Electronic Journal*, (2016).

BANDARIN, Francesco. *World heritage challenges for the millennium* (UNESCO, Paris, 2007).

BASSETT, Libby; John T BRINKMAN; Kusumita Priscilla PEDERSEN. *Earth and faith : a book of reflection for action* (UNEP, New York, 2000).

BASSO, Keith Hamilton. *Wisdom sits in places : landscape and language among the Western Apache* (University of New Mexico Press, Albuquerque, 2010).

BATISSE, Michel; Gerard BOLLA. 'The Invention of "World Heritage"', *History Papers Unesco action as seen by protagonists and witnesses* (UNESCO, Paris, 2005).

BELLAH, Robert N. *Religion in human evolution : from the Paleolithic to the Axial Age* (Belknap Press, Cambridge, 2011).

BELTRÁN, Javier (ed.). *Pueblos indígenas y tradicionales y áreas protegidas : principios, directrices y casos de estudio* (UICN, Gland, Suiza, 2001).

BERGER, Peter L. 'The Desecularization of the World: A Global Overview', in Peter L. Berger (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (William B. Eerdmans Publishing, Washington, 1999).

BERGMANN, Sigurd. 'Developments in Religion and Ecology', in Willis Jenkins; Mary Evelyn TUCKER; John GRIM (eds). *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (Routledge, New York, 2016).

BERMAN, Paul Schiff. *Global Legal Pluralism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

BERNBAUM, Ed. 'Sacred mountains: implications for protected area management', *PARKS Journal*, vi/1 (1996), pp. 41–48.

BERNBAUM, Edwin. 'Sacred mountains and national parks: spiritual and cultural values as a foundation for environmental conservation', in Della HOOKE; Gloria PUNGETTI; and Gonzalo OVIEDO (eds). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*

(Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

———. 'Sacred mountains in Asia: themes and implications for protected areas', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds). *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and practice in protected areas and conservation* (Routledge, London, 2016).

———; Bas VERSCHUUREN. *Cultural and Spiritual Significance of Nature in the Management and Governance of Protected and Conserved Areas: Phase 2 (Concept note for developing a network, training modules, and best practice guidelines)* (UICN, Gland, Suiza, 2014).

BERRY, Thomas. *The great work : our way into the future* (Crown Publications, New York, 1999).

BHAGWAT, Shonil A.; Claudia RUTTE. 'Sacred groves: potential for biodiversity management', *Frontiers in Ecology and the Environment*, iv/10 (2006), pp. 519–524.

BHAGWAT, Shonil A. 'Sacred groves and biodiversity conservation: a case study from the Western Ghats, India', in Della Hooke, Gloria Pungetti, and Gonzalo Oviedo (eds), *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

BHAGWAT, Shonil; Martin Palmer. 'Conservation: the world's religions can help', *Nature*, cdlxi (2009).

BIELEFELDT, Heiner; Nazila GHANEA; Michael WIENER. *Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary* (Oxford University Press, Oxford, 2016).

BIERMANN, Frank. *Earth system governance; World Politics in the Anthropocene* (MIT, Cambridge, MA, 2014).

BLASER, Mario. 'Political Ontology', *Cultural Studies*, xxiii/5–6 (2009), pp. 873–896.

———, 'Notes towards a Political Ontology of "Environmental" Conflicts', in Lesley Green (ed), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (HSRC Press, Cape Town, 2013).

———, '¿Es otra Cosmopolítica Posible?', *Revista Anthropologica*, xxxvi/41 (2018), pp. 117–144.

———; Marisol DE LA CADENA. 'The Uncommons: An Introduction', *Anthropologica*, lix/2 (2017), pp. 185–193.

——— ; Marisol DE LA CADENA. 'Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds', in Mario BLASER; Marisol DE LA CADENA (eds). *A World of Many Worlds* (Duke University Press, Durham, 2018).

BOELENS, R., M. CHIBA; D. NAKASHIMA; V. RETAN (eds). *El agua y los pueblos indígenas - Conocimientos de la Naturaleza 2* (UNESCO, Paris, 2007).

BORDE, Radhika. 'Legal Interpretation of the Sacred Natural Sites and Cultural Heritage of the Dongaria Kondhs in India', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds). *Asian Sacred Natural Sites Philosophy and practice in protected areas and conservation* (Routledge, London, 2016).

BORMAN, Randall. 'Introduction Whose Sacred Sites? Indigenous Political Use of Sacred Sites, Mythology, and Religion', in Fausto SARMIENTO; Sarah HITCHNER (eds). *Indigeneity and the Sacred: Indigenous Revival and the Conservation of Sacred Natural Sites in the Americas* (Berghahn Books, New York, 2017).

BORRAS, Susana. 'New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature,' *Transnational Environmental Law* 5, no. 1 (April 2016): 113-144.

BORRINI, Grazia; Ashish KOTHARI; Gonzalo OVIEDO. *Indigenous and local communities and protected areas : towards equity and enhanced conservation guidance on policy and practice for co-managed protected areas and community conserved areas* (UICN, Gland, Suiza, 2004).

BORROWS, John. 'Aboriginal Title in Tsilhqot'in v. British Columbia [2014] SCC 44', *Māori Law Review*, (2014).

———, 'Aboriginal Title and Private Property', *The Supreme Court Law Review: Osgoode's Annual Constitutional Cases Conference*, lxxi (2015), pp. 91–134.

———, 'The durability of terra nullius: Tsilhqot'in nation v. british columbia', *U.B.C. Law Review*, xlviii/3 (2015), pp. 701–742.

BOWEN, John R. *Religions in practice : an approach to the anthropology of religion* (Routledge, London, 2018).

BOYD, David R. *Rights of Nature: a legal revolution that could save the world* (ECW Press, Toronto, 2017).

BROEKMAN, Jan M. *Derecho y antropología* (Editorial Civitas, Madrid, 1993).

BROWN, Brian Edward. *Religion, law, and the land : Native Americans and the judicial interpretation of sacred land* (Greewood Press, Westport, 1999).

BROWN, Noel J.; Pierre QUIBLIER (eds). *Ethics & Agenda 21: moral implications of a global consensus* (UNEP, 1994).

BROWNING, Zachary. 'A Comparative Analysis: Legal and Historical Analysis of Protecting Indigenous Cultural Rights Involving Land Disputes in Japan, New Zealand, and Hawai'i', *Washington International Law Journal*, xxviii/1 (2019), pp. 207–242.

BUBANDT, Nils. (ed). *A Non-secular Anthropocene: Spirits, Specters and Other Nonhumans in a Time of Environmental Change. AURA Working Papers Volume 3* (Aarhus University, Aahrus, 2018).

BULL, Paulo. 'Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro', *Revista Habitus*, xii/2 (2014).

BURTON, Lloyd. *Worship and wilderness : culture, religion, and law in the management of public lands and resources* (University of Wisconsin Press, Madison, 2002).

BUTTERLY, Lauren; Rachel PEPPER, 'Are Courts Colourblind to Country: Indigenous Cultural Heritage, Environmental Law and the Australian Judicial System ', *University of New South Wales Law Journal*, (2017), xl, 2017, pp. 1313–1335.

CAMARERO SUAREZ, Victoria, *Acaparamiento de Tierras y Aguas: Impacto sobre los pueblos indígenas y sus convicciones religiosas.* Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXXIV (2018)

DE CABO, Antonio; Gerardo PISARELLO. 'Ferrajoli y el debate sobre los derechos fundamentales', in Antonio DE CABO and Gerardo PISARELLO (eds). *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales* (Trotta, Madrid, 2007).

DE LA CADENA, Marisol; Mario BLASER. *A world of many worlds* (Duke University Press, Durham, 2018).

DE SOUZA SANTOS, Boaventura. *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, Madrid, 2009).

———, *O fim do Império Cognitivo: A afirmção das epistemologías do Sul* (Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2019).

CALLICOTT, J Baird. 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic', in Michael E

ZIMMERMAN (ed). *Environmental philosophy : from animal rights to radical ecology* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1993).

CALLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado* (Fondo de Cultura Economica, Ciudad de México, 2006).

CARMICHAEL, David L. 'Mescalero Apache sacred sites and sensitive areas', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds). *Sacred sites, sacred places* (Routledge, New York, 1994).

CARPENTER, Kristen A. 'A Property Rights Approach to Sacred Sites Cases: Asserting a Place for Indians as Nowowners ', *UCLA Law Review*, lii, pp. 1061–1148.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton University Press, Princeton, 2000).

CHARPLEIX, Liz. 'The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society', *The Geographical Journal*, clxxxiv/1 (2018), pp. 19–30.

CINQUEPALMI, Federico; Gloria PUNGETTI. 'Ancient knowledge, the sacred and biocultural diversity', in Della HOOKE; Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO (eds). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (CAmbridge University Press, Cambridge, 2012).

COLLINS, Richard B. 'Sacred Sites and Religious Freedom on Government Land Symposium: Native Americans and the Constitution', *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, (2003), v, 2003, pp. 241–270.

CORREAS, Oscar. *Teoria del Derecho y Antropología Jurídica: un diálogo inconcluso* (Ediciones Coyoacan, Ciudad de México, 2010).

CULLINAN, Cormac. *Wild law: a manifesto for Earth justice* (Chelsea Green Publishing, Totnes, UK, 2011).

———, 'A history of The Wild Law', in Peter BURDON (ed). *Exploring Wild Law: the Philosophy of Earth Jurisprudence* (Wakefield Press, Kent Twon, 2011).

DAVIES, Douglas. 'Introduction: Raising the Issues', in Jean Holm (ed), *Sacrad Places* (Continuum, London, 1994).

DAVIES, Margaret. *Law Unlimited: Materialism, Pluralism, and Legal Theory* (Routledge, New York, 2017).

DEBAISE, Didier. *Nature As Event The Lure of the Possible* (Duke University Press, Durham, 2017).

DELORIA JR., Vine. *God is Red: a native view of Religion* (Fulcrum Publishing, Golden, Colorado, 2003).

DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura* (Amorrortu Editores, Madrid, 2012).

———, 'Beyond Nature and Culture', in Graham HARVEY (ed). *The Handbook of Contemporary animism* (Routledge, New York, 2014).

DEWHIRST, John. 'Mowachaht-Muchalaht', *The Canadian Encyclopedia*, (2006), 2006.

DORFMAN, Eric. *Intangible natural heritage : new perspectives on natural objects* (Routledge, New York, 2012).

DUDLEY, Nigel; Liza HIGGINS-ZOGIB. 'Protected areas and sacred nature: a convergence of beliefs', in Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO; Della HOOKE (eds). *Sacred species and sites: advances in biocultural conservation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

TAIHAKUREI DURIE, Edward. 'Incorporating indigenous worldviews on the environment into non-indigenous legal systems: has the Te Awa Tupua Act led to reconciliation and self-determination?', *Māori Law Review*, (2019).

DURKHEIM, Émile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia* (Akal, Madrid, 1982).

Ecumenical Patriarch Bartholomew I. *Cosmic Grace + Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I* (W. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2003).

EDWARDS, Joshua A. 'Yellow Snow on Sacred Sites: A Failed Application of the Religious Freedom Restoration Act Note', *American Indian Law Review*, xxxiv/1 (2009), pp. 151–170.

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974).

———. *Lo sagrado y lo profano* (Paidós Ibérica, Barcelona, 1998).

ENGEL, J. Ronald. 'Biosphere Reserves and World Heritage Sites', *Encyclopedia of*

Religion and Nature, (Continuum, London, 2005).

ESCOBAR, Arturo. 'Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"', *Cuadernos de antropología social*, 41 (2015), pp. 25–38.

———. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (Duke University Press, Durham, 2018).

———. 'Transition Discourses and the Politics of Relationality: Toward Designs for the Pluriverse', in Bernd REITER (ed). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* (Duke University Press, Durham, 2018).

FECTEAU, Leanne M. 'The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Questions About Current U.S. Patent Policy', *Boston College Third World Law Journal*, xxi/1 (2001), pp. 69–104.

FELICIANI, Giorgio. 'Régimen de los Lugares de culto en el derecho internacional y en la jurisprudencia del TEDH', in Jorge Otaduy (ed), *Régime Legal de los lugares de Culto: nueva frontera de la libertad religiosa* (EUNSA, Pamplona, 2013).

FERICGLA, Josep M. *Al trasluz de la ayahuasca : antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas* (La Liebre de Marzo, Barcelona, 2002).

FERRAJOLI, Luigi. 'Los fundamentos de los Derechos Fundamentales', in Antonio de Cabo and Gerardo Pisarello (eds), *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales* (Trotta, Madrid, 2007).

———. *Principia Iuris: Teoría del derecho y de la democracia (2. Teoría de la democracia)* (Trotta, Madrid, 2013).

———. *Principia Iuris: teoría del derecho y de la democracia (1. Teoría del Derecho)* (Trotta, Madrid, 2013).

———. *La democracia a través de los derechos: El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político* (Trotta, Madrid, 2015).

———. *Derechos y Garantias* (Trotta, Madrid, 2016).

FRANCESCATO, Grazia; Daniela TALAMO. 'The Roman goddess Care: a therapy for the planet', in Della HOOKE, Gloria PUNGETTI, and Gonzalo OVIEDO (eds). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si : sobre el cuidado de la casa común* (Ediciones Palabra, Madrid, 2015).

FRASER, Nancy. *Escalas de Justicia* (Herder, Madrid, 2008).

FRYDMAN, Benoit. *Manual Práctico de Derecho Global* (Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2018).

PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar *Pluralismo cultural y derechos de las minorías: una aproximación iusfilosófica* (Dykinson, Madrid, 2005).

GADGIL, Madhav; V D VARTAK. 'The sacred groves of Western Ghats in India', *Economic Botany*, xxx/2 (1976), pp. 152–160.

GALIANA SAURA, Ángeles. 'La expansión del derecho flexible y su incidencia en la producción normativa', *Anuario de filosofía del derecho*, xxxii/1 (2016), pp. 297–322.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. *Estudios sobre el Derecho del Patrimonio Histórico* (Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, Madrid, 2008).

GARCÍA, Silvia; Rolandi DE PERROT; Diana SUSANA. 'Relatos y ritual referidos a la pachamama en Antofagasta de la sierra, puna meridional Argentina', *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, xxv/1 (2000), pp. 7–25.

GILLESPIE, Alexander. *Protected areas and international environmental law* (Martinus Nijhoff Publisher, Boston, 2007).

DI GIMINIANI, Piergiorgio. 'The contested rewe : sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations.', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xix/3 (2013), pp. 527–544.

GLENN, H Patrick. *Legal traditions of the world : sustainable diversity in law* (Oxford University Press, Oxford, 2007).

GOMEZ, Felipe. 'La lucha por una ley de Lugares Sagrados en Guatemala', *Desarrollo Endógeno*, xvii (2010), pp. 26–29.

GORDON, Gwendolyn J. 'Environmental Personhood', *Columbia Journal of Environmental Law*, xliii/1 (2017).

GORDON, Sarah Barringer. 'Indian Religious Freedom and Governmental Development of Public Lands', *Yale Law Journal*, xciv/6 (1985), pp. 1447–1471.

GOTTLIEB, Roger S. *The Oxford handbook of religion and ecology* (Oxford University

Press, New York, 2006).

GOTTLIEB, Roger S. 'Introduction. Religion and Ecology—What Is the Connection and Why Does It Matter?', in Roger S GOTTLIEB (ed). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (Oxford University Press, New York, 2006).

GRIFFIN, Donald R. *Animal minds : beyond cognition to consciousness* (The University of Chicago Press, Chicago, 2001).

GRIFFITHS, John. '¿Qué es el pluralismo jurídico?', in Daniel Bonilla Maldonado (ed), *Pluralismo Jurídico* (Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2007).

GRIM, John; Mary Evelyn TUCKER. *Ecology and religion* (Island Press, Washington, 2014).

GROS, Paule M.; Nacilio Miguel FRITHZ, *Conocimientos del Pueblo Mayangna sobre la Convivencia del Hombre y la Naturaleza: Peces y Tortugas. Tomo 1* (UNESCO, Paris, 2010).

GUDYNAS, Eduardo. 'Los derechos de la Naturaleza en serio', in Alberto ACOSTA; Esperanza MARTÍNEZ (eds). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política* (Abya-Yala, Quito, 2011).

———. *Derechos de la Naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales* (Centro Latino Americano de Ecología Social, Lima, Peru, 2014).

HABERMAS, Jürgen. 'Notes on Post-Secular Society', *New Perspectives Quarterly*, xxv/4 (2008), pp. 17–29.

HAKKENBERG, Christopher. 'Biodiversity and Sacred Sites: Vernacular Conservation Practices in Northwest Yunnan, China', *Worldviews*, xii (2008), pp. 74–90.

HARDING, Stephan. 'Towards an animistic science of the earth', in Graham HARVEY (ed). *The Handbook of Contemporary animism* (Routledge, New York, 2014).

HARMAN, Graham. *Prince of networks : Bruno Latour and metaphysics* (Re.press, Prahran, 2009).

———, 'Response to Shaviro', in Levi R BRYANT, Nick SRNICEK, and Graham HARMAN (eds). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Re.press, Prahan, 2011).

HARMON, David; Allen D. PUTNEY. *The Full Value of Parks: From Economics to the*

Intangible (Rowman & Littlefield, Lanhan, Maryland, 2003).

HARVEY, Graham (ed). *The Handbook of contemporary animism* (Routledge, New York, 2014).

———, 'Introduction', in Graham HARVEY (ed). *The handbook of contemporary animism* (Routledge, New York, 2014).

HAY-EDIE, T.; M. HADLEY, 'Natural Sacred Sites - A Comparative Approach to Their Cultural and Biological Significance', in P.S. RAMAKRISHNAN, K G SAXENA, and U M CHANDRASHEKARA (eds). *Conserving the Sacred for Biodiversity Management* (Science Publishers, Enfield, N.H., 1998).

HAY-EDIE, T. 'International animation: UNESCO biodiversity and Sacred Sites', in Alan BICKER; Paul SILITOE; Johan POTTIER (eds) *Development and Local Knowledge: New Approaches to issues natural resources management, conservation and agriculture* (Routledge, London, 2004).

HAYNES, Jeffrey. *Faith-based organizations at the United Nations* (Palgrave Macmillan, New York, 2014).

HOLBRAAD, Martin; Morten AXEL PEDERSEN. 'Introduction: The Ontological Turn in Anthropology', in Martin HOLBRAAD; Morten AXEL PEDERSEN (eds). *The Ontological Turn* (Cambridge University Press, Cambridge, 2017).

———. *The Ontological Turn* (Cambridge University Press, Cambridge, 2017).

HUBERT, Jane. 'Sacred beliefs and beliefs of sacredness', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES;Audhild SCHANCHE (eds). *Sacred sites, sacred places* (Routledge, New York, 1994).

HUGHES, J. D.; M. D. S. CHANDRAN. 'Sacred Groves Around the Earth: an Overview', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds). *Conserving the Sacred for Biodiversity Management* (Enfield, N.H., 1998).

IVES, Christopher. 'Buddhism: A mixed Dharmic bag: Debates about Buddhism and ecology', in Willis JENKIN; Mary Evelyn TUCKER; John GRIM (eds). *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (Routledge, London, 2016).

ITURRALDE SESMA, Victoria. 'Consideración crítica del principio de permisión según el cual "lo no prohibido está permitido"', *Anuario de filosofía del derecho*, xv (1998), pp.

187–218.

JENKINS, Willis. *Ecologies of Grace* (Oxford University Press, Oxford, 2008).

———, Mary Evelyn TUCKER; John GRIM (eds). *Routledge handbook of religion and ecology* (Routledge, New York, 2017).

JARIA I MANZANO, Jordi, *La constitución del Antropoceno*, (Tirant Humanidades, Valencia, 2020)

———, *La cuestión ambiental y la transformación de los público*, (Tirant lo Blanch, Valencia, 2011).

KALLINEN, Timo. 'Law versus Tradition: Human Rights and Witchcraft in Sub-Saharan Africa', in Jan KLABBERS; Touko PIIPARINEN (eds). *Normative Pluralism and International Law: Exploring Global Governance* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013).

KOHN, Eduardo. 'Anthropology of Ontologies', *Annual Review of Anthropology*, xliv/1 (2015), pp. 311–327.

KOPENAWA, Davi; Bruce ALBERT. *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (Copanhia das Letras, São Paulo, 2015).

KROTZ, Esteban. 'Sociedades, Conflictos, Cultura y Derecho desde una perspectiva Antropológica', in Esteban KROTZ (ed). *Antropología Jurídica; Perspectivas socioculturales en el estúdio del derecho.* (Anthropos, Barcelona, 2002).

KUHN, Thomas. *La Estructura de las Revoluciones científicas* (Fondo de Cultura Economica, Ciudad de Mexico, 2004).

LATOUR, Bruno. *La esperanza de Pandora : ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (Gedisa, Barcelona, 2001).

———, 'Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck', *Common Knowledge*, x/3 (2004).

———, *Reassembling the social an introduction to actor-network-theory* (Oxford University Press, Oxford, 2005).

———, *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat* (Polity Press, Cambridge, 2010).

———, *Políticas de la naturaleza : por una democracia de las ciencias* (RBA Barcelona,

2012).

———, *Nunca fuimos modernos : ensayo de antropología simétrica* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012).

———, *An inquiry into modes of existence : an anthropology of the moderns* (Harvard University Press, Cambridge, 2013).

———, 'Telling Friends from Foes in theTime of the Anthropocene', in Clive. HAMILTON; Christophe BONNEUIL; François GEMENNE (eds). *The anthropocene and the global environmental crisis rethinking modernity in a new epoch* (Earthscan, New York, 2015).

———, *Cara a Cara con el planeta: Una mirada al Cambio climático alejada de las posiciónes apocalípticas* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2017).

———, Imaginar los gestos-barrera contra la vuelta a la producción anterior a la crisis, *Contexto y Acción*, n. 259, Abril, 2020. Disponible en: https://ctxt.es/es/20200401/Politica/31797/economia-coronavirus-crisis-produccion-gestos-barrera-empresas-medioambiente-bruno-latour.htm, (ultimo acceso en 01/05/2020)

LAW, John. 'What's wrong with a one-world world?', *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, xvi/1 (2016), pp. 126–139.

LEANZA, Umberto. 'General Problems of International Law Concerning Sacred Places', in Silvio FERRARI; Andrea BENZO (eds). *Between Cultural Diversity and Common Heritage Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean* (Routledge, New York, 2016).

LEE, Shawna. 'Government Managed Shrines: Protection of Native American Sacred Site Worship', *Valparaiso University Law Review*, xxxv/1 (2000), pp. 265–308.

LEWIS, Gareth; Ben SCAMBARY. 'Sacred bodies and ore bodies: Conflicting commodification of landscape by Indigenous peoples and miners in Australia's northern territory', in Pamela FAYE MCGRATH (ed). *The right to protect sites : Indigenous heritage management in the era of native title* (AIATSIS Research Publications, Canberra, 2016).

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Tecnos, Madrid, 2010).

LOUV, Richard. *Last Child in the Woods: Saving Our Children From Nature-Deficit Disorder* (Atlantic Books, New York, 2005).

DE LUCAS, Javier. 'La sociedad multicultural. Democracia y derechos', *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, xli/167 (1997).

———, 'Por qué son relevantes las reinvidicaciones jurídico-políticas de las minorías.', in Javier DE LUCAS (ed). *Derechos de las minorias en una sociedad multicultural* (Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 1998).

———, 'La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos', in Javier DE LUCAS (ed). *La Multiculturalidad. Cuadernos de derecho Judicial.* (Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001).

MACCORMICK, Neil. *Legal Reasoning and Legal Theory* (Oxford University Press, Oxford, 2003).

MACPHERSON, Elizabeth; Erin O'DONNELL. '¿Necesitan derechos los ríos? Comparando estructuras legales para la regulación de los ríos en Nueva Zelanda, Australia y Chile', *Revista de Derecho Administrativo Económico*, xxv (2017).

MACRAE, Edward. *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña* (Aya-Yala, Quito, 2000).

MAGALLANES, Catherine J. Iorns. 'Nature as an Ancestor: Two Examples of Legal Personality for Nature in New Zealand', *VertigO*, Hors-série 22 (2015).

———, 'Reflecting on cosmology and environmental protection: Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand', in Anna GREAR; Louis J. KOTZÉ (eds). *Research Handbook on Human Rights and the Environment* (Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2015).

MALDONADO, Daniel Bonilla. 'Introducción. Teoría del Derecho y Trasplantes jurídicos: La estructura del Debate', in Daniel BONILLA MALDONADO (ed). *Teoría del derecho y trasplantes juridicos* (Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2009).

MALLARACH, Josep Maria. 'Monastic communities and nature conservation: Overview of positive trends and best practices in Europe and the Middle East', *Diversity of Sacred Sites of Europe. Proceedings of the third workshop of the Delos Initiative, Inari-Anaar, 2010*, (UICN, Gland, Switzerland, 2012), 2012, pp. 157–173.

———; Thymio Papayannis, (eds). 'Protected Areas and spirituality', *Proceedings of the*

first Workshop of the Delos Initiative, Montserrat 2006, (UICN, Gland, Suiza, 2007).

———, 'Declaración de Montserrat para los espacios naturales sagrados en los países tecnológicamente desarrollados', *Protected Areas and Spirituality Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative* (UICN, Gland, Suiza, 2007).

———, (eds). *The Sacred dimension of protected areas : proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative* (UICN, Gland, Suiza, 2009).

———, 'Sacred Natural Sites in Technologically Developed Countries: Reflections from the Experience of the Delos Initiative', in Bas VERSCHUUREN; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO; Robert WILD (eds). *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (Routledge, London, 2010).

———, (eds). *The Diversity of sacred lands in Europe : proceedings of the Third workshop of the Delos initiative* (UICN, Gland, Switzerland, 2012).

———, *Manual 10. El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales Manual para su incorporación en las áreas protegidas* (EUROPARC España, Madrid, 2012).

———; Lluc TORCAL. 'Initiatives taken by the Cistercian Monastery of Poblet to improve the integration of spiritual, cultural and environmental values Catalonia, Spain', in Josep Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS (eds). *The Sacred Dimension of Protected Areas: Proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative - Ouranoupolis 2007* (UICN, Gland, Switzerland, 2009).

———. 'El procés de reconversió ecològica del Monestir de Poblet. Actuacions impulsades per la comunitat de monjos per millorar la seva relació amb el medi natural entre 2007-2012', *Podall*, ii (2013), pp. 350–371.

MARTÍNEZ ZORRILLA, David. *Conflictos constitucionales, ponderación y indeterminación normativa* (Marcial Pons, Barcelona, 2007).

MAZUMDAR, Shampa; Sanjoy Mazumdar. 'Religion and place attachment: A study of sacred places', *Journal of Environmental Psychology*, xxiv/3 (2004), pp. 385–397.

MCCALLUM, Malcolm L. 'Perspective: Global country-by-country response of public interest in the environment to the papal encyclical, Laudato Si'', *Biological Conservation*, (2019), ccxxxv, July 2019, pp. 209–225.

MCDERMOND, Malcolm. 'Standing for Standing Rock: Vindicating Native American

Religious and Land Rights by Adapting New Zealand's Te Awa Tupua Act to American Soil Comments', *Dickinson Law Review*, cxxiii/3 (2019), pp. 785–814.

MCDONALD, Amber. 'Secularizing the Sacrosanct: Defining "Sacred" for Native American Sacred Sites Protection Legislation', *Hofstra Law Review*, xxxiii/2 (2004), pp. 751–783.

MCGEE, Kyle. *Bruno Latour : the normativity of networks* (Routledge, 2014).

MCGRATH, Pamela; Emma LEE. 'Title The fate of indigenous place-based heritage in the era of native', in Pamela FAYE MCGRATH (ed), *The right to protect sites : Indigenous heritage management in the era of native title* (AIATSIS Research Publications, Canberra, 2016).

MEDAGLIA, Jorge Cabrera. 'Access and Benefit-Sharing: North–South Challenges in Implementing the Convention on Biological Diversity and Its Nagoya Protocol', in Carmen G GONZALEZ; Jona RAZZAQUE; Shawkat ALAM; Sumudu ATAPATTU (eds). *International Environmental Law and the Global South* (Cambridge University Press, Cambridge, 2015).

MEHTA, Venu. 'Anekantavada: The Jaina Epistemology', in Bernd REITER (ed). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* (Duke University Press, Durham, 2018).

MENGDEN, Walter. 'Indigenous People, Human Rights, and Consultation: The Dakota Access Pipeline Comments', *American Indian Law Review*, xli/2 (2017), pp. 441–466.

MIGNOLO, Walter D.. *The Darker Side of Western Modernity: Global futures, decolonial options* (Duke University Press, Durham, 2011).

MITCHELL, Nora. 'World Heritage cultural landscapes a handbook for conservation and management', (UNESCO, Paris, 2009), 2009.

MORESO, José Juan. 'Conflictos entre principios contitucionales', in Miguel Carbonell (ed), *Neoconstitucionalismo(s)* (Trotta, Madrid, 2003).

MORMAN, Todd Allin. *Many Nations under Many Gods: Public Land Management and American Indian Sacred Sites* (University of Oklahoma Press, Norman, 2018).

MORRISON, Kenneth M. 'Animism and a proposal for a post-Cartesian anthropology', in Graham Harvey (ed), *The handbook of contemporary animism* (Routledge, London,

2015).

MULONGOY, K.J.; S.B. GIDDA. *The Value of Nature: Ecological, Economic, Cultural and Social Benefits of Protected Areas* (UNEP, Montreal, 2008).

MUÑOZ, Mindahi C. B.; Geraldine P. ENCINA. 'Biocultural Sacred Sites in Mexico', in Fausto SARMIENTO; Sarah HITCHNER (eds). *Indigeneity and the Sacred: Indigenous Revival and the Conservation of Sacred Natural Sites in the Americas* (Berghahn Books, Oxford, 2017).

MURRAY, Meghan Miner. 'Why Are Native Hawaiians Protesting Against a Telescope?', *The New York times*, (2019).

NAESS, Arne. *Ecology of Wisdom* (Counterpoint, Berkeley, 2008).

NAÏR, Sami. 'Vivir Juntos', *El valor de la Palabra: Hacia la Ciudadania del siglo XXI*, vi (2008).

NAPOLEON, Val. 'Thinking About Indigenous Legal Orders', in René PROVOSTÇ; Colleen SHEPPARD (eds). *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism* (Springer, Dordrecht, 2012).

NEIHART, Bryan. 'Awas Tingni v. Nicaragua Reconsidered: Grounding Indigenous Peoples' Land Rights in Religious Freedom Case Note', *Denver Journal of International Law and Policy*, xlii, p. [i]-100.

NEWMAN, Dwight; Elisa RUOZZI; Stefan KIRCHNER. 'Legal Protection of Sacred Natural Sites Within Human Rights Jurisprudence: Sápmi and Beyond', in Leena HEINÄMÄKI; Thora M. HERRMANN (eds). *Experiencing and protecting sacred natural sites of Sámi and other indigenous peoples* (Springer, Cham, Switzerland, 2017).

O´BRIEN, Sharon.'A legal analysis of the American Indian Religious Freedom Act', in Christopher VECSEY (ed). *Handbook of American Indian Religious Freedom* (Crossroad, New York, 1993).

OLIVÉ, León. 'Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica', in León OLIVÉ; Boaventura DE SOUSA SANTOS (eds). *Pluralismo epistemológico* (Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia, 2009).

OVIEDO, Gonzalo; Sally Jeanrenaud. 'Protecting Sacred Natural Sites of indigenous and Traditional Peoples', in Josep-Maria MALLARACH; Thymio PAPAYANNIS (eds). *Protected*

Areas and Spirituality Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative (UICN, Gland, Switzerland, 2007).

PALMER, Martin. *Faith in conservation : new approaches to religions and the environment* (The World Bank, Washington, D.C., 2003).

PAPAYANNIS, Thymio; Dave PRITCHARD, 'Wetland Cultural and Spiritual Values, and the Ramsar Convention', in Bas VERSCHUUREN; Robert WILD; Jeffrey MCNEELY; Gonzalo OVIEDO (eds), *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (Routledge, London, 2010).

———; Allen PUTNEY, *Sacred Sites and Peace A discussion between Thymio Papayannis and Allen Putney* (UICN, Gland, Suiza, 2003).

PARK, Chris C. *Sacred worlds : an introduction to geography and religion* (Routledge, London, 1994).

PEPPER, Rachel. 'Not Plants or Animals: the Protection of Indigenous Cultural Heritage in Australia', *Australian Conference of Planning and Environment Courts and Tribunals* (Hobart, 2014).

PIGRAU SOLÉ, Antoni. *Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental un estudio de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia*, (Tirant lo Blanch, Valencia, 2013).

PHILLIPS, Adrian. *Management guidelines for IUCN category V protected areas: protected landscapes/seascapes* (UICN, Gland, Switzerland, 2002).

PIIPARINEN, Touko. 'Exploring the Methodology of Normative Pluralism in the Global Age', in Jan KLABBERS; Touko PIIPARINEN (eds). *Normative Pluralism and International Law: Exploring Global Governance* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013).

PIMBERT, Michel P.; Jules N. PRETTY. 'Parks, People and Professionals: Putting ´Participation´ into proteced-area management', in Krishna B. GHIMIRE; Michel P. PIMBERT (eds). *Social Change and Conservation: Environmental Politics and Impacts of National Parks and Protected Areas* (Earthscan, London, 1997).

PIRIE, Fernanda. *The anthropology of law* (Oxford University Press, Oxford, 2013).

POVINELLI, Elizabeth A. 'Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability', *Annual Review of Anthropology*, xxx/1 (2001), pp. 319–334.

PRANDI, Reginaldo; Pedro RAFAEL. *Mitologia dos Orixás* (Companhia das Letras, São Paulo, 2009).

PRAT I CARÓS, Joan. *La nostalgia de los orígenes: chamanes, gnósticos, monjes y místicos* (Kairós, Barcelona, 2017).

PRIETO SANCHÍS, Luis. *El constitucionalismo de los derechos : ensayos de filosofía jurídica* (Trotta, Madrid, 2013).

———. 'Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial', *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, xxii (1995), pp. 9–57.

———. 'Neocontitucionalismo y ponderación judicial', in Miguel Carbonell (ed), *Neoconstitucionalismo(s)* (Trotta, Madrid, 2003).

PRIGOGINE, Ilya; Isabelle STENGERS. *La nueva alianza : metamorfosis de la ciencia* (Alianza Editorial, Madrid, 2002).

PUNGETTI, Gloria; Gonzalo OVIEDO; Della HOOKE, (eds). *Sacred species and sites : advances in biocultural conservation* (Cambridg University Press, Cambridge, 2012).

PUNGETTI, Gloria. 'Sacred species and sites: dichotomies, concepts and new directions in biocultural diversity conservation', in Gloria PUNGETTI; Gonzalo OVIEDO; Della HOOKE (eds). *Sacred Species and Sites* (Cambridg University Press , Cambridge, 2012).

RAMAKRISHNAN, P.S. 'Conserving the Sacred for Biodiversity: The Conceptual Framework', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds). *Conserving the Sacred for Biodiversity Management* (Science Publishers, Enfield, N.H., 1998).

RAMSTEDT, Martin. 'Anthropological Perspectives on the Normative and Institutional Recognition of Religion by the Law of the State', in Rossella BOTTONI; Rinaldo CRISTOFORI; Silvio FERRARI (eds). *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism - A Comparative Overview* (Springer, Suiza, 2016).

REICHEL, Elizabeth, 'The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (north-west Amazon)', in Gloria PUNGETTI, Gonzalo OVIEDO, and Della HOOKE (eds). *Sacred Species and Sites: Advances in Biocultural Conservation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012).

REITER, Bernd (ed). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* (Duke

University Press, Durham, 2018).

RENWICK, James. 'Protection of Aboriginal Sacred Sites in the Northern Territory - A Legal Experiment', *Federal Law Review*, xix (1990), pp. 378–419.

RIES, Julien. *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2014).

ROSS, Michael L. *First Nations sacred sites in Canada's courts* (University of British Columbia Press, Vancouver, B.C., 2005).

RÖSSLER, Mechtild, 'Managing World Heritage Cultural Landscapes and Sacred Sites', *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage*, (UNESCO, Paris, 2003), 2003.

———, 'Linking Nature and Culture: World Heritage Cultural Landscapes', *Cultural Landscapes: the Challenges of Conservation* (UNESCO, Paris, 2003).

RUIZ SANZ, Mario. *La construcción coherente del Derecho* (Dykinson, Madrid, 2009).

———, *Sistemas jurídicos y conflictos normativos* (Dykinson, Madrid, 2003).

———, 'Sociedades Multiculturales y Sistemas Jurídicos: intersecciónes y confrontaciones', *Derechos y Libertades*, ii/32 (2015), pp. 79–105.

RURU, Jacinta. 'Tūhoe-Crown settlement – Te Urewera Act 2014', *Māori Law Review*, October, 2014.

SALVIA, Daniela. 'Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama', *Gazeta de Antropología*, xxvii/1 (2011).

SANDERS, Katherine, '"Beyond Human Ownership"? Property, Power and Legal Personality for Nature in Aotearoa New Zealand', *Journal of Environmental Law*, xxx/2 (2018), pp. 207–234.

SAPIR, Gideon; Daniel STATMAN. 'The Protection of Holy Places', *The Law and Ethics of Human Rights*, 1 (2016).

ŠATKAUSKIENĖ, Vida. '"World is sacred" worldview as an element of intangible cultural heritage in the modern world', *Intangible Cultural Heritage: 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 UNESCO Convention through the Prism of Sustainable Development* (National Heritage Board of Poland, Warsaw 2017).

SAUNDERS, Nicholas J. 'At the mouth of the obsidian cave: deity and place in Aztec religion', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT; Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds), *Sacred sites, sacred places* (Routledge, London, 1994).

SCHAAF, Thomas; Mechtild Rossler. 'Sacred Natural Sites, Cultural Landscapes and UNESCO's Action', *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (Earthscan, London, 2010).

SCHLOSBERG, David, *Environmental justice and the new pluralism the challenge of difference for environmentalism* (Oxford University Press, Oxford, 2002).

SHAPIN, Steven; Simon SCHAFFER. *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental* (Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2005).

SHELDRAKE, Rupert. *El espejismo de la Ciencia* (Kairós, Barcelona, 2012).

SHELTON, Dinah. 'Nature as a legal person', *VertigO*, 22 (2015).

SHIVA, Vandana. *Biopiratería: El saqueo de la naturaleza y del conocimiento* (Icaria, Barcelona, 2001).

SINGH, Rana P.B.; Pravin S. RANA. 'Indian sacred natural sites: ancient traditions of reverence and conservation explained from a Hindu perspective', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds). *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and practice in protected areas and conservation* (Routledge, London, 2016).

SKIBINE, Alex Tallchief. 'Towards a Balanced Approach for the Protection of Native American Sacred Sites', *Michigan Journal of Race & Law*, xvii/2 (2012), pp. 269–302.

SKOLIMOWSKI, Henryk. *Filosofía viva: La ecofilosofía como un árbol de la vida* (Atalanta Editorial, Girona, 2017).

SMEETS, Rieks. 'Sacred sites as cultural spaces', in Thomas SCHAAF; Cathy LEE (eds). *Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes* (UNESCO, Paris, 2006).

SMITH, Huston. *La percepción divina: el significado religioso de las sustancias enteógenas* (Kairós, Barcelona, 2001).

SOLANES CORELLA, Ángeles. 'Acomodo razonable en Canadá y discriminación indirecta en Europa como garantía del principio de igualdad', *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 51 (2017), pp. 305-333.

———, 'Una respuesta al rechazo racista de la inmigración: la interculturalidad', *Anuario de filosofía del derecho*, xv (1998), pp. 123–136.

STAUSBERG, Michael; Steven Engler (eds). *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (Oxfor University Press, Oxford, 2016).

STEFFEN, Will; Jacques GRINEVALD; Paul CRUTZEN; John MCNEILL. 'The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.', *Philosophical transactions. Series A, Mathematical, physical, and engineering sciences*, ccclxix/1938 (2011), pp. 842–67.

STEINER, Christian: Patricia URIBE, (eds). *Convención Americana sobre Derechos Humanos comentada* (Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014).

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010).

———, 'La propuesta cosmopolítica', *REVISTA PLÉYADE*, II/14 (2014), pp. 17–41.

———, 'The Challenge Of Ontological Politics', in Mario BLASER and Marisol DE LA CADENA (eds), *A World of Many Worlds* (Duke University Press, Durham, 2018).

STEVENS, Stan. 'The Legacy of Yellowstone', in Stan STEVENS (ed). *Conservation through cultural survival: indigenous peoples and protected areas* (Island Press, Washington, 1997).

STOLL, Mark. *Inherit the holy mountain : religion and the rise of American environmentalism* (Oxford University Press, New York, 2015).

STONE, Christopher D. 'Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects', *Southern California Law Review*, (1972).

STOTT, Peter H. 'The World Heritage Convention and the National Park Service, 1962–1972', *The George Wright Forum*, xxviii/3 (2011), pp. 279–290.

STOVEL, Herb, 'Introtuction', in Herb STOVEL; Nicholas STANLEY-PRICE; Robert KILLICK (eds). *Conservation of Living Religious Heritage : papers from the ICCROM 2003 forum on living religious heritage : conserving the sacred* (ICCROM, Roma, 2003).

STUDLEY, John. *Indigenous sacred natural sites and spiritual governance: the legal case of juristic personhood* (Routledge, New York, 2019).

STUDLEY, John; Willian V. BLEISCH. 'Juristic personhood for sacred natural sites: a potential means for protecting nature', *PARKS Journal*, xxiv/1 (2018).

TAYLOR, Bron (ed). *The Encyclopedia of Religion and Nature* (Continuum, Bristol,

England, 2005).

TECHERA, Erika J. 'Synergies and challenges for legal protection of sacred natural sites in the South Pacific', *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture* (Earthscan, London, 2010).

TEUBNER, Gunther. 'Juridification: Concepts, Aspects, Limits, Solutions', in Gunther TEUBNER (ed). *Juridification of Social Spheres: a Comparative Analysis in the Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law* (De Gruyter, Berlin, 1987).

TSIVOLAS, Theodosios. 'Law and religious cultural heritage in Europe', (Springer, New York, 2014).

———. 'The Legal Foundations of Religious Cultural Heritage Protection', *Religions*, (2019), x/4, 2019.

TUCKER, Mary Evelyn. 'Religion and Ecology', in Peter B CLARKE (ed). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (Oxford University Press, Oxford, 2011).

———; John GRIM (eds). 'Religion and Ecology: Can the Climate Change', *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, cxxx/4 (2001).

TULLY, James. *Strange multiplicity : constitutionalism in an age of diversity* (Cambridge University Press, New York, 1995).

TWINING, William. *General Jurisprudence: Undertanding Law from a Global Perspective* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009).

TYLOR, Robert A.. 'Animism for Tylor', in Graham HARVEY (ed). *Handbook of Contemporary animism* (Routledge, New York, 2014).

VANNUCCI, M. 'Sacredness and Sacred Forests', in P.S. RAMAKRISHNAN; K G SAXENA; U M CHANDRASHEKARA (eds). *Conserving the Sacred for Biodiversity Management* (Science Publishers, Enfield, N.H., 1998).

VECSEY, Christopher (ed). *Handbook of American Indian religious freedom* (Crossroad, New York, 1993).

VERSCHUUREN, Bas; Steve BROWN (eds). *Cultural and Spiritual Significance of Nature in Protected Areas: Governance, Management and Policy* (Routledge, London, 2018).

———, Josep-Maria MALLARACH; Gonzalo OVIEDO. 'Sacred sites and protected areas', in Nigel DUDLEY; Sue STOLTON (eds). *Defining Protected Areas An international*

conference in Almeria, Spain, May 2007 (UICN, Gland, Suiza, 2008).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 'Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation', *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, ii/1 (2004).

———, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural* (Katz Editores, Buenos Aires, 2010).

———, 'Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena', in Eduardo Viveiros de Castro (ed), *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia* (Cosac y Naify, Sao Paulo, 2013).

———, *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (Cosac y Naify, São Paulo, 2015).

———, 'Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias', Disponible en: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos, (último acesso en 10/01/2020).

VOEGELIN, Eric. *Las religiones políticas* (Trotta, Madrid, 2014).

DE VRIES, Gerard. *Bruno Latour* (Polity Press, Cambridge, 2016).

WALKER, Deward E. 'Protection of American Indian Sacred Geography', in Christopher VECSEY (ed), *Handbook of American Indian Religious Freedom* (Crossroad, New York, 1993).

WALTER, Christian, 'The Protection of Freedom of Religion Within the Institutional System of the United Nations', in Mary Ann GLENDON; Hans F. ZACHER. *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, (The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2012).

WANDIBBA, Simiyu. 'Bukusu sacred sites', in David L. CARMICHAEL; Jane HUBERT, Brian REEVES; Audhild SCHANCHE (eds). *Sacred sites, sacred places* (Routledge, New York, 1994).

WARD, Robert Charles. 'The Spirits Will Leave: Preventing the Desecration and Destruction of Native American Sacred Sites on Federal Land Comment', *Ecology Law Quarterly*, xix (1992), pp. 795–846.

WASSON, Robert GORDON, Albert HOFMANN; Carl ANTON Paul RUCK. *The road to Eleusis : unveiling the secret of the mysteries* (North Atlantic Books, Berkeley, 2008).

WHITEHEAD, Alfred North. *El Concepto de Naturaleza* (Gredos, Madrid, 1968).

WILLIAMS, Kent. 'How the Charter Can Protect Indigenous Spirituality; Or, the Supreme Court's Missed Opportunity in Ktunaxa Nation', *University of Toronto Faculty of Law Review*, lxxvii/1 (2019), pp. 1–26.

WILSON, Colin. *The atlas of holy places & sacred sites* (Dorling Kindersley Publishers, New York, 1999).

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: Fundamentos para una nueva cultura del Derecho* (Editorial Dykinson, Madrid, 2018).

ZACHARIAS, Diana, 'The UNESCO Regime for the Protection of World Heritage as Prototype of an Autonomy-Gaining International Institution BT', in Armin VON BOGDANDY, Rüdiger WOLFRUM, Jochen VON BERNSTORFF, Philipp DANN; Matthias GOLDMANN (eds). *The Exercise of Public Authority by International Institutions: Advancing International Institutional Law* (Springer, Berlin, 2010).

ZAFFARONI, Eugenio Raúl, 'La Pachamama y el humano', in Alberto ACOSTA; Esperanza MARTÍNEZ (eds). *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política* (Abya-Yala, Quito, 2011).

ZAGREBELSKY, Gustavo. *El Derecho dúctil: ley, derecho, justicia* (Trotta, Madrid, 2016).

ZOGIB, Liza, Khenpo PHUNTSHOK TASHI, *et. al.*, 'Sacred Mandala: protecting Bhutan's sacred natural sites', in Bas VERSCHUUREN; Naoya FURUTA (eds), *Asian Sacred Natural Sites Philosophy and practice in protected areas and conservation* (Routledge, London, 2016).

2. Fuentes Normativas

a. Australia

Australian Capital Territory. *Heritage Objects Act 1991*, 15 January 1992. Disponible en: https://www.legislation.act.gov.au/a/1991-101/, (último acceso en 10/01/2020).

Australian Capital Territory. *Heritage Act 2004*, 9 September 2004. Disponible en: https://www.legislation.act.gov.au/a/2004-57/, (último acceso en 10/01/2020).

New South Wales. *Heritage Act 1977 No 136*, 21 December 1977. Disponible en: https://www.legislation.nsw.gov.au/#/view/act/1977/136, (último acceso en 10/01/2020).

New South Wales. *National Parks and Wildlife Amendment (Aboriginal Ownership) Act 1996 No 142*, 16 December 1996. Disponible en: https://www.legislation.nsw.gov.au/acts/1996-142.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Northern Territory. *Aboriginal Sacred Sites Act (No. 2) 1978*, 9 November 1978. Disponible en: https://legislation.nt.gov.au/Bills/Aboriginal-Sacred-Sites-Bill-No-2-1978?format=assented, (último acceso en 10/01/2020).

Northern Territory. *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976*, No. 191, 1976. Disponible en: https://www.legislation.gov.au/Details/C2016C00111, (último acceso en 10/01/2020).

Queensland. *Aboriginal Cultural Heritage Act 2003*, 21 August 2003. Disponible en: https://www.legislation.qld.gov.au/view/pdf/inforce/current/act-2003-079, (último acceso en 10/01/2020).

Queensland. *Torres Strait Islander Cultural Heritage Act 2003*, 21 August 2003. Disponible en: https://www.legislation.qld.gov.au/view/html/inforce/current/act-2003-080, (último acceso en 10/01/2020).

South Australia. *Aboriginal Heritage Act 1988* . Disponible en : https://www.legislation.sa.gov.au/LZ/C/A/ABORIGINAL%20HERITAGE%20ACT%201988.aspx, (último acceso en 10/01/2020).

Tasmania. *Aboriginal Relics Act 1975*, 15 March 1977. Disponible en : https://www.legislation.tas.gov.au/view/html/inforce/current/act-1975-081/lh, (último acceso en 10/01/2020).

Victoria. *Aboriginal Heritage Act 2006* ,4 June 2006. Disponible en: http://www.legislation.vic.gov.au/Domino/Web_Notes/LDMS/PubStatbook.nsf/f932b66241ecf1b7ca256e92000e23be/481F4F0770858034CA257169001D1F4A/$FILE/06-016a.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Victoria. *Heritage Act 1995*, . Disponible en: http://www.legislation.vic.gov.au/, (último acceso en 10/01/2020).

Western Australia. *Aboriginal Heritage Act 1972*, 2 Oct 1972. Disponible en: https://www.legislation.wa.gov.au/legislation/statutes.nsf/main_mrtitle_3_homepage.html, (último acceso en 10/01/2020).

b. Canadá

British Columbia. *Heritage Conservation Act*, ([RSBC 1979] CHAPTER 165), disponible en: http://www.bclaws.ca/civix/document/id/complete/statreg/96187_01, (último acceso en 10/01/2020).

Indian Act, (R.S.C., 1985, c. I-5). Disponible en: https://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/I-5.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

c. EE.UU

American Indian Religious Freedom Act, (42 U.S.C. § 1996, 92 Stat. 469). Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-92/pdf/STATUTE-92-Pg469.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Executive Order 13007, Indian Sacred Sites, 24 May 1996 , (61 FR 26771). Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-1996-05-29/pdf/96-13597.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

State of California. *Native American Historical, Cultural and Sacred Sites Act*, (California PRC:5097.9-5097.991). Disponible en: https://leginfo.legislature.ca.gov/faces/codes_displaySection.xhtml?lawCode=PRC&sectionNum=5097.94, (último acceso en 10/01/2020).

d. España

Comunidad Autónoma de Cataluña. Ley 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto. “DOGC” núm. 5432, de 30 de Júlio de 2009 “BOE” núm. 198, de 17 de agosto de 2009, BOE A-2009-13568

Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, «BOE» núm. 177, de 24 de julio de 1980, BOE-A-1980-15955 (1980).

Código Penal (Ley Orgánica 10/1995, de 23 DE noviembre), BOE Núm. 281 (1995), BOE-A-1995-25444 (1995)

e. Guatemala

Congreso de la República de Guatemala. *Iniciativa n. 3835, que dispone aprobar Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas*, 17 de junio de 2008. Disponible en: https://www.congreso.gob.gt/detalle_pdf/iniciativas/3125, (último acceso en 10/01/2020).

Ministerio de Cultura y Deportes. *Acuerdo Ministerial n. 981-2011, Relacionado con los Guías Espirituales, 23/09/2011'*. Disponible en: http://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2013/10/Acuerdo-Ministerial-510-2003.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

f. India

The Scheduled Tribes and other Traditional Forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) ACT, 2006, 29 December 2006. (Registered N. DL - (N)04/0007/2006-08). Disponible en: https://tribal.nic.in/FRA/data/FRARulesBook.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

The Scheduled Tribes and Other Traditional Forest Dwellers (Recognition of Forest Rights) Amendment Rules, 2012, 6 September 2012, (Registered N. DL – 33004/99). Disponible en: https://www.fra.org.in/document/FRA%20Rule_2012_complied%20version.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

g. Nueva Zelanda

State-Owned Enterprises Act 1986, 18 December 1986, (Public Act n.1986 No 124). Disponible en : http://www.legislation.govt.nz/act/public/1986/0124/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020).

Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act, 20 March 2017, (Public Act No 7). Disponible en:

http://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020).

Te Urewera Act 2014, 27 July 2014, (Public Act 2014 No 51), Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2014/0051/latest/whole.html, (último acceso en 10/01/2020).

Treaty of Waitangi Act 1975, 10 October 1975, (Public Act n. 1975 No 114). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/1975/0114/107.0/DLM435368.html, (último acceso en 10/01/2020).

Heritage New Zealand Pouhere Taonga Act 2014, 19 May 2014, (Public Act 2014 No 26). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2014/0026/latest/DLM4005414.html, (último acceso en 10/01/2020).

Historic Places Act 1993, 17 May 1993, *(*Public Act 1993 No 38). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/1993/0038/latest/DLM300511.html, (último acceso en 10/01/2020).

Waikato-Tainui Raupatu Claims (Waikato River) Settlement Act 2010, (Public Act 2010 No 24). Disponible en: http://www.legislation.govt.nz/act/public/2010/0024/latest/DLM1630002.html, (último acceso en 10/01/2020).

h. Benín

Interministerial Order N° 0121/MEHU/MDGLAAT/DC/SGM/DGFRN/SA. Setting the conditions for the sustainable management of sacred forests in the Republic of Benin. Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2014/09/Benin-Sacred-Forest-law-final-English-version-2014.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

i. The Congress of American Indians

Resolution #PHX-08-069C. NCAI Policy Statement on Sacred Places. 2008 Annual Convention. Disponible en: http://www.ncai.org/attachments/Resolution_MEiHQoBUWknVjsqcJUWQNFxIyAj

PXEntkmaXbcWTxiBwyqmMuIN_PHX-08-069cFINAL.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolution #SD-02-027. Essential Elements of Public Policy to Protect Native Sacred Places. 2002 Annual Convention. Disponible en: http://www.ncai.org/attachments/Resolution_ALDArlcPHkjqsnKbftUsyMhYuwmbDdBWKiYZJffBIxFodnwjvtg_027.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

j. Tratados internacionales

Carta africana sobre derechos humanos y de los pueblos, 27 de julio de 1981, Organización de la Unidad Africana. Disponible en: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/1297.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

African Convention on the Conservation of Nature and Natural Resources (Revised Version). 07 March 2017 Disponible en: https://au.int/en/treaties/african-convention-conservation-nature-and-natural-resources-revised-version, (último acceso en 10/01/2020).

Convención Americana sobre Derechos Humanos, 7 al 22 de noviembre 1969. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm, (último acceso en 10/01/2020).

Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, 9 de diciembre de 1948, «BOE» núm. 34, de 8 de febrero de 1969, páginas 1944 a 1945. Disponible en: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1969-170, (último acceso en 10/01/2020).

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 17 de octubre de 2003, 2368 UNTS 3. Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html#ENTRY, (último acceso en 10/01/2020).

Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional Especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas, 2 de febrero de 1971, Ramsar, Iran, UNTS 996 (p.245). Disponible en:

https://treaties.un.org/Pages/showDetails.aspx?objid=0800000280104c20&clang=_en , (último acceso en 10/01/2020).

Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, (BOE núm. 156, de 1 de julio de 1982, páginas 17883 a 17887).

Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, 3 al 21 de octubre de 2005, (BOE núm. 37, de 12 de febrero de 2007, páginas 6069 a 6076).

Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra, 12 de agosto de 1949, Ginebra, (BOE núm. 177, de 26 de julio de 1989, páginas 23828 a 23863).

Convenio Europeo del Paisaje, 20 de octubre de 2000, Florencia, (BOE núm. 31, de 5 de febrero de 2008, páginas 6259 a 6263).

Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, 4 de noviembre de 1950, (BOE núm. 108, de 6 de mayo de 1999, páginas 16808 a 16816)

Convenio sobre la diversidad biológica, Río de Janeiro, 5 de junio de 1992 (BOE núm. 27, 1 de febrero de 1994).

Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, n. 107, 40ª Reunión, 26 de junio de 1957.

Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169, 76ª Reunión, 27 de junio de 1989.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 16 de diciembre de 1966, 999 UNTS 14668. Disponible en: https://treaties.un.org/Pages/showDetails.aspx?objid=080000028000680a&clang=_en , (último acceso en 10/01/2020).

Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts (Protocol II), - Protection of cultural objects and of places of worship, 8 de junio de 1977, (BOE núm. 177, de 26 de julio de 1989, páginas 23828 a 23863).

Protocolo adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales "Protocolo de San Salvador", 17 de noviembre de 1988, Décimo Octavo Período Ordinario de Sesiones, Disponible en: https://www.cidh.oas.org/Basicos/basicos4.htm, , (último acceso en 10/01/2020).

3. Informes, guías de aplicación y otros documentos programáticos.

a. UNESCO

Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development: A jointly convened UNESCO and UNEP high-level Roundtable, 3 September 2002, Johannesburg, World Summit on Sustainable Development. UNEP, 2003. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132262_eng, (último acceso en 10/01/2020).

Conferencia mundial sobre las políticas culturales: informe final, CLT/MD/1, 26 de Julio – 6 de Agosto, 1982. Ciudad de México. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505_spa, (último acceso en 10/01/2020).

Declaration on the Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes in the Conservation of Biological and Cultural Diversity. Adopted at International Symposium - The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes. Tokyo (Japan), 30 May-2 June 2005. Paris: UNESCO, 2006. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147863, (último acceso en 10/01/2020).

Formulario de propuesta de reserva de la biosfera. Programa sobre el Hombre y la Biosfera, UNESCO, 2013. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/biosphere_reserve_nomination_form_2013_es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Initiative on Heritage of Religious Interest. *Conclusions and Recommendation. Thematic Expert Consultation meeting on sustainable management of World Heritage properties of religious interest with focus on South-Eastern and Mediterranean Europe*, 16 to 18 February, 2016. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1276/, (último acceso en 10/01/2020).

Initiative on Heritage of Religious Interest. *Integrated implementation strategy - Towards elaboration of a thematic paper proposing to the States Parties to the World*

Heritage Convention general guidance regarding management of cultural and natural heritage of religious interest, 2010. Disponible en: https://whc.unesco.org/document/137191, (último acceso en 10/01/2020).

LEE, Cathy; SCHAAF, Thomas. *International Workshop on the importance of Sacred Natural Sites for biodiversity conservation*. Kunming and Xishuangbanna Biosphere Reserve People's Republic of China, 17– 20 February 2003. UNESCO, 2003. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133358, (último acceso en 10/01/2020).

MAB Strategy Group. *Elements Proposed for Inclusion in the First Draft of the MAB Action Plan*, SC-15/CONF.227/INF.5, May 2015. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/SC-15-CONF-227-INF-5_Elements_for_MAB_Action_Plan_en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, WHC/2/Revised. Intergovernmental Committee for the protection of the world Cultural and Natural Heritage, february, 1994. Disponible en: https://whc.unesco.org/archive/opguide94.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Plan de Acción de Madrid para las Reservas de Biosfera (2008–2013). Programa sobre el Hombre y la Biosfera, SC.2008/WS/36, SC.2010/WS/22, UNESCO, 2008. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000163301_spa, (último acceso en 10/01/2020).

Protection of Sacred Natural Sites: Importance for Biodiversity Conservation, CN/2007/SC/RP/6. The 10th Meeting of UNESCO-MAB East Asian Biosphere Reserve Network (EABRN-10), 1-5 September 2007, Terelj National Park, Mongolia. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000156685, (último acceso en 10/01/2020).

Report on the First European Conference for the Implementation of the UNESCO-SCBD Joint Program on the linkages between cultural and biological diversity, 8-11 April 2014,Florence, Italy. Disponible en: https://www.cbd.int/portals/culturaldiversity/docs/florence-report-2014-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Reservas de biosfera: la estrategia de Sevilla y el marco estatutario de la red mundial. Programa sobre el Hombre y la Biosfera. París: UNESCO, 1996. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103849_spa, (último acceso en 10/01/2020).

Reservas de biosfera: lugares especiales para las personas y para la naturaleza. París: UNESCO, 2002. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000151939, (último acceso en 10/01/2020).

SCHAAF, Thomas. *UNESCO's Experience with the Protection of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, *In* International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation (Kunming, China: UNESCO, 2003), pp. 13-20. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133358, (último acceso en 10/01/2020).

SCHAAF, Thomas; LEE, Cathy (*ed.*). *Conserving Cultural and Biological Diversity: International Symposium - The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes*. Tokyo (Japan), 30 May-2 June 2005. Paris: UNESCO, 2006. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147863, (último acceso en 10/01/2020).

Summary Report of the International Conference on Environment, Peace, and the Dialogue Among Civilizations and Cultures, 9-10 may 2005, Teheran. Disponible en: http://enb.iisd.org/download/pdf/sd/ymbvol108num1e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

UNESCO-SCBD Programme. *Ishikawa declaration on biocultural diversity*. 1st Asian Conference on Biocultural Diversity, 27 to 29 October 2016, Nanao, Japan. Disponible en: https://www.cbd.int/portals/culturaldiversity/docs/20161028-declaration-ishikawa-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Centre. *3rd Global Strategy meeting: Identification of World Heritage properties in the Pacific - Findings and Recommendations*. 15-18 July 1997 Suva, Fiji. Disponible en: https://whc.unesco.org/archive/208inf8.htm, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Centre. *Recommendations from the Second World Heritage Global Strategy Meeting for the Pacific*. Port Vila (Vanuatu) 24-27 August 1999. Disponible

en: http://whc.unesco.org/archive/1999/whc-99-conf209-inf16e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 35th session*, UNESCO Headquarters, , 19-29 June 2011, WHC-11/35.COM/20. Paris, 7 July 2011. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-19e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 36th session*, Saint-Petersburg, 2012, WHC-12/36.COM/19. Paris, 2012. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-19e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Decisions adopted by the World Heritage Committee at its 37th session*, Phnom Penh, 2013, WHC-13/37.COM/20. Paris, 5 July 2013. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2013/whc13-37com-20-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Item 11 of the Provisional Agenda: Examination of Nominations of Properties to the World Heritage List and the List of World Heritage in Danger,* World Heritage Committee, Eighteenth session, Phuket, Thailand 12-17 December 1994, WHC-94/CONF.003/7.REV. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1994/whc-94-conf003-7reve.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, WHC.15/01, 8 July 2015. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/guidelines/, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Report of the World Heritage Centre on its activities and the implementation of the World Heritage Committee's Decisions*, WHC-13/37.COM/5A. Phnom Penh, Cambodia 16-27 June 2013. Thirty-seventh session, Paris, 3 May 2013. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2013/whc13-37com-5A-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Report of the World Heritage Committee, Eleventh Session*, 7-11 December 1987. SC-87/CONF.OOS/9, UNESCO 20 January 1988,.

Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1987/sc-87-conf005-9_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Reports of the World Heritage Centre and the Advisory Bodies*, WHC-12/36.COM/5A.1, Thirty-sixth sesión, Saint Petersburg, Russian Federation 24 June- 6 July 2012. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/2012/whc12-36com-5A1-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Committee. *Reports of the World Heritage Centre, sixteenth session*, Santa Fe, united States of America, 7-14 December 1992, WHC-92/CONF.002/12 14. Disponible en: http://whc.unesco.org/archive/1992/whc-92-conf002-12e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

b. Convención sobre los humedales

Culture and wetlands: a Ramsar guidance document. Convention on Wetlands (Ramsar, 1971), Culture Working Group, September 2008, Gland. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/cop10_culture_group_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Comité Permanente. *La Red de Cultura de Ramsar y su contribución a la ejecución del Plan Estratégico de Ramsar para 2016-2024*, SC52-Inf.Doc.06, 52a Reunión del Comité Permanente, Gland, Suiza, 13 a 17 de junio de 2015. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/all_sc52_docs_04may2016_s.pdf . (último acceso en 10/01/2020).

PRITCHARD, Dave. *Action Plan for the Ramsar Culture Network*. Ramsar Convention project on Wetlands & Culture, 2015. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/rcn_action_plan_2016-2017.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Proyecto de resolución sobre la evaluación rápida de los servicios de los ecosistemas de humedales. Ramsar COP13 Doc.18.18 , 13ª Reunión de la Conferencia de las Partes Contratantes en la Convención de Ramsar sobre los Humedales, 21 a 29 de octubre de 2018, Dubái, Emiratos Árabes Unidos. Disponible en:

https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/cop13doc.18.18_dr_rapid_assessment_s.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

c. Convenio sobre diversidad biológica

Decisión n. VIII/28. Evaluación del impacto: directrices voluntarias sobre evaluación del impacto, incluida la diversidad biológica, UNEP/CBD/COP/8/31, Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica n. 8, 20 - 31 Marzo, 2006, Curitiba, Brasil. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-08-dec-28-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

MULONGOY, K.J.; GIDDA, S.B. *The Value of Nature: Ecological, Economic, Cultural and Social Benefits of Protected Areas*. Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Montreal, 2008. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/publications/cbd-value-nature-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Nota del Secretario Ejecutivo. *Proyecto de directrices o recomendaciones para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales y sociales de las actividades propuestas por ser realizadas en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas por las comunidades indígenas y locales*, UNEP/CBD/WG8J/2/6, 27 de noviembre de 2001, Segunda reunión. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wg8j-02/official/wg8j-02-06-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Nota del Secretario Ejecutivo. *Elementos de un Código de Conducta ética para garantizar el respeto al patrimonio cultural e intelectual de las comunidades indígenas y locales conducente a la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica*, UNEP/CBD/WG8J/4/8, 14 de noviembre de 2005, Cuarta reunión. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wg8j-04/official/wg8j-04-08-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Report of the International Conference on biological and cultural diversity for development. Montreal, 8-10 June 2010. Convention on Biological Diversity. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/meetings/development/icbcd/official/icbcd-report-en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Akwé:kon - Directrices voluntarias para realizar evaluaciones de las repercusiones culturales, ambientales, y sociales de proyectos de desarrollo que hayan de realizarse

en lugares sagrados o en tierras o aguas ocupadas o utilizadas tradicionalmente por las comunidades indígenas y locales, o que puedan afectar a esos lugares. Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, Montreal, Canadá, 2005. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/publications/akwe-brochure-es.pdf (último acceso en 10/01/2020).

Tkarihwaié:ri Código de Conducta Ética para asegurar el Respeto al Patrimonio Cultural e Intelectual de las Comunidades Indígenas y Locales Pertinentes para la Conservación y Uso Sostenible de la Diversidad Biológica. Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, Montreal, Canadá, 2012. Disponible en: https://www.cbd.int/traditional/code/ethicalconduct-brochure-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

d. UICN

Congreso Mundial de Parques. *Beneficios más allá de las fronteras: Actas del V Congreso Mundial de Parques de la UICN.*, Durban, Sudáfrica, 8-17 Septiembre de 2003. IUCN, Gland, 2005. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2005-007-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

DUDLEY, Nigel (ed.). *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas.* Gland, Suiza: UICN, 2008. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/PAPS-016-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

IUCN/WCPA Task Force on Non-Material Values of Protected Areas. *Sacred Sites and Peace A discussion between Thymio Papayannis and Allen Putney*, 11 July 2003. Disponible en: http://www.med-ina.org/delos/CVW_IUCN3g20(Sacred_Sites_and_Peace).pdf, (último acceso en 10/01/2020).

PHILLIPS, Adrian. *Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas Protected Landscapes/Seascapes. Best Practice Protected Area Guidelines Series No. 9*, World Commission on Protected Areas (WCPA), UICN, 2002. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-009.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Programa de la UICN 2017-2020 Aprobado por el Congreso Mundial de la Naturaleza, septiembre de 2016. Gland; UICN, 2016. Disponible en: https://www.iucn.org/sites/dev/files/sp-programa_de_la_uicn_2017-2020_aprobado.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Sacred Dimensions: Understanding the cultural and Spiritual Values of Protected Areas. WCPA, Gland: UICN . Disponible en: https://www.iucn.org/sites/dev/files/import/downloads/sacredheritagesites2.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

WILD, Robert; MCLEOD, Christopher (eds). *Sitios Naturales Sagrados Directrices para Administradores de Áreas Protegidas*. Serie Directrices para Buenas Prácticas en Áreas Protegidas Nº 16. Gland, Suiza: UICN, 2008. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-016-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Parks Congress. *Benefits Beyond Boundaries: Report of the Vth IUCN World Parks Congress*, Durban, South Africa 8-17 September 2003. IUCN, Gland, 2005. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2005-007.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

World Parks Congress. *Durban Agreement*. Vth IUCN World Parks Congress, Durban, South Africa 8-17 September 2003. IUCN, Gland, 2005. Disponible en: http://cmsdata.iucn.org/downloads/durbanaccordes.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

e. Otros informes

Aboriginal Areas Protection Authority. *Annual Report, 2016-17*, Darwin NT (Austrália). Disponible en: https://www.aapant.org.au/sites/default/files/annualreport/2016-2017_aapa.pdf . (último acceso en 10/01/2020).

Aboriginal Areas Protection Authority. *Annual Report, 2017-18*, Darwin NT (Austrália). Disponible en: https://www.aapant.org.au/system/files/fileuploads/2017-2018_aapa.pdf. (último acceso en 10/01/2020).

African Biodiversity Network. *Statement of Common African Customary laws for the protection of Sacred Sites.* Nanyuki Custodian Meeting, Kenya, 28 April 2012.

Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2012/08/Statement-of-custodians-Final.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

British Columbia Treaty Commission. *Annual Report, 2001*: The Year in Review. Disponible en: http://www.bctreaty.ca/sites/default/files/2001_annual_report.pdf (último acceso en 10/01/2020).

Bureau of Indian Affairs (US). *Indian Entities Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs*, 84 FR 1200, 02/01/2019. Disponible en: https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-2019-02-01/pdf/2019-00897.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, 30 diciembre 2009, OEA/Ser.L/V/II, Doc. 56/09 (2009), Disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf, (ultimo acesse en: 10/01/2020)

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México). *Informe final de la Consulta sobre Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika*. México: CDI. 2010. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37010/informe_consulta_lugares_sagrados_wixarika_cdi.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Asamblea especial para la región Panamazónica. Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral', Disponible en: http://redamazonica.org/wp-content/uploads/DOCUMENTO-PREPARATORIO-AMAZONIA_SPA.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Federal Ministry for Economic Cooperation and Development (Germany). *The role of religion in German development policy*, 2015. Disponible en: https://www.bmz.de/en/publications/type_of_publication/information_flyer/flyer/booklet_religions.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Forest Service Office of Tribal Relations (USA). *USDA Policy and Procedures Review and Recommendations: Indian Sacred Sites*. Washington, DC, December 2012. Disponible en:

https://www.fs.fed.us/spf/tribalrelations/documents/sacredsites/SacredSitesFinalReportDec2012.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Gaia Foundation. *Submission to the African Commission: A Call for Legal Recognition of Sacred Natural Sites and Territories, and their Customary Governance Systems*. Kenya, 2015. Disponible en: https://www.nape.or.ug/publications/reports/34-report-on-sacred-natural-sites-to-african-commission/file, (último acceso en 10/01/2020).

Green Cross International and the Earth Council. *Globalization and Sustainable Development: Is Ethics the Missing Link?* Earth Dialogues Forum Lyon, February 21-23, 2002. Disponible en: https://cartadelatierra.org/biblioteca-virtual2/earth-charter-dialogues-lyon-france-synthesis-report-2002/, (último acceso en 10/01/2020).

MARSH, Simon. *Saving Nature with Faith Communities: Working in partnership for nature in the UK and around the world*. Sabbatical Report, April 201, Royal Society for the Protection of Birds (RSPB). Disponible en: http://ww2.rspb.org.uk/Images/SNwFC_final_report_tcm9-345631.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Millennium Ecosystem Assessment . *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Island Press, Washington, DC, 2005. Disponible en: www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

PALMER, Martin; MOSS, Pipa. *The Zug Guidelines for faith-consistent investment - Faith in Finance : "What do you do with wealth to make a better planet?,* 20 October 2017, Alliance of Religions and Conservation, Bath, UK, 2017. Disponible en: http://www.arcworld.org/downloads/ZUG_Guidelines_to_FCI_2017.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Parliament of the World's Religions. *Declaration Toward a Global Ethic*, 4 September 1993 Chicago, U.S.A. Disponible en: https://s3.amazonaws.com/berkley-center/930904KungParliamentDeclarationTowardGlobalEthic.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Pew Research Center. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. April 2, 2015. Disponible en: https://assets.pewresearch.org/wp-

content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

The Office for Maori Crown Relations (New Zealand). *Treaty Settlements Rōpū: Year-to-Date Progress Report*. 1 October 2018 – 31 December 2018. Disponible en: https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Quarterly-report-to-31-December-2018.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

The Oslo Center for Peace and Human Rights. *Código Universal de conducta sobre los Espacios Sagrados*, Oslo, 2011. Disponible en: https://www.codeonholysites.org/translations-of-the-code, (último acceso en 10/01/2020).

The Parliament of the Commonwealth of Australia. *Aboriginal Land Rights Commission-Second Report*. Parliamentary Paper n. 69, April l974. Disponible en: https://apo.org.au/sites/default/files/resource-files/1974/05/apo-nid36136-1175546.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

The World Bank. *Faiths and the Environment: World Bank Support 2000–05*. Washington, DC, 2006. Disponible en: http://siteresources.worldbank.org/GLOBALENVIRONMENTFACILITYGEFOPERATIONS/Resources/Publications-Presentations/EAPFaith&Environment.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

ŠATKAUSKIENĖ, Vida. *"World is sacred" worldview as an element of intangible cultural heritage in the modern world. In:* SCHREIBER, Hanna. Intangible Cultural Heritage: Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China. The 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 Convention through the Prism of Sustainable Development. National Heritage Board of Poland, 2017. Disponible en: http://cyfrowaetnografia.pl/Content/6212/TomAngielski_www_29-01-2018_part3-4.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

f. Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) y Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM)

Québec Declaration on the preservation of the spirit of place. 16th General Assembly of ICOMOS. Canada, October 4th 2008. Disponible en:

https://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-2.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolutions of the General Assembly. 15th General Assembly of ICOMOS, 17 – 21 October 2005, Xi'an, China. Disponible en: https://www.icomos.org/xian2005/resolutions15ga.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolutions of the General Assembly. 17th General Assembly of ICOMOS, 27 November to 2 December 2011, Paris, France. Disponible en: http://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

WIJESURIYA,Gamini; LEE, Sujeong (eds.). *Asian Buddhist Heritage: Conserving the Sacred*. First ICCROM-CHA International Forum on Conservation. Disponible en: https://www.iccrom.org/sites/default/files/2017-11/asianbuddhist_web.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

STOVEL, Herb; STANLEY-PRICE, Nicholas; KILLICK, Robert. *Conservation of Living Religious Heritage - papers from the ICCROM 2003 forum on living religious heritage : conserving the sacred*. ICCROM conservation Studies n. 3. Rome: ICCROM, 2005. Disponible en: https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_ICS03_ReligiousHeritage_en.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future, February 2004. Disponible en: http://whc.unesco.org/document/102409, (último acceso en 10/01/2020).

4. Resoluciones

a. Resoluciones de la UICN

Estatutos, incluidas las Reglas de Procedimiento del Congreso Mundial de la Naturaleza, y Reglamento, Gland, Suiza: 2018. Disponible en: https://doi.org/10.2305/IUCN.CH.2018.SR.01.es, (último acceso en 10/01/2020).

Resoluciones y Recomendaciones. Congreso Mundial de la Naturaleza, Barcelona, 5–14 de octubre de 2008. Gland, Suiza: UICN, 2009. Disponible en:

https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCC-4th-005-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resoluciones y Recomendaciones. Congreso Mundial de la Naturaleza Jeju, República de Corea 6 al 15 de septiembre de 2012. Gland, Suiza: UICN,2012. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/wcc-5th-005-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resoluciones, Recomendaciones y otras Decisiones de la UICN. Congreso Mundial de la Naturaleza Honolulu, Hawai'i, Estados Unidos de América 6 al 10 de setiembre de 2016. Gland, Suiza: UICN, 2016. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCC-6th-005-Es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolution n. 15/7. The role of traditional life styles and local people in conservation and development, Christchurch, New Zealand, 11-23 October 1981. Disponible en: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/resrecfiles/GA_15_RES_007_The_Role_of_Traditional_Life_Syles_a.pdf (último acceso en 10/01/2020).

World Conservation Congress. *Resolution n. 1.53 Indigenous Peoples and Protected Areas*. 14–23 October 1996, 1st Session, Montreal, Canada, https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/resrecfiles/WCC1_RES_053_INDIGENOUS_PEOPLES_AND_PROTECTED_AREA.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

b. Resoluciones en el ámbito del Convenio de Ramsar.

Resolución n. XI.8 Anexo 1. 11ª Reunión de la Conferencia de las Partes. Bucarest, Rumania, 6 a 13 de julio de 2012. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/cop11/res/cop11-res08-s-anx1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución VII.8: Lineamientos para establecer y fortalecer la participación de las comunidades locales y de los pueblos indígenas en el manejo de los humedales. 7a. *Reunión de la Conferencia de las Partes*. San José, Costa Rica, 10 al 18 de mayo de 1999. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/key_res_vii.08s.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución n. X.17: Evaluación del impacto ambiental y evaluación ambiental estratégica: orientaciones científicas y técnicas actualizadas. 10ª Reunión de la Conferencia de las Partes, Changwon (República de Corea), 28 de octubre-4 de noviembre de 2008. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/res/key_res_x_17_s.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Resolution VIII.19: Guiding principles for taking into account the cultural values of wetlands for the effective management of sites. 8th Meeting of the Conference of the Contracting Parties, Valencia, Spain, 18-26 November 2002. Disponible en: https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/pdf/res/key_res_viii_19_e.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

c. Resoluciones en el ámbito del CDB.

Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su Décima Reunión, UNEP/CBD/COP/10/27, Nagoya, Japón, 18-29 de octubre de 2010. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-10/full/cop-10-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su Quinta Reunión, UNEP/CBD/COP/5/23, Nairobi, 15-26 de mayo 2000. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-05/full/cop-05-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Decisiones adoptadas por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica en su sexto período de sesiones, UNEP/CBD/COP/6/20, La Haya, 7 a 19 de abril de 2002. Disponible en: https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-06/full/cop-06-dec-es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

d. Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos

Resolution on the Need for a Study on the Situation of Africa's Sacred Natural Sites and Territories - ACHPR/Res. 403 (LXIII), Niamey, 2018. Disponible en: https://www.achpr.org/sessions/resolutions?id=422, (último acceso en 10/01/2020).

Resolution on the Protection of Sacred Natural Sites and Territories - ACHPR/Res. 372 (LX), Niamey, 2017. Disponible en: https://www.acdhrs.org/wp-content/uploads/2017/07/Resolution-on-the-Protection-of-Sacred-Natural-Sites-and-Territories.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

State reporting guidelines and principles on articles 21 and 24 of the African Charter relating to extractive industries, human rights and the environment. Niamey, 2019. Disponible en: https://www.achpr.org/presspublic/publication?id=75, (último acceso en 10/01/2020).

5. Documentos de la Organización de las Naciones Unidas.

a. Resoluciones

Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, A/49/882. 10 de abril de 1995. Disponible en: https://digitallibrary.un.org/record/178392/files/A_49_882_S_1995_256-ES.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Consejo de Derechos Humanos. *Resolución n. 14/11 Libertad de religión y de creencias: mandato de la Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias*, A/HRC/RES/14/11, 23 de junio de 2010, 14º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/RES/14/11, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución 36/55. Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, A/RES/36/55, trigésimo sexto período de secciones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/36/55, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 2010, N. 65/164. Armonía con la naturaleza, A/RES/65/164, 15 de marzo de 2011, Sexagésimo quinto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/65/164, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 20 de diciembre de 2013, N. 68/216. Armonía con la Naturaleza, A/RES/68/216, 12 de febrero de 2014, Sexagésimo octavo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/sp/A/RES/68/216, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 21 de diciembre de 2016 n. 71/232. Armonía con la Naturaleza, A/RES/71/232, 6 de febrero de 2017, Septuagésimo primer período de sesiones. Disponible en: https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/71/232&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 21 de diciembre de 2009, N. 64/196. Armonía con la Naturaleza, A/RES/64/196, 12 de febrero de 2010, Sexagésimo cuarto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/64/196, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de abril de 2009, n. 63/278. Día Internacional de la Madre Tierra, A/RES/63/278, 1º de mayo de 2009, Sexagésimo tercer período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/63/278, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de diciembre de 2005, N. 60/192. Año Internacional del Planeta Tierra, 2008, A/RES/60/192, 20 de febrero de 2006, Sexagésimo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/60/192, (último acceso en 10/01/2020).

Resolución n. 37/7: Carta Mundial de la Naturaleza, aprobada por la Asamblea General durante el 37° período de sesiones, A/RES/37/7. Disponible en: https://undocs.org/es/A/RES/37/7, (último acceso en 10/01/2020).

b. Informes

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/65/314 , 19 de agosto de 2010 , Sexagésimo quinto período de sesiones. Disponible en: http://www.un.org/esa/dsd/resources/res_pdfs/res_ga65_unedited/SGReportHwNSpanish.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/66/302, 15 de agosto de 2011, Sexagésimo sexto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/66/302, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/68/325, 15 de agosto de 2013, Sexagésimo octavo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/68/325, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/69/322, 18 de agosto de 2014, Sexagésimo noveno período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/69/322, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/71/266, 1 de agosto de 2016, Septuagésimo primer período de sesiones. Disponible en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/71/266&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/67/317, 17 de agosto de 2012, Sexagésimo séptimo período de sesiones. Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/67/317&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

Armonía con la Naturaleza, Informe del Secretario General, A/70/268, 4 de agosto de 2015, Septuagésimo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/70/268, (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: "Nuestro futuro común", (A/42/427), Cuadragésimo segundo período de sesiones, Ginebra, 4 de agosto de 1987. Disponible en:

https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/42/427&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

MARTÍNEZ COBO, José R. *Estudio del problema de la discriminación contra las Poblaciones Indígenas*: Volumen V - Conclusiones, propuestas y recomendaciones, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, Nueva York, 1987. Disponible en: http://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH0151/8c042321.dir/EstudioCobo_conclus_es1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

MARTÍNEZ COBO, José R. *Estudio del problema de la discriminación contra las Poblaciones Indígenas*: Volumen IV, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add. 3, Nueva York, 1987. Disponible en: https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH01fd/b366d043.dir/RapCobo_xviiland_es.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

c. Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, mecanismo de Expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas, y foro permanente para las cuestiones indígenas.

Comisión de Derechos Humanos. *Estudio sobre la protección de la propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas preparado por la Sra. Erica-Irene Daes*, E/CN.4/Sub.2/1993/28, 28 de julio de 1993, 45º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/143/71/PDF/G9314371.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

Estudio del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Papel de los idiomas y la cultura en la promoción y protección de los derechos y la identidad de los pueblos indígenas, A/HRC/21/53, 16 de agosto de 2012, Consejo de Derechos Humanos, 21º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/21/53, (último acceso en 10/01/2020).

Estudio del Mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas. Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural, A/HRC/30/53, 19 de agosto de 2015, Consejo de Derechos Humanos, 30º período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/30/53, (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el 12° período de sesiones* (20 a 31 de mayo de 2013), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2013 Suplemento núm. 23 (E/2013/43, E/C.19/2013/25). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2013/25, (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el 15º período de sesiones* (9 a 20 de mayo de 2016), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2016 Suplemento núm. 23 (*E/2016/43-E/C.19/2016/11)*. Disponible en: https://undocs.org/es/E/2016/43, (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el primer período de sesiones* (13 a 24 de mayo de 2002), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2002 Suplemento No. 23 (E/2002/43/Rev.1-E/CN.19/2002/3/Rev.1).

Disponible en: https://undocs.org/es/E/CN.19/2002/3/Rev.1, (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el segundo período de sesiones* (12 a 23 de mayo de 2003), Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2003 Suplemento No. 23 (E/2003/43 E/C.19/2003/22). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2003/22, (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el sexto período de sesiones* (14 a 25 de mayo de 2007) Consejo Económico y Social Documentos Oficiales Suplemento No. 23 (E/2007/43 E/C.19/2007/12). Disponible en: https://undocs.org/es/E/C.19/2007/12(SUPP), (último acceso en 10/01/2020).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. *Informe sobre el tercer período de sesiones* (10 a 21 de mayo de 2004) Consejo Económico y Social Documentos Oficiales, 2004 Suplemento No. 23 (E/2004/43 E/C.19/2004/23). Disponible en: (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, A/71/229, 29 de julio de 2016, Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/71/229&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas relativo a las repercusiones de las inversiones internacionales y el libre comercio sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, A/70/301, 7 de agosto de 2015, Septuagésimo período de sesiones, Disponible en: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/70/301&Lang=S, (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/HRC/33/42, 11 de agosto de 2016, Consejo de Derechos Humanos, 33er período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/33/42, (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/HRC/36/46 , 1 de noviembre de 2017, Consejo de Derechos Humanos, 36º período

de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/36/46, (último acceso en 10/01/2020).

Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, A/HRC/39/17, 10 de agosto de 2018, Consejo de Derechos Humanos, 39º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G18/246/37/PDF/G1824637.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígena acerca de su 18º período de sesiones: los derechos humanos de las poblaciones indígenas. E/CN.4/Sub.2/2000/24, 17 de agosto de 2000, Comisión de Derechos Humanos, 52º período de sesiones, https://digitallibrary.un.org/record/423554, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas acerca de su 19º período de sesiones, E/CN.4/Sub.2/2001/17, 9 de agosto de 2001, 53º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G01/149/82/PDF/G0114982.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas acerca de su 11º período de sesiones, E/CN.4/Sub.2/1993/29, 23 de agosto de 1993, 45º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/850/06/PDF/G9385006.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Estudio sobre la experiencia adquirida y las dificultades con que se tropieza para la plena aplicación del derecho de los pueblos indígenas a la educación, 31 de agosto de 2009, A/HRC/12/33, , Consejo de Derechos Humanos 12º período de sesiones. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G09/151/84/PDF/G0915184.pdf?OpenElement, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, E/CN.4/2003/90, 21 de enero de 2003, Comisión de Derechos Humanos (Consejo Económico y Social), 59º

período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/E/CN.4/2003/90, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, 19 de julio de 2010, A/HRC/15/37, Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G10/150/78/PDF/G1015078.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, 6 de julio de 2012, A/HRC/21/47 (New York, 2012) https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G12/150/59/PDF/G1215059.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas - Las industrias extractivas y los pueblos indígenas. 1 de julio de 2013 , A/HRC/24/41. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/24/41, (último acceso en 10/01/2020).

Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya, 13 de agosto de 2012, A/67/301, Sexagésimo séptimo período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/67/301, (último acceso en 10/01/2020).

Report by the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, James Anaya, A/HRC/18/35/Add.1, 22 August 2011. https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/155/80/pdf/G1115580.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020).

Report by the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, James Anaya, 15 September 2010, A/HRC/15/37/Add.1. Disponible en: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G10/161/02/PDF/G1016102.pdf?OpenElement. (último acceso en 10/01/2020).

Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, James Anaya, 30 August 2012, A/HRC/21/47/Add.1. Disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-47-Add1_en.pdf. (último acceso en 10/01/2020).

Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, S. James Anaya, 15 August 2008, A/HRC/9/9/Add.1. Disponible en: https://undocs.org/es/A/HRC/9/9/Add.1, (último acceso en 10/01/2020).

d. PNUMA.

Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development. A Discussion Note prepared for the Second International Seminar on Environment, Culture and Religion – Promoting Intercultural Dialogue for Sustainable Development, 23 – 24 April 2016, Tehran, Islamic Republic of Iran. Nairobi: UNEP, 2016. Disponible en: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/8696/-Environment,_religion_and_culture_in_the_context_of_the_2030_agenda_for_sustainable_development-2016Environment,_religion_and_culture_in_the_context_.pdf?sequence=2&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020).

Faith for Earth: Early Warning, Emerging Issues and Futures. Foresight Brief n. 8, April 2018, UNEP. Disponible en: http://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/25452/Foresight_008_201805.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020).

POSEY, Darrell Addison (ed.). *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity: A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment*. Nairobi, Kenia: UNEP, 1999. Disponible en: http://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/9190/Cultural_Spiritual_thebible.pdf?isAllowed=y&sequence=1, (último acceso en 10/01/2020).

UN Environment Strategy: Engaging with Faith-Based Organizations. January 2018. Disponible en: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/25989/UNEP%20Strategy%20Engaging%20FBOs.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (último acceso en 10/01/2020).

e. Otros Documentos de las Naciones unidas.

Annual Report of the United Nations Inter-Agency Task Force on engaging Faith-Based actors for Sustainable Development: Engaging Religion and Faith-Based Actors on Agenda 2030/The Sdgs. 2018. Disponible en: https://www.unaoc.org/wp-

content/uploads/Annual-Report-IATF-on-Religion-and-Development-Jan-18.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Carta de fecha 9 de octubre de 2001 dirigida al Secretario General por el Representante Permanente de la República Islámica de Irán ante las Naciones Unidas. Declaración de Teherán sobre el medio ambiente, la religión y la cultura, A/56/458, 11 de octubre de 2001, Quincuagésimo sexto período de sesiones. Disponible en: https://undocs.org/es/A/56/458, (último acceso en 10/01/2020).

Declaración y Programa de Acción de Viena, Aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: 1994. Disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Human Rights Committee. *General comment No. 22 (48) (art. 18)*, 27 September 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, http://ccprcentre.org/ccpr-general-comments, (último acceso en 10/01/2020).

Intergovernmental Committee of The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Decision n. 10.COM 15.a: Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage.* Tenth session of the Committee, 30 November – 4 December, 2015. Disponible en: https://ich.unesco.org/en/Decisions/10.COM/15.a, (último acceso en 10/01/2020).

Propuestas para un Programa Intergubernamental e disciplinario a largo Plazo sobre el hombre y la Biosfera, 16/C/78, 6 de octubre de 1970, decimosexta reunión. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000161015_spa, (último acceso en 10/01/2020).

6. Fuentes Jurisprudenciales

a. Australia

Court of Summary Jurisdiction (Darwin-NT). *Aboriginal Areas Protection Authority vs. OM (Manganese) Ltd* , 2 August 2013, (2013 NTMC 019). Disponible en: https://localcourt.nt.gov.au/sites/default/files/decisions/2013NTMC19.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of Western Australia. *Robinson vs. Fielding*, 1 April 2015, (2015 WASC 108). Disponible en: http://www8.austlii.edu.au/cgi-bin/viewdoc/au/cases/wa/WASC/2015/108.html, (último acceso en 10/01/2020).

b. Canadá

British Columbia Court of Appeal. *Halfway River First Nation vs. B.C.*, 12 August 1999, (1999 BCCA 470). Disponible en: http://canlii.ca/t/52l6, (último acceso en 10/01/2020).

British Columbia Court of Appeal. *MacMillan Bloedel Ltd v Mullin*, 27 March 1985 (61 BCLR 145 (CA)). Disponible en: http://canlii.ca/t/1p6pb, (último acceso en 10/01/2020).

Federal Court. *Brokenhead Ojibway First Nation vs. Canada (Attorney General)*, 12 May 2009, (2009 FC 484). Disponible en: http://canlii.ca/t/23m83, (último acceso en 10/01/2020).

Ontario Superior Court of Justice. *Cardinal vs. Windmill Green Fund LPV*, 26 May 2016, (2016 ONSC 3456). Disponible en: http://canlii.ca/t/grtlg, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of British Columbia. *Hunt v. Halcan Log Services*, 22 December 1986, (4 CNLR 63). Disponible en: http://canlii.ca/t/210ss, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of British Columbia. *Hupacasath First Nation v British Columbia (Minister of Forests)*, 6 December 2005, (2005 BCSC 1712). Disponible en: http://canlii.ca/t/1m50t, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of British Columbia. *Ke-Kin-Is-Uqs v British Columbia (Minister of Forests)*, 4 november 2008, (2008 BCSC 1505). Disponible en: http://canlii.ca/t/21dvq, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of Canada. *Ktunaxa Nation v. British Columbia (Forests, Lands and Natural Resource Operations)*, 2 november 2017, (2017 SCC 54). Disponible en: http://canlii.ca/t/hmtxn, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of Canada. *R v. Sioui*, 24 May 1990, (1 SCR 1025). Disponible en: http://canlii.ca/t/1fsvg, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of Canada. *R. v. Big M Drug Mart Ltd.*, 24 April 1985 (1 SCR 295). Disponible en: http://canlii.ca/t/1fv2b, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of Canada. *Tsilhqot'in Nation v. British Columbia*, 26 June 2014, (2 SCR 257). Disponible en: http://canlii.ca/t/g7mt9, (último acceso en 10/01/2020).

c. EE.UU

Court of Appeals for the District of Columbia Circuit. *Wilson v. Block*, 20 May 1983, (708 F.2d 735). Disponible en: https://cite.case.law/us-app-dc/228/166/, (último acceso en 10/01/2020).

Court of Appeals for the Eighth Circuit. *Crow v. Gullet*, 10 May 1983, (706 F.2d 856). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/706/856/, (último acceso en 10/01/2020).

Court of Appeals for the Ninth Circuit . *Access Fund v. USDA*, 27 August 2007, (499 F.3d 1036). Disponible en: https://cite.case.law/f3d/499/1036/, (último acceso en 10/01/2020).

Court of Appeals for the Ninth Circuit. *Navajo Nation v. United States Forest Service* , 12 March 2007, (479 F.3d 1024). Disponible en: https://cite.case.law/f3d/479/1024/, (último acceso en 10/01/2020).

Court of Appeals for the Sixth Circuit. *Sequoyah v. Tennessee Valley Authority*, 15 April 1980, (620 F. 2d 1159). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/620/1159/, (último acceso en 10/01/2020).

Court of Appeals for the Tenth Circuit. *Badoni v. Higginson.* 19 December 1980, (638 F. 2d 172). Disponible en: https://cite.case.law/f2d/638/172/, (último acceso en 10/01/2020).

District Court for the District of Arizona. *United States ex rel. Zuni Tribe of New Mexico v. Platt*, 8 February 1990, (730 F. Supp. 318). Disponible en: https://cite.case.law/f-supp/730/318/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of the United States. *Employment Div. v. Smith*, 17 April 1990, (494 U.S. 872). Disponible en: https://cite.case.law/us/494/872/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of the United States. *Lyng v. Northwest Indian Cemetery*, 19 August 1988, (485 U.S. 439). Disponible en: https://cite.case.law/us/485/439/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of the United States. *Minnesota v. Mille Lacs Band of Chippewa Indians*, 24 March 1999, (526 U.S. 172). Disponible en: https://cite.case.law/us/526/172/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of the United States. *Sierra Club v. Morton*, 19 April 1972, (405 U.S. 727). Disponible en: https://cite.case.law/us/405/727/, (último acceso en 10/01/2020).

d. Nueva Zelanda

High Court of Wellington. *TV3 Network Services Ltd v Waikato District Council*, 12 September 1997, (1 NZLR 360). Disponible en: http://www.lawreports.nz/tv3-network-services-ltd-v-waikato-district-council-1998-1-nzlr-360/7/, (último acceso en 10/01/2020).

e. India

Bombay High Court. *Manohar Ganesh Tambekar and ors. vs Lakhmiram Govindram and ors*, 3 May, 1887, (1888 ILR 12 Bom 247). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/2843/, (último acceso en 10/01/2020).

Calcutta High Court. *Promatha Nath Mullick vs Pradyumna Kumar Mullick*, 1 June, 1922, (76 Ind Cas 985). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/701069/, (último acceso en 10/01/2020).

High Court of Uttarakhand. *Mohd. Salim vs. State of Uttarakhand & others*, 20 March 2017 (Writ Petition (PIL) No.126 of 2014). Disponible en: https://elaw.org/system/files/attachments/publicresource/in_Salim__riverpersonhood_2017.pdf?_ga=2.40396138.974600986.1579094087-831400231.1579094087, (último acceso en 10/01/2020).

Madras High Court. *Vidyapurna Thirtha Swami, Minor, ... vs Vidyanidhi Tirtha Swami*, 6 January 1904, (1904 1 MLJ 105). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1280506/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of India. *J. K.S. Radhakrishnan, T.N. Godavarman Thirumulpad vs Union Of India & Ors*, 13 February 2012, (Writ Petition (C) N. 202 of 1995). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/187293069/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court Of India. *Orissa Mining Corporation Ltd. vs Ministry of Environment & Forest & Others*, 18 April 2013, (Writ Petition (civil) N. 180 of 2011 (2013). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/153831190/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of India. *Ram Jankijee Deities & ors vs State of Bihar and ors*, 11 May, 1999, ([1999] RD-SC 196). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1891877/, (último acceso en 10/01/2020).

Supreme Court of India. Yogendra Nath Naskar vs Commissioner Of Income-Tax, 18 February 1969, (1969 SCR (3) 742). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/1874024/, (último acceso en 10/01/2020).

Uttaranchal High Court. *Lalit Miglani vs State Of Uttarakhand And Others*, 30 March, 2017, (Writ Petition No.140 of 2015). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/92201770/, (último acceso en 10/01/2020).

Uttaranchal High Court. *Narayan Dutt Bhatt vs Union of India & others*, 4 July 2018, (Writ Petition (PIL) No. 43 of 2014, (2018). Disponible en: https://indiankanoon.org/doc/157891019/, (último acceso en 10/01/2020).

f. Tribunal Europeo de Derechos humanos.

European Court of Human Rights (First Section). *Krupko and Others v. Russia*, 26 June 2014 , (Application no. 26587/07, ECHR 802). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-145013%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

European Court of Human Rights (Grand Chamber). *Cyprus v. Turkey*, 10 May 2001, (Application no. 25781/94, ECHR 2001-IV). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-59454%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

European Court of Human Rights (Grand Chamber). *İzzettin Doğan and Others v. Turkey*, 26 April 2016, (Application no. 62649/10). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-162697%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

European Court of Human Rights (Grand Chamber). *Manoussakis and Others v. Greece*, 26 September 1996, (Application no. 18748/91, ECHR 1996-IV). Disponible en: https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-58071%22]}, (último acceso en 10/01/2020).

g. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Caso Bámaca Velásquez vs. Guatemala, Sentencia de 25 de noviembre de 2000 (Fondo) (Serie C No. 70). Disponible en:

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_70_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Chitay Nech y otros vs. Guatemala, Sentencia de 25 de mayo de 2010 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). (Serie C No. 212). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_212_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros vs. Honduras, Sentencia de 8 de octubre de 2015 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 304). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_304_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay, Sentencia de 29 de marzo de 2006 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 146). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_146_esp2.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay, Sentencia de 24 de agosto de 2010 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 214). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, Sentencia de 17 de junio de 2005 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 125). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 79). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam, Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, reparaciones y Costas), (Serie C No. 124). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam, Sentencia del 8 de febrero de 2006 (Interpretación de la Sentencia de Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 145) Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_145_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, Sentencia del 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones), (Serie C No. 172). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala, Sentencia de 19 de noviembre de 2004 (Reparaciones), (Serie C No. 116). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_116_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso miembros de la aldea Chichupac y comunidades vecinas del Municipio de Rabinal vs. Guatemala, Sentencia de 30 de noviembre de 2016 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 328). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_328_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Caso Pueblos Kaliña y Lokono vs. Surinam, Sentencia de 25 de noviembre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas), (Serie C No. 309). Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_309_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones), (Serie C No. 245). Disponible en: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

h. Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas

Apirana Mahuika et al. v. New Zealand, 16 november 2000, (Communication No. 547/1993, U.N. Doc. CCPR/C/70/D/547/1993). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/897, (último acceso en 10/01/2020).

Länsman et al. v. Finland, 26 October 1994, (Communication No. 511/1992, U.N. Doc. CCPR/C/52/D/511/1992). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/722, (último acceso en 10/01/2020).

Lubicon Lake Band v. Canada, 26 Mar 1990, (Communication No. 167/1984, CCPR/C/38/D/167/1984). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/665, (último acceso en 10/01/2020).

Vakoumé v. France, 23 October 2000 (Communication No. 822/1998, CCPR/C/70/D/822/1998). Disponible en: https://juris.ohchr.org/Search/Details/910, (último acceso en 10/01/2020).

i. Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos

Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v Kenya, 25 November 2009 (Decision 276 / 2003). Disponible en: http://caselaw.ihrda.org/doc/276.03/ . (último acceso en 10/01/2020).

j. Procedimientos arbitrales

The Organization for Economic Co-operation and Development (OECD). *Survival International vs. Vedanta Resources plc: Final Statement by the UK National Contact Point for the OECD Guidelines for Multinational Enterprises*. Disponible en: http://www.oecd.org/investment/mne/43884129.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

7. Tesis Doctorales

AWUAH-NYAMEKYE, Samuel. Managing the Environmental Crisis in Ghana: The role of African Traditional Religion and Culture—A case study of Berekum Traditional Area. Disponible en: http://etheses.whiterose.ac.uk/5780/1/THE%20THESIS%20--%20HARD%20COVER--%2029-01-2014%5B%20PRINTED.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

BURDON, Peter D. *Earth Jurisprudence: Private Property and Earth Community.* The University of Adelaide, Adelaide, 2011. Disponible en: https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/69468/8/02whole.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

DURÁN SÁNCHEZ, José Luis. *La tutela jurídica de los servicios culturales de los ecosistemas como parte integrante del derecho a un ambiente adecuado para el bienestar humano.* Universidad Católica de Murcia, Murcia, 2017. Disponible: URI: http://hdl.handle.net/10952/2355, (último acceso en 10/01/2020).

FERNANDES-PINTO, Érika. *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: Inspirações para o reencantamento das Áreas Protegidas.* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponible em: http://ava.icmbio.gov.br/mod/data/view.php?d=4&mode=single&page=28, (último acceso en 10/01/2020).

FRASCAROLI, Fabrizio. *Sacred sites for the conservation of biodiversity*. University of Zurich, Zürich, 2013. Disponible en: https://doi.org/10.5167/uzh-93306, (último acceso en 10/01/2020).

MALLARACH, Josep Maria. *Mejorar la efectividad de las áreas naturales protegidas:identificación, reconocimiento e integración de los valores culturales y espirituales en las áreas protegidas de Europa.* Universidad de Navarra, Pamplona, 2014. Disponible en: http://hdl.handle.net/10171/38578, (último acceso en 10/01/2020).

MCANALLY, Elizabeth Ann. *Toward a philosophy of water: politics of the pollution and damming along the Ganges River.* University of North Texas, Denton, TX, 2007. Disponible en: https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc3643/m1/1/, (último acceso en 10/01/2020).

OLIVERAS JANÉ, Neus. *El objeto de la libertad religiosa en el Estado aconfesional*. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2014. Disponible en: https://www.tesisenred.net/handle/10803/285318, (último acceso en 10/01/2020).

TAN, Carolyn. *The effect of the "public-private" dichotomy on the concept of Indigenous "sacred place" in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand*. University of Western Australia, Crawley, WA, 2010. Disponible en: https://research-repository.uwa.edu.au/files/3228592/Tan_Carolyn_Lian_2010.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

TITCHEN, Sarah M. *On the construction of outstanding universal value : UNESCO's World Heritage Convention (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972) and the identification and assessment of cultural places for inclusion in the World Heritage List*. Australian National University, Canberra, 1995. Disponible en: http://hdl.handle.net/1885/10039, (último acceso en 10/01/2020).

VERSCHUUREN, Bas. *Creating Common Ground: The role of Indigenous Peoples' sacred natural sites in conservation practice, management and policy.* Wageningen University, Wageningen, 2017. Disponible en: https://library.wur.nl/WebQuery/wurpubs/527452, (último acceso en 10/01/2020).

8. Páginas Web

Aboriginal Areas Protection Authority (Australia). *Register a Sacred Site*. Disponible en: https://www.aapant.org.au/our-services/register-sacred-site, (último acceso en 10/01/2020).

Alliance of Religions and Conservation – ARC. *Major new alliance of religious investment funds creating a better and fairer world*, 2017 http://www.arcworld.org/downloads/Zug_Faith_Investing_Alliance_Press_Release.pdf, (último acceso en 10/01/2020).

Alliance of Religions and Conservation – ARC. *The Ohito declaration on religions, land and conservation*. Ohito, Japan, 1995 http://www.arcworld.org/news.asp?pageID=871 (último acceso en 10/01/2020).

Cultural and Spiritual Values of Protected Areas. *Work Plan*. Disponible en: https://csvpa.org/about/work-plan/, (último acceso en 10/01/2020).

DAHL, Arthur. *UN Environment and Faith-Based Organizations*. Disponible en: http://www.iefworld.org/node/900/, (último acceso en 10/01/2020).

Department of Economic and Social Affairs Indigenous Peoples. *Indigenous Peoples at the UN*. Disponible en: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/about-us.html, (último acceso en 10/01/2020).

Green Cross Initiative. *Our Mission*. Disponible en: https://www.gcint.org/who-we-are/our-mission/, (último acceso en 10/01/2020).

'Naturalism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Disponible en: https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/, (último acceso en 10/01/2020).

Sacred Natural Sites Initiative. *Programme Areas*. Disponible en: https://sacrednaturalsites.org/about/programme-areas/, (último acceso en 10/01/2020).

SAFI, Michael. *Indian activist dies during hunger strike over Ganges river pollution*. The Guardian (London, 2018). Disponible en: https://www.theguardian.com/environment/2018/oct/12/indian-activist-dies-during-hunger-strike-over-ganges-river-pollution, (último acceso en 10/01/2020).

SILENE. Disponible en: https://www.silene.ong/,(último acceso en 10/01/2020).

The Delos Initiative. *Basic Concept*. Disponible en: http://www.med-ina.org/delos/basic.htm, (último acceso en 10/01/2020).

The New Zealand Heritage List/Rārangi Kōrero. *About the* list. Disponible en: https://www.heritage.org.nz/the-list/about-the-list, (último acceso en 10/01/2020).

The World Atlas. *The Forbidden Mountains Of The World*. Disponible en: https://www.worldatlas.com/articles/the-forbidden-mountains-of-the-world.html, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Convention. *Heritage of Religious Interest - UNESCO Initiative on Heritage of Religious Interest*. Disponible en: https://whc.unesco.org/es/list/, (último acceso en 10/01/2020).

World Commission on Protected Areas. *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of protected Areas (CSVPA)*. Disponible en: https://csvpa.org/, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Convention. *Lista de patrimonio mundial*. Disponible en: https://whc.unesco.org/es/list/, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Convention. *Tongariro National Park*. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/list/421, (último acceso en 10/01/2020).

World Heritage Convention. *International Conference "Promotion, Protection and Preservation of Buddhist Culture and Heritage*, Lumbini, Nepal, 15 to 18 November

2014. Disponible en: https://whc.unesco.org/en/events/1202/, (último acceso en 10/01/2020).

UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGILI